

XXXIII Encontro Anual da Anpocs

GT 39 – Teoria Política

**LAICIDADE(S) E REPÚBLICA(S):  
AS LIBERDADES FACE À RELIGIÃO E AO ESTADO**

GUSTAVO BISCAIA DE LACERDA

(Sociólogo da UFPR; Doutorando em Sociologia Política na UFSC)

([GustavoBiscaia@yahoo.com.br](mailto:GustavoBiscaia@yahoo.com.br); [GBLacerda@ufpr.br](mailto:GBLacerda@ufpr.br))

LAICIDADE(S) E REPÚBLICA(S):  
AS LIBERDADES FACE À RELIGIÃO E AO ESTADO

Gustavo Biscaia de Lacerda

**Resumo**

*O artigo discute os modelos de laicidade atualmente na pauta política: por um lado, a laicidade “à francesa”, que é o modelo tradicional, teorizado e praticado desde a Revolução Francesa; por outro lado, novos modelos de relacionamento entre as religiões e o Estado, de que um dos melhores exemplos é a “laicidade positiva”. Grosso modo, o que diferencia um modelo do outro é a possibilidade de as religiões e os grupos religiosos intervirem nos grandes debates políticos e na elaboração de leis que religiosos: enquanto a laicidade “à francesa” rejeita essa perspectiva, advogando uma “cegueira” a respeito, a “laicidade positiva” não apenas aceita essa possibilidade como afirma, também, que a crença em determinadas posições religiosas é necessária para o liame político-social. Dessa forma, o que está em questão são as liberdades de pensamento e de expressão e o próprio projeto de república.*

*Palavras-chave: laicidade negativa; laicidade positiva; republicanismo; liberdade; religião; Catherine Kintzler; Phillip Pettit; Augusto Comte.*

I. INTRODUÇÃO

Dependendo de como definirmos os termos, em certo sentido pode-se dizer que o problema do relacionamento entre religião e política, ou entre Igreja e Estado, é o problema fundamental de uma sociedade livre, pois põe em questão exatamente a possibilidade de os membros de uma coletividade terem a liberdade de pensar aquilo que quiserem e de expressar, sem constrangimentos, aquilo que pensam.

Como indicam alguns teóricos da laicidade (“à francesa”), como Catherine Kintzler, a marcha histórica do conceito (teórico e prático) de laicidade obedeceu a uma lógica de proposição explícita das relações entre igrejas e Estado, em que a tolerância à diversidade de religiões foi primeiramente afirmada (com John Locke), depois estendida para aqueles sem religião (ateus ou agnósticos) (com Pierre Bayle) e finalmente afirmada como indiferença do Estado a respeito de todas as perspectivas religiosas e salvaguarda do mesmo Estado à possibilidade de crer (ou não) no que se desejar, com a consequência de que o liame político baseia-se em si mesmo e não na filiação a um credo ou outro (com Condorcet).

Essa perspectiva é ou foi esposada por diversos pensadores como os franceses Condorcet e Augusto Comte, Laurent Fédi e C. Kintzler, mas também o estadunidense John Rawls e o australiano Phillip Pettit, além de, até certo ponto, o alemão Jürgen Habermas. Se considerarmos os modelos de Comte e de Pettit, por exemplo, a separação entre Igreja e Estado – ou, para o que nos interessa, a afirmação da laicidade à francesa – é condição inescapável de uma república livre, em que a república é o regime não-monárquico (Comte), das liberdades civis (Comte e Pettit) e em que a sociedade controla o Estado para que o Estado não se torne dominador (Pettit).

No que se refere à “laicidade positiva”, é importante precisarmos a existência de perspectivas diversas. Por um lado, há a posição de Nicolas Sarkozy e Bento XVI, para quem a laicidade deve englobar a religião (como discurso) e os religiosos (como grupos organizados) na vida social, afirmando, além disso, que uma “verdadeira” concepção da realidade (cós mica e, no que presentemente interessa, também política) inclui um diálogo com a transcendência, o que é uma forma velada de afirmar que a vida política exige a crença na divindade. O “positivo” dessa proposta de laicidade inclui exatamente tudo aquilo que a laicidade “tradicional” sempre excluiu e que sempre a definiu como um conceito político.

Por outro lado, há alguns pensadores – como a espanhola Camil Ungureanu – que defendem uma “laicidade esclarecida” e afirmam que a democracia não pode prescindir, ou melhor, não pode rejeitar as perspectivas de mundo religiosas, pois elas contêm valores que mobilizam os e orientam a conduta dos cidadãos. Dessa forma, mantendo a separação entre Igreja e Estado, Ungureanu afirma que o Estado não pode ser surdo e cego para a religião e para os religiosos.

O problema torna-se, então, a influência admissível dos grupos e idéias religiosos sobre o Estado. Kintzler afirma que a laicidade convive com esse paradoxo, o de ser cega e surda a esse tipo de pressão; Ungureanu considera que essa pressão é correta e legítima, *desde que* políticos e cidadãos aceitem argumentos religiosos mas usem-nos de maneira “secularizada”. Dessa forma, ambas as perspectivas reconhecem aporias em suas formulações.

Embora essa discussão esteja ocorrendo principalmente na Europa e secundariamente nos Estados Unidos, mas até certo ponto mantendo-se distante do Brasil, o fato é que ela é importante, seja porque no Brasil a separação entre Igreja e Estado entendida nos moldes da laicidade “à francesa” nunca se realizou completamente (mesmo no período áurea da laicidade brasileira, nos primeiros anos da República, logo após o 1889) e os atentados a ela são freqüentes, seja porque, em virtude da importância política e intelectual de Sarkozy e (acima de tudo) de Bento XVI, logo esse tema estará na pauta política nacional<sup>1</sup>.

Esse é quadro geral da discussão, conforme ela apresenta-se contemporaneamente. Nossa proposta considera incluí-la no quadro geral do republicanismo, especificamente conforme as propostas de Phillip Pettit e de Augusto Comte. Nesse sentido, a questão que se pretende discutir é a seguinte: dentro das propostas republicanas, qual o papel desempenhado pela(s) laicidade(s)? Ou, em termos mais gerais e abstratos: qual o papel político (a ser talvez) desempenhado pelas religiões?

---

<sup>1</sup> Curiosamente, a importância de discutir-se – e, convém lembrar, de reafirmar – a laicidade no Brasil impôs-se ao debate público entre o final de 2008 e o ano de 2009 devido à atuação política de Bento XVI, mas não em virtude da sua “laicidade positiva”, mas devido à concordata que o Brasil está em vias de ratificar. Para uma crítica percuciente desse acordo, cf. Cunha (2009).

Como já indicamos, Pettit afirma que a república define-se como o regime em que o Estado não é dominador, exigindo, para isso, não apenas uma arquitetura institucional específica, como também uma cultura política e um ativismo social específicos. Como se sabe, para Pettit o Estado republicano, não-dominador, é aquele que interfere na vida dos cidadãos mas fá-lo de maneira não-arbitrária; embora essa formulação em si não rejeite alguma coisa como a religião civil, o fato é que a república de Pettit rejeita-a, advogando o Estado laico: afinal de contas, uma doutrina oficial de Estado ou uma religião civil são instrumentos de dominação. Dessa forma, o republicanismo de Pettit aceitaria a laicidade “à francesa” e rejeitaria a laicidade à Sarkozy-Bento XVI, embora possa estabelecer diferentes formas de diálogo com a “laicidade positiva esclarecida”.

Para Comte a república é tanto o regime não-monárquico quanto aquele em que vigem em caráter permanente a mais estrita separação entre Igreja e Estado. A preocupação de Comte é tanto com a retidão do Estado quanto com a correção das igrejas: o Estado não pode tornar-se opressivo e as igrejas não podem tornar-se servas do poder material. Mais do que isso, está em questão a possibilidade de o poder Espiritual (*grosso modo*, as igrejas) ser, de fato, o fiscal e avalizador (no sentido de legitimador) do poder Temporal (o Estado). A exigência de Comte, para as aporias dos modelos de laicidade indicadas anteriormente, é que as religiões podem opinar sobre os assuntos públicos, desde que sejam em termos puramente humanos. Essa perspectiva, de um ponto de vista *estático*, curiosamente aproximaria um dos inspiradores maiores das leis de laicidade da França do “laicismo positivo”; mas, de uma perspectiva *dinâmica*, consoante a lei comtiana dos três estados, as religiões teológicas e metafísicas, de caráter absoluto, cederiam espaço para a religião positiva, de caráter relativo, cuja característica é a preocupação específica com o próprio ser humano. Dessa forma, as religiões (teológicas e metafísicas) seriam politicamente aceitas desde que concordassem não apenas o processo de *laicização* do Estado (entendido “à francesa”), mas também o processo mais amplo de *secularização* da sociedade: afinal de contas, a intromissão da teologia e da metafísica nos assuntos humanos é rejeitada pelo fundador do Positivismo.

Cabe notar, de qualquer forma, que neste artigo o leitor encontrará um resolutivo defensor da laicidade, seja ela chamada de “negativa” ou “à la française”: o que nos interessa é discutir algumas perspectivas contemporâneas, esclarecer termos e considerar de uma perspectiva teórica determinados problemas políticos do Estado e da sociedade modernos.

## II. DEFININDO A(S) LAICIDADE(S)

A idéia básica da laicidade é bastante simples, em particular se for tomada apenas em sentido político: em uma formulação inicial e um tanto grosseira, ela consiste em que o Estado não professa nem favorece (isto é, não pode professar nem favorecer) nenhuma religião; dessa forma, ela contrapõe-se ao Estado confessional – em que se inclui o assim chamado “Estado

ateu”, considerado que este assume uma posição caracteristicamente religiosa, mesmo que seja em um sentido negativo. Essa definição também deve ser contraposta a outros conceitos: ao de secularização, ao de tolerância e ao de laicidades negativa e positiva.

A secularização é um processo sociológico e, assim, é mais amplo que o processo político da laicização; ele corresponde à paulatina perda de influência social dos valores estritamente religiosos, entendidos estes como os ligados às doutrinas religiosas e às instituições eclesásticas; em outras palavras, a secularização corresponde a uma forma de “humanização” da sociedade, de que as idéias weberianas concomitantes de “desencantamento do mundo” e de “racionalização” são formas ou elementos. Dessa forma, em termos sociológicos, o amplo processo de secularização engendrou paulatinamente a laicização do Estado (cf. PIERUCCI, 1998; LOREA, 2008; RANQUETAT JÚNIOR, 2008).

Por outro lado, se considerarmos que a laicidade também pode ser encarada como a separação institucional e política entre a Igreja e o Estado (afastando, nesse caso, a ausência de Estado confessional), pode-se afirmar que, embora a secularização favoreça a laicidade, a própria separação entre Igreja e Estado pode ocorrer em uma sociedade em que não há secularização: é a situação característica da alta Idade Média, em que a famosa “ida a Canossa” do imperador germânico Henrique IV indicou a submissão do poder Temporal ao poder Espiritual do papa Gregório VII. De qualquer forma, é necessário reconhecer que esse exemplo constitui mais uma exceção sociológica e política que a regra – especialmente porque, logo após o apogeu do poder papal na Idade Média, veio o seu declínio, em que a Igreja submeteu-se cada vez mais ao poder Temporal (não ao imperador, mas aos vários reis dos nascentes estados nacionais), o que foi consagrado com o galicanismo e as igrejas nacionais oriundas do cisma protestante (cf. COMTE, 1890, v. III, cap. 6-7; CARNEIRO, 1940)<sup>2</sup>.

A referência histórica é necessária ainda para estabelecer-se a relação entre a laicidade e a tolerância. Conforme Catherine Kintzler (2007b; 2008a), a laicidade foi um resultado do aprofundamento histórico do processo de institucionalização social e política da tolerância religiosa; em outros termos, foi devido à ampliação progressiva da tolerância que se desenvolveu o conceito e a prática da laicidade do Estado.

Tendo como pano de fundo o pluralismo religioso e político advindo do cisma protestante no início do século XVI – em que a Igreja Católica não podia mais social e politicamente tratar como heréticas as interpretações da Bíblia diferentes das que ela mesma mantinha –, Kintzler apresenta em termos filosóficos três grandes etapas que conduziram da

---

<sup>2</sup> As disputas entre os reis, de um lado, e o imperador e o papa, de outro, resultaram na afirmação dos modernos estados nacionais, em que o conceito jurídico-político de soberania foi central. Um interessante relato ao mesmo tempo histórico, político, jurídico e filosófico dessas disputas é o de Kritsch (2002).

tolerância à laicidade; tais etapas são definidas em função das obras de alguns pensadores: sucessivamente, John Locke, Pierre Bayle e Condorcet.

Locke, em sua *Carta sobre a tolerância*, afirma que se deve ter tolerância para a diversidade religiosa e que, em particular, o Estado não deve perseguir ou reprimir os praticantes das diferentes fés apenas por serem eles (os praticantes) adeptos de fés diversas daquela professada por cada Estado específico. A exceção a esse preceito era relativa aos ateus<sup>3</sup>, a partir da consideração de que, se uma pessoa não acredita em algo, ela não é capaz de merecer a confiança dos demais e, portanto, é suspeita: assim, para Locke todos os crentes – basicamente, todos os cristãos – merecem o título de cidadãos (ou súditos, no caso das monarquias), exceto os ateus, que podem ser proscritos da sociedade. Para Kintzler (2007b; 2008a, p. 15-17), esse modelo lockeano é o da “tolerância restrita”.

Ainda de acordo com o relato de Kintzler, o francês Bayle, na obra *Sobre a tolerância*, parte das mesmas categorias gerais de Locke, tomando como ponto fulcral a situação específica dos ateus e invertendo o argumento lockeano: a tolerância deve ser *estendida* aos ateus exatamente porque eles não crêem em uma entidade transcendente; em vez de ser motivo de desconfiança, o imanentismo sociopolítico daí advindo é uma garantia de que se pode confiar neles, pois que o respeito às leis e às regras (humanas) é um princípio seguido com cuidado pelos ateus. Dessa forma, a cidadania é ampliada ao máximo, bem como a tolerância: com Bayle o ateísmo deixa de ser motivo para proscrição *política*. Esse é o modelo da “tolerância ampliada” (KINTZLER, 2007b; 2008a, p. 17-19).

O terceiro passo foi dado por Condorcet, em suas *Cinco memórias sobre a instrução pública*<sup>4</sup>, para quem, simplesmente, não importa a condição religiosa do indivíduo; para ser cidadão, basta aceitar as leis que o Estado promulga, ao mesmo tempo que não compete ao Estado professar crenças; com isso, separam-se radicalmente as figuras do *cidadão* (membro de uma comunidade política) e o *crente* (membro de uma comunidade religiosa). A idéia – que também é nossa – de que os cidadãos não podem ser discriminados devido à religião é afirmada e consagrada pela formulação condorcetiana. Esse é o modelo propriamente da “laicidade”, de acordo com a exposição de Kintzler (2007b; 2008a, p. 20-22).

Com a elaboração de Condorcet, o fundamento do vínculo social, ou melhor, a *forma* desse vínculo muda: deixa-se de tomar a associação religiosa como a forma por excelência de vínculo social, que a associação política somente copiaria, para criar uma forma específica e independente de associação (KINTZLER, 2007b). O resultado lógico disso, como sugeri

---

<sup>3</sup> A referência é aos ateus, mas deve-se considerá-la extensiva aos agnósticos, pois o que importa para a presente discussão não é se a divindade é negada, mas se ela *não é afirmada*.

<sup>4</sup> Convém notar que esses textos foram publicados há pouco em edição nacional, em uma iniciativa que não poderia ser mais oportuna; cf. Condorcet (2008).

Ranquetat Júnior (2008, p. 60), é a “privatização” da fé, no sentido de que a fé torna-se um assunto particular, de foro íntimo, e deixa de ser um tema público. Mas, inversamente a esse movimento negativo, há um movimento *positivo*, em que o espaço público, político, torna-se o de criação de liberdade coletiva, possível pela discussão pública dos temas de interesse de todos (KINTZLER, 2007b). A seguinte passagem é esclarecedora: “La laïcité ouvre un espace civique et critique commun. Elle demande à chacun, d’abord à l’école puis comme citoyen, de faire un pas au-delà de son origine, de faire un effort pour ne pas se réduire à une appartenance préalable à laquelle personne n’est tenu de renoncer” (KINTZLER, 2008c)<sup>5</sup>.

Enquanto o contexto de Locke era o das disputas e guerras religiosas do século XVII, cujo desfecho teria que ser alguma forma de compromisso sociopolítico entre as crenças surgidas no século anterior, o de Condorcet era o da Revolução Francesa, em que se buscava constituir uma sociedade nova e esclarecida, sem os elementos do Antigo Regime e esclarecida pela ciência: embora essa formulação pareça ultrapassada, até *démodée* (face aos ataques desferidos pelo romantismo, pelo irracionalismo e pelo pós-modernismo nos últimos dois séculos), como veremos é ela que informa o programa político da laicidade, ainda que sob outras roupagens.

Sistematizando esses modelos comparativos, Kintzler (2008a, p. 28) elabora o seguinte quadro:

AMBITO	TOLERÂNCIA RESTRITA	TOLERÂNCIA AMPLIADA	LAICIDADE
1. Autonomia do julgamento individual	Sim	Sim	Sim
2. Separação público-privado	Sim	Sim	Sim
3. Contingência das religiões	Sim	Sim	Sim
4. Possibilidade de uma religião oficial ou de um dogma civil	Sim Basta que o poder público não adote constrangimentos	Sim Basta que o poder público não adote constrangimentos	Não O poder público é congelado ( <i>frappé</i> ) pela abstenção
5. As comunidades como tais podem ser atores políticos?	Sim Basta que ninguém seja constrangido	Sim Basta que ninguém seja constrangido	Não Ausência de corpos intermediários
6. Pode-se pensar a <i>polis (cité)</i> sem um fundamento religioso?	Não	É possível	Deve ser assim A referência religiosa é supérflua
7. Contingência da	Não	Proposição admissível <i>de</i>	Proposição necessária <i>de jure</i>

<sup>5</sup> “A laicidade abre um espaço cívico e crítico comum. Ela demanda de cada um, primeiro na escola e depois como cidadão, de dar um passo além de sua origem, de fazer um esforço para não se reduzir a um pertencimento prévio, a que ninguém tem que renunciar”. Assim, essa liberdade não é semelhante à “liberdade positiva”, como definida por Isaiah Berlin (2002), pois não consiste em ser livre *no* Estado, isto é, não há uma absorção da sociedade civil pelo Estado. A laicidade funda, por assim dizer, a sociedade civil, que é o espaço da liberdade e que o Estado deve respeitar.

crença como forma	A descrença dissolve toda possibilidade de vínculos	<i>facto</i> Os descrentes crêem na lei civil	A associação não deve nada em seu pensamento aos vínculos preexistentes
-------------------	---	--	---

FONTE: Kintzler (2008a, p. 28).

O quadro acima formaliza, nos âmbitos 1 a 3, a argumentação exposta acima; nos âmbitos 4 a 7, o que ele indica é que a passagem da tolerância à laicidade cessa qualquer vínculo entre crença religiosa e pertencimento político; mais do que isso, a vida política passa a constituir uma existência social de direito próprio, sem necessidade de fundamento religioso, seja por meio de uma instituição eclesiástica, seja por meio de uma religião civil. Além disso, as comunidades específicas – a autora pensa nas comunidades religiosas e nas igrejas, mas o fato é que pode ser estendido para todas as formas de comunidade – não são atores políticos em si, não havendo “corpos intermediários” entre o cidadão individualmente tomado e o Estado.

Importa notar que a autora reafirma a distinção que estabelecemos acima entre laicidade e secularização, indicando que, embora haja evidentes relações entre uma e outra, não compete ao Estado secularizar ou laicizar a sociedade, cujo pluralismo cultural, filosófico e, sem dúvida, religioso é fonte de riqueza e motivo de respeito; mais que isso: as sociedades modernas são capazes de manter o Estado funcionando de acordo com sua lógica política, ou melhor, sua lógica da cidadania sem qualquer necessidade de religião civil (*idem*, p. 29-34).

Antes de passar à mais recente clivagem por que o conceito de laicidade passa – que distingue as laicidades “negativa” e “positiva” – e cuja atualidade política, marcada pela controvérsia, é bastante grande, convém indicar duas vertentes da aplicação da laicidade desde os fins do século XVIII. Essas vertentes vinculam-se aos processos sociopolíticos específicos dos países na formulação dos princípios informativos de “suas” laicidades; são as vertentes francesa e estadunidense.

A vertente francesa, como visto, rejeita o Estado confessional como um princípio de liberdade, considerando que não cabe ao Estado – cujo fundamento é a força, como Hobbes e Comte ensinaram-nos antes de Weber – impor sua opinião sobre os cidadãos; a relação que se estabelece entre o Estado e os cidadãos é político, não religioso-político; o que importa é aceitar e cumprir as leis do país, não acreditar na divindade e praticar o culto sancionados pelo Estado.

A vertente estadunidense, por outro lado, considera que o Estado deve ser laico porque nenhuma religião tem a prevalência social sobre as demais. Dessa forma, a laicidade foi uma solução de compromisso entre os vários credos, todos desejosos de impor-se sobre a sociedade mas incapazes de realizarem seu desejo. Não é difícil de perceber que esse raciocínio refere-se basicamente às discussões travadas na época da independência dos Estados Unidos; por outro lado, interessa-nos aqui menos se é ainda esse o espírito que move a laicidade nos Estados Unidos e mais o raciocínio político que fundou a laicidade nesse país, ou melhor, o modelo de



justificação daí resultante, em que a laicidade não é percebida como uma condição da liberdade pública, mas como a incapacidade de imposição de uma crença qualquer sobre as demais.

Podemos chamar essas variedades, respectivamente, de *laicidade de princípio* e *laicidade de compromisso*. Essas denominações têm a dupla vantagem de retirar as referências nacionais e de indicar com clareza os critérios que as informam.

Embora esta seção seja mais descritiva e embora faremos comentários mais claramente valorativos na próxima seção, convém desde já fazer algumas observações sobre as variedades de princípio e de compromisso. Apesar de a posição do Estado face às denominações religiosas ser mais ou menos a mesma em cada uma delas, a perspectiva das denominações face ao Estado muda em cada um dos dois casos: enquanto na variedade de princípio a laicidade é uma situação por assim dizer indisputável, por ser fundamento do Estado e garantia das liberdades públicas, na variedade de compromisso a laicidade é um valor transitório ou passível de ser percebido como tal enquanto perdura uma situação de ausência de hegemonia religiosa em uma sociedade dada. Dito de outra forma: se em uma sociedade qualquer houver uma igreja cujos aderentes são maioria da população, a laicidade não será modificada, ou resistirá mais e melhor, na vertente de princípio, ao passo que poderá sofrer, e bastante, na vertente de compromisso<sup>6</sup>. Face à instabilidade política da vertente de compromisso, a vertente de princípio é a ela superior, tanto em termos político-institucionais quanto filosóficos<sup>7</sup>.

### II.1. Laicidades “negativa” e “positiva”

A última distinção que podemos estabelecer na laicidade – pelo menos, para os nossos fins – refere-se ao conceito de “laicidade positiva”, proposto recentemente pelo Presidente francês Nicolas Sarkozy, em parceria política com o papa Bento XVI<sup>8</sup>. Em virtude de sua importância política, comentá-la-emos com maior atenção nesta seção.

Enquanto a “laicidade negativa” é o conceito tradicional, em que vige a separação entre Igreja e Estado, em que a Igreja não é um ator político com representação *qua* Igreja no seio do

---

<sup>6</sup> Hélio Schwartzman (2009), exatamente a propósito do problema da laicidade no Brasil face à recente Concordata, argumenta com propriedade que a Igreja Católica adota uma perspectiva de princípio na China e uma argumentação de compromisso no Brasil – evidentemente, para ter *algum* espaço público na vida chinesa e para dominar na vida brasileira.

<sup>7</sup> Evidentemente, há outras formas de estabelecer os princípios da laicidade, mesmo em sua vertente francesa, que não indicamos neste texto, seja porque não interessam aos objetivos da presente discussão, seja porque os limites deste artigo não permitem. Exposições dessas outras perspectivas históricas e teóricas, não todas necessariamente discordantes das que indicamos aqui, podem ser lidas em Barbier (2005) e em Lorea (2008).

<sup>8</sup> Essa “união política”, de caráter mais ou menos informal, foi celebrada em duas ocasiões por Sarkozy: durante uma sua visita ao Vaticano em 20 de dezembro de 2007, quando pronunciou um discurso em Latrão a respeito das relações entre Igreja e Estado (e, por extensão, sobre a laicidade), e um mês depois, em 14 de janeiro de 2008, na Arábia Saudita, quando tratou das relações franco-árabes. Pode-se consultar esses discursos em Sarkozy (2007; 2008); para críticas a esses discursos, cf. Kintzler (2007b; 2008c).

Estado, a “laicidade positiva” caracteriza-se pela possibilidade de o Estado reconhecer a Igreja (nomeadamente, a Igreja Católica Apostólica Romana) como ator político e haurir dela princípios e valores espirituais e orientação política. Considerando que a laicidade “positiva” foi proposta por um político prático e não por um teórico, seus contornos não têm a precisão das outras variedades de laicidade; ainda assim, é possível compreendê-la em função do atual contexto político e social da França, do Vaticano e, de maneira mais ampla, do Europa e do Ocidente.

O papa Bento XVI tem-se esforçado, desde o início de seu pontificado, em 2006, em reforçar os aspectos doutrinários da Igreja Católica: preocupa-o menos o aspecto social que porventura a Igreja assumira (com, por exemplo, as comunidades eclesiais de base) e mais a consistência doutrinária dos seus fiéis. Dessa forma, tem criticado todos os valores modernos que (se) afastam a sociedade da visão da Igreja; mais do que isso, tem insistido em uma suposta identidade cristã do Ocidente (e, em particular, da Europa), em contraposição ao Islã e a outras religiões mundiais. A afirmação dessa identidade permite uma parceria política com o atual Presidente da França, que, oriundo da centro-direita do espectro político francês, elegeu-se em 2007 com uma plataforma contrária aos imigrantes argelinos, em sua maioria muçulmanos. Na verdade, Sarkozy enfrenta outros problemas associados aos muçulmanos, em particular os relativos à incorporação cultural deles, de que os véus femininos são os grandes exemplo e cavalo de batalha. O ingresso da Turquia na União Europeia é símbolo da união política entre Sarkozy e Bento XVI, em que um afirma uma identidade cristã da Europa para impedir o ingresso de uma Turquia “muçulmana” – embora a Turquia seja o único país muçulmano laico – e o outro evita os imigrantes.

Esse comércio político exige uma transação maior entre política e religião; como a Igreja é assumida como ator político e como a religião é tomada como pivô político, a laicidade é posta em questão: daí a “laicidade positiva”.

O nome “laicidade positiva” foi elaborado considerando aspectos propagandísticos muito claros, pois definir o princípio da separação entre a Igreja e o Estado – isto é, a laicidade, de acordo com o critério comum, tradicional – como “negativa” tem um efeito psicológico específico. Não se limita a definir uma laicidade em oposição a outra, mas qualifica uma e outra, de modo que a “negativa” é ruim, fraca, falha. Se assim é a laicidade negativa, qual o “positivo”, qual a vantagem da laicidade positiva de Sarkozy-Bento XVI? Conforme indicam alguns comentadores franceses (BOISSIEU, 2008; KINTZLER, 2008b; 2008c; 2009), em primeiro lugar, alegadamente ela não persegue nenhuma religião; em segundo lugar, ela proclama que há valores permanentes e superiores que devem reger a existência humana em comunhão com a “transcendência” (isto é, com a divindade); em terceiro lugar, ela permite que os grupos sociais e políticos *religiosos* expressem-se *qua* religiosos e possam influenciar, *qua* religiosos, a política e o Estado; por fim, com ela pode o chefe de Estado da República Francesa opinar sobre assuntos

religiosos e, por extensão, de consciência e de opiniões – em particular, criticando quem não professa nenhuma fé como “monstruosidades morais”.

Cada uma dessas características é problemática, não tanto para o conceito de laicidade mas, principalmente, para os valores sociais e políticos que informam a idéia e a prática da laicidade. Como indicamos há pouco, o primeiro problema refere-se à desvalorização implícita da laicidade, ao apor o adjetivo de “negativo” nela. Em seguida, também mais insinuando que afirmando (ou, o que é mais importante, demonstrando), a afirmação de que a laicidade “positiva” não persegue cultos e religiões implica que a laicidade “negativa” persegue uns e outros – mas, como temos discutido, a laicidade abstém-se de opinar a respeito de religião ou de crenças, exigindo apenas o respeito à lei comum e a manutenção da ordem pública.

Além desses problemas de formulação – que não são casuais, mas elaborados de maneira a confundir e a causar confusão –, a maior dificuldade da laicidade “positiva” reside em que não apenas o chefe de Estado passa a proclamar uma doutrina religiosa como valor norteador da vida política – que, portanto, assume caráter de doutrina oficial –, como também passa a opinar e a intrometer-se na existência religiosa da nação. *Last but not the least*, os comentadores indicados há pouco (especialmente KINTZLER, 2008b; 2008c; 2009) afirmam que com essa modalidade de laicidade o conceito de universalismo cidadão cai por terra, pois cada grupo poderá defender a sua perspectiva específica contra as demais e assumir uma legislação particularista: o comunitarismo teria como uma de suas conseqüências a criação, ou melhor, a aplicação de leis tradicionais, ao estilo xaria, como a Inglaterra e o Canadá<sup>9</sup> já têm feito.

## II.2. Críticas acadêmicas à laicidade

Como não é difícil de imaginar, as propostas de Sarkozy e Bento XVI têm sido alvo de fortes críticas políticas e acadêmicas; suas formulações dão grande azo a polêmicas. Independentemente das idéias desses dois chefes de Estado, a laicidade tem sofrido algumas críticas acadêmicas, como a da cientista política Camil Ungureanu (2008) e a do Procurador Público Paulo Fontes (2009). No caso deste último, repete-se uma distinção entre “laicidade” e “laicismo”, entendendo-se aquele como o princípio da separação entre a Igreja e o Estado e este como uma “ideologia”, isto é, uma concepção radical e intolerante, que transforma(ria) o Estado *laico* em um Estado *antirreligioso*, isto é, que combate as religiões e estimula – ativamente, portanto – a secularização social. Em um sentido semelhante, sem defender uma “laicidade positiva” como na formulação de Sarkozy, Ungureanu questiona a funcionalidade política, *i. e.*, prática do que chama de “laicidade à francesa” (ou “*old-style laicism*”<sup>10</sup>), em particular devido à

---

<sup>9</sup> Talvez não por acaso, esses dois países adotam a *Common Law*, em oposição ao Direito positivo de origem romana.

<sup>10</sup> No original, em inglês: “laicismo à moda antiga”.

imposição de restrições 1) ao uso da retórica religiosa na vida política e social e 2) à participação das igrejas *qua* igrejas na vida política. Ainda que haja coincidência com algumas das idéias de Sarkozy, os fundamentos, preocupações e conseqüências das idéias de Ungureanu são diferentes dos do atual Presidente da França.

No que se refere à oposição entre “laicidade” e “laicismo”, defendida por Fontes a partir de uma tradição particularmente católica<sup>11</sup>, importa desde já indicarmos que ela parece-nos artificial e enganosa, elaborada com o objetivo de confundir a discussão pública ao atribuir sentidos radicalmente diversos a palavras que são extremamente parecidas e que, efetivamente, guardam uma relação de derivação lingüística uma em relação à outra (afinal, é evidente que “laicismo” surgiu de “laicidade”, assim como esta de “laico” ou “leigo”). Nossa recusa a essa estratégia retórica fundamenta-se em argumentos que já apresentamos e que apresentaremos na seqüência; neste momento, é útil notarmos que a teórica da laicidade que adotamos como referência, Catherine Kintzler, distingue a laicidade (ou o laicismo, expressões que para ela dão na mesma) de dois vícios políticos e teóricos simétricos, o “comunitarismo” e o “ultralaicismo”: o primeiro revoga a laicidade do Estado, advogando para ele o regime de tolerância, que é próprio da sociedade civil; o outro, apresentando o prefixo “ultra” para indicar seu caráter desmesurado, impõe à sociedade civil a laicidade, recusando-lhe o seu regime específico, que é de tolerância (cf. KINTZLER, 2007a).

Como já indicamos, Ungureanu critica a laicidade à francesa, *old-style*. O problema dessa laicidade é que ela “[...] generally claim that religious semantic contents cannot have an *intrinsic value* for the public democratic discourse. When it is not a ‘conversation-stopper’ (Rorty), the manifestation of religion in the public sphere is at most tolerated for prudential or functional reasons” (UNGUREANU, 2008, p. 406; grifos no original)<sup>12</sup>. A respeito da esfera pública, esse laicismo *old-school* considera-a “[...] a homogeneous space in which the will of the compact *demos* reigns; in this public sphere, particularistic religious values are seen as divisive and, thus, as being at odds with the formation of the general, unitary will” (*idem*, p. 408; grifo no original)<sup>13</sup>. Por outro lado, e ainda que de maneira um tanto ambígua, ela afirma o valor que as religiões têm, ou podem ter, na esfera pública: “The emphasis on public dialogue, on pluralism,

---

<sup>11</sup> Cf., por exemplo, Ranquetat Júnior (2008, p. 66), que cita o estabelecimento dessa distinção pelo jurista – católico – Rafael Cifuentes. A caracterização dessa referência como católica não é desmedida, pois ela é apresentada apenas (ou principalmente) por teóricos e pensadores católicos ou próximos ao catolicismo.

<sup>12</sup> “[...] Geralmente afirma que os conteúdos semânticos religiosos não podem ter um *valor intrínseco* para o discurso público democrático. Quando não é uma ‘encerradora de conversas’ [“*conversation-stopper*”] (Rorty), a manifestação da religião na esfera pública é no máximo tolerada por motivos prudenciais ou funcionais”.

<sup>13</sup> “[...] Um espaço homogêneo em que a vontade do *demos* compacto reina; nessa esfera pública, os valores religiosos particularistas são vistos como divisivos e, assim, em conflito com a formação da vontade geral e unitária”.

and on the fact that religious traditions represent a precious asset for non-believers and atheists, are elements that signal both a development and a rupture within the classical liberal tradition and the republicanism *à la française*” (*ibidem*; grifos no original)<sup>14</sup>.

É interessante notar que Ungureanu não discute a laicidade em si, mas o papel que as religiões podem ter ao participarem dos debates políticos públicos; nesse sentido, ao dialogar com Rawls e Habermas, ela estabelece dois momentos diferentes, embora conexos, da esfera pública: o que visa ao convencimento mútuo (o modelo habermasiano propriamente dito) e o que visa à tomada de decisões. A respeito do primeira parte, a autora formula algumas considerações – bastante sugestivas – a respeito da importância de as religiões exporem-se à luz do dia, permitindo que seus adeptos interajam com outras pessoas e, acima de tudo, com outras perspectivas, de tal sorte que tais aderentes acostumar-se-ão com a diferença, com o diálogo e com as possíveis mudanças de perspectivas, em um clima de tolerância e de reconhecimento. Assim, é possível que as práticas estritamente religiosas de (busca da) conversão modifiquem-se para os hábitos democráticos e *políticos* da persuasão dialógica: mas na mudança da conversão religiosa para a persuasão política, os valores religioso podem – e, segundo a autora, em diversos casos até *devem* – permanecer subjacentes (*idem*, p. 416-418), embora sob uma forma secularizada.

O segundo momento da esfera pública que a autora considera é o da tomada de decisões, envolvendo júris, parlamentos, órgãos colegiados e até processos eleitorais. Evidentemente, tais instâncias decisórias encontram-se vinculadas ao Estado, de tal sorte que a designação de “sociedade civil” é imprópria ou altamente problemática; mas, por outro lado, a denominação de “esfera pública” não é incorreta, pois são órgãos que tomam decisões a partir da discussão pública, (idealmente) livre e persuasória; o que as distingue é que não se encerram na “mera” troca de perspectivas, mas, colegiadamente, têm que tomar decisões; além disso, é possível considerar que esses dois modelos de esfera pública são, em um sentido cronológico, dois *momentos* sucessivos, pois que a tomada de decisões é informada pelos valores presentes na sociedade civil. De fato, ao tomarem decisões, os órgãos colegiados não podem ignorar os valores socialmente compartilhados ou difundidos, seja porque devem prestar contas à sociedade, seja porque os próprios membros de tais órgãos aderem aos valores sociais.

Não é difícil de perceber que a presença do discurso religioso e dos valores religiosos torna-se mais problemática neste âmbito da esfera pública. A autora afirma que é necessário um “vigoroso componente secular” (*idem*, p. 423) na tomada de decisões, mas que, ao mesmo tempo, é necessário que se respeitem os valores religiosos: seja porque eles têm sua própria dinâmica e

---

<sup>14</sup> “A ênfase no diálogo público, no pluralismo e no fato de que as tradições religiosas representam um precioso ativo para os não-crentes e para os ateus é um elemento que indica tanto um desenvolvimento quanto uma ruptura com a tradição liberal clássica e com o republicanism *à la française*”.

vitalidade (mesmo face ao processo de secularização), seja porque se um discurso político deve ser proferido em uma *forma laica*, os valores de fundo e a prática política cotidiana não precisam. São duas perspectivas que se contrapõem e que devem estar abertas para um convívio inevitável: os secularistas não podem negar a religião, nem as religiões podem fechar-se para os debates públicos e para uma sociedade baseada na ciência, isto é, na racionalidade e na aceitação da precariedade das perspectivas humanas (*idem*, p. 421-423).

A exposição realizada por Ungureanu é plena de sugestões teóricas e políticas interessantes e corretas, mas é difícil não se decepcionar com as conclusões que apresenta: por um lado, no âmbito da sociedade civil, ela advoga a tolerância, ou melhor, o “reconhecimento”<sup>15</sup>; no âmbito da tomada de decisões, o respeito à(s) religiosidade(s) popular(es) mas a rigorosa aplicação de uma *forma* secular (na verdade, deveria dizer “laico”). Em um artigo de 25 páginas, com 66 notas de rodapé, as principais conclusões da autora reconduzem-nos aos postulados da laicidade “negativa”, ou melhor, da simples e direta laicidade: tolerância na sociedade civil, “agnosticismo” do Estado a respeito das religiões, esfera pública como espaço da discussão e da constituição coletiva de liberdades, discursos públicos proferidos necessariamente em uma forma laica. A valorização que a autora faz das religiões e de seus valores intrínsecos, embora sem dúvida alguma seja uma clara manifestação política e teórica do recrudescimento social das religiões, não é em si um tema negado ou desprezado pelo laicismo: afinal de contas, a laicidade diz respeito à constituição interna do Estado face ao pluralismo social, não à relação entre o Estado e esse pluralismo.

Essa concepção equivocada da laicidade funda-se em uma idéia igualmente errada do fundamento do Estado face à sociedade: como vimos, para Ungureanu a laicidade é a realização da “vontade geral unificada e homogênea de um pequeno *demos*”. Ora, a laicidade não faz referência a essa perspectiva tributária de Rousseau, em que a sociedade resume-se no Estado e não tolera as “dissidências”; bem ao contrário, a laicidade reconhece os particularismos e busca constituir um espaço livre para o convívio das várias perspectivas harmonizarem-se. Em suma, bem considerada a crítica ao laicismo (“à *la française*”, “negativo” etc.), o que parecer surgir por trás da degradante expressão “laicismo *old-school*” e do espantinho teórico correlato é apenas o elogio da importância social e *política* das religiões: não seria mais direto aqueles a quem a laicidade aborrece dizerem simplesmente que não gostam dela e que a consideram errada?

### III. REPÚBLICA(S) E RELIGIÃO

---

<sup>15</sup> Considera a autora que a tolerância é negativa e condescendente: “eu *permito* que você”, ao passo que o reconhecimento é positivo: “eu discordo de você, mas reconheço o valor intrínseco de suas perspectivas e posso mesmo aprender algo com elas” (UNGUREANU, 2008, p. 417).

Discutido o conceito de laicidade, podemos passar para suas relações com a república, ou, o que dá no mesmo, podemos tratar das formas como os conceitos de república propõem-se a realizar a laicidade.

Antes de mais nada, importa definirmos o que entendemos pela palavra “república”. Esse procedimento, embora pareça ingênuo, é necessário, pois as múltiplas concepções mantêm diferentes relações com a laicidade: em alguns casos, república e laicidade são termos como que coexistentes; em outros casos, não.

Sem grande rigor, podemos inicialmente identificar quatro definições para a “república”:

1. *busca do bem comum*: é a definição etimológica (a partir do latim “*res publica*”), que vigia, por exemplo, no final da Idade Média e nos albores da Idade Moderna; podemos encontrá-la na obra de Montesquieu (NICOLET, 1994);
2. *espaço das virtudes públicas*: essa concepção celebrizou-se a partir das obras de Rousseau e também de Montesquieu, que a exemplificavam com Atenas e Esparta antigas (*idem*), mas também com Maquiavel (cf. BIGNOTTO, 2001) e a partir da qual desenvolveu-se uma tradição mais contemporânea de pensamento político, com Hannah Arendt à frente, em que se enfatiza a participação política direta dos cidadãos;
3. *regime oposto à monarquia, com separação entre Igreja e Estado*, em uma tradição francesa e estadunidense, surgida no Iluminismo e após as revoluções do século XVIII; foi teorizada por Condorcet, Augusto Comte (*idem*), pelos *Founding Fathers* dos EUA e inúmeros outros pensadores;
4. por fim, uma concepção que afirma a república como um *regime político caracterizado pela não-dominação*, isto é, pela ausência de governo arbitrário, realizado por meio da contestação pública, nos termos definidos pelo teórico irlandês Phillip Pettit (1997a; cf. também SILVA, 2007; SKINNER, 2007).

Diversas entre si, essas concepções podem ser mais ou menos combinadas umas com as outras, resultando em variados arranjos sociais e institucionais. Assumindo como pressuposto *ético* a concepção n. 1, deixaremos de lado a n. 2, para concentrarmo-nos nas relações entre as duas últimas<sup>16</sup>. A república definida em oposição à monarquia, a despeito da concepção vigente no início da Idade Moderna (como na obra de Montesquieu), é a forma por assim dizer mais tradicional de defini-la, surgida a partir da experiência histórica romana (cf. ROULAND, 1997) e reafirmada em diversas outras ocasiões em que se encerraram regimes monárquicos (reais ou

---

<sup>16</sup> Convém indicar o porquê de deixamos de lado a concepção n. 2: embora ela seja importante teórica e historicamente, no conjunto da presente discussão ela não terá papel ativo. É claro que a república laica, conforme discutiremos na seqüência, prevê cidadãos mais ou menos virtuosos, seja como cidadãos preocupados com o bem-estar coletivo, seja como simples particulares; entretanto, não abordaremos aqui especificamente as questões relativas à importância cívica das virtudes.

imperiais)<sup>17</sup>. Nesses regimes, salvo uma exceção ou outra (em particular, Cromwell), o Estado é laico de acordo com a variedade de princípio ou, em menos casos, de acordo com a variedade de compromisso. Nossa proposta é discutir essa modalidade de república – que, de qualquer forma, parece-nos a mais adequadamente chamada de “república” – a partir das idéias de Augusto Comte: para o fundador do Positivismo, na modernidade o governo deve ser republicano (*i. e.*, não monárquico) e com os poderes Temporal (*i. e.*, o Estado) e Espiritual (*i. e.*, as várias igrejas) separados: dessa forma, para Comte a laicidade assim estabelecida é a condição fundamental das liberdades públicas, ao mesmo tempo em que há um processo de secularização *sui generis*.

Antes de tratarmos das concepções comtianas de república e de laicidade, apresentaremos as idéias de Phillip Pettit a respeito de república. Ao definir a república como o regime – monárquico ou não-monárquico, tanto faz – em que a não-dominação é tanto um ideal quanto uma realidade e em que a contestação é um elemento do sistema político, Pettit elabora uma formulação que justifica a laicidade do Estado e que, portanto, é útil para nossa discussão, especialmente ao conferir um conteúdo substantivo permanente à república.

### *III.1. A república não-dominadora: a laicidade via Pettit*

Ao longo do século XX os principais ideais políticos foram a democracia, o socialismo, o comunismo e, felizmente derrotados até 1945, também os fascismos. Apenas nas últimas duas décadas é que tem havido uma recuperação mais sistemática da tradição republicana, especialmente nos países anglófonos (nos Estados Unidos e na Inglaterra principalmente), cujo principal traço é o apontado por Pettit: a república é um espaço em que as liberdades públicas são consagradas, no sentido específico de que os cidadãos não são dominados (como no sentido em que um escravo é dominado). Essa forma de definir a república é valiosa e rica de conseqüências; apesar disso, Pettit rejeita com clareza a vinculação ao antimonarquismo e/ou à laicidade: “I think that the republic is designed so as to be undominating – this is meant to be assured by its pursuing only the common good – and to promote the freedom as nondomination of its citizens in relation to one another and outside forces. *The only reason it is against kings is that kings were traditionally assumed to have near absolute power and to be forces of domination*”<sup>18</sup> (PETTIT, 2007; sem grifos no original).

---

<sup>17</sup> Podemos considerar os seguintes exemplos, que, sem dúvida, estão longe de esgotar a lista possível: Protetorado de Cromwell; I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup> e III<sup>a</sup> repúblicas francesas; repúblicas estadunidense, hispano-americanas, brasileira, turca, portuguesa, espanhola etc. Para uma apresentação historicamente ampla de repúblicas proclamadas ou constituídas em oposição a regimes monárquicos, cf. Everdell (2000).

<sup>18</sup> “Eu penso que a república é projetada para ser não-dominadora – isso deve ser assegurado por meio da busca apenas do bem comum – e para promover a liberdade como não-dominação de seus cidadãos de uns em relação aos outros e em relação a forças externas. *A única razão para ela ser contra reis é que*



Talvez por ser irlandês naturalizado australiano – ou seja, súdito da rainha Isabel II –, Pettit não percebe no antimonarquismo um traço essencial à república; se há algum antimonarquismo em sua teoria, ele é tão-somente instrumental, podendo ser sanado pelo instituto da monarquia constitucional, em que “o rei reina mas não governa”. Em outras palavras, a recuperação teórica atual do republicanismo desconsidera o elemento de laicidade tão caro à história de vários países; na verdade, como também indica uma autora que já citamos (Camil Ungureanu), há uma relativa ausência de preocupações do republicanismo com o relacionamento entre religião e Estado: “[...] the two majors figures of the current revival of republicanism (P. Pettit and Q. Skinner) are silent on this topic. *Generally speaking, the contemporary republican approach to religion remains underdeveloped*” (UNGUREANU, 2008, p. 426 n. 10; sem grifos no original)<sup>19</sup>. Apesar disso, o formato institucional e, por assim dizer, procedimental que a “república” de Pettit apresenta oferece elementos importantes para a compreensão de uma *república laica*.

Pettit define a república como o regime que promove a liberdade como *não-dominação*. Em que consiste isso? A melhor maneira de explicá-la, seguindo um exemplo recorrente na pena do próprio Pettit, é fazendo referência ao relacionamento entre um escravo e seu senhor. O senhor pode conferir grande autonomia de ação ao escravo – pode *interferir* pouco em seu comportamento –, mas o escravo estará sempre sujeito à vontade *arbitrária* do senhor, a qualquer instante, sem qualquer segurança nem controle. O que a liberdade republicana prevê é a não-dominação, isto é, a ausência dessa arbitrariedade, dessa insegurança (inclusivamente jurídica) no relacionamento entre o poder político e os cidadãos. Nesse aspecto está uma diferença crucial da liberdade republicana a respeito do liberalismo: este último deixa de lado a não-dominação, preocupando-se em evitar a interferência, de tal sorte que, para o liberalismo, alguém é livre se sua ação ou sua vontade é desimpedida, isto é, se não sofre interferências (PETTIT, 1997, p. 52-66).

O que está em questão aqui é o papel da lei: por definição sempre interferindo na vida dos cidadãos, os liberais consideram que a liberdade surge contra a lei, ou a despeito dela: quanto menos lei houver, menor a interferência sofrida e, portanto, maior a liberdade. Já o republicanismo considera que a liberdade surge com a lei, a partir dela, pois a lei regula o

---

*tradicionalmente se assume que os reis estão próximos de terem o poder absoluto e serem forças de dominação*”.

<sup>19</sup> “[...] As duas maiores figuras do presente renascimento do republicanismo (P. Pettit e Q. Sinner) são silenciosos a respeito desse tema. *Em termos gerais, a abordagem republicana contemporânea para a religião permanece subdesenvolvida*”. Parece claro Ungureanu desconsidera as reflexões francesas sobre republicanismo, indissolúvelmente ligadas à laicidade do Estado em uma tradição com mais de dois séculos; mas, considerando que ela não é simpática à laicidade “à francesa”, essa desconsideração não parece tão estranha.

exercício do poder, que deixa de ser arbitrário, conferindo segurança aos cidadãos (*idem*, p. 67-74). Dessa forma, a liberdade republicana prevê a interferência em sua não-dominação; entretanto, para Pettit essa interferência não é arbitrária, de tal sorte que a preocupação liberal de não-interferência está subentendida na da não-dominação.

A dominação pode ocorrer em dois âmbitos diferentes: entre agentes sociais entre si ou entre o Estado e a sociedade civil, ou, o que dá no mesmo, a dominação pode referir-se a um poder privado ou a um poder público: ele denomina cada uma dessas possibilidades, respectivamente, de *dominium* e *imperium*. A laicidade do Estado claramente se encontra no âmbito do *imperium*.

A fim de evitar o *imperium*, isto é, a arbitrariedade no uso do poder, Pettit (1999, cap. 6) propõe alguns mecanismos institucionais, que apenas citaremos:

- império da lei;
- dispersão do poder e
- medidas contrárias às maiorias.

Não há novidade nessas propostas nem o autor pretende ser original nelas; ele apenas justifica, extensamente, sua importância e sua aplicação para a não-dominação. O império da lei opõe-se ao império da vontade: de fato, a condição fundamental para que se evite o arbitrário do poder é sua previsibilidade jurídica e isso somente é possível por meio do império da lei, isto é, do Estado de Direito, com leis universais, de conhecimento e de entendimento público e discutidas antes de serem aplicadas. Da mesma forma, a dispersão do poder é afirmada como uma forma de evitar a concentração do poder e seu possível abuso; mais especificamente, Pettit recomenda o mecanismo dos *checks and balances*. Por fim, a respeito das medidas contrárias às maiorias: seguindo a inspiração de James Madison, elas devem-se à necessidade de evitar-se a tirania das maiorias (que podem exercer uma dominação, isto é, uma interferência arbitrária, tanto quanto o Estado, convertendo o *dominium* para o *imperium*). De qualquer forma, o autor é claro a respeito do efeito esperado pelo conjunto dessas medidas sobre o Estado: *elas destinam-se a dificultar a atividade estatal, não a facilitá-la*<sup>20</sup>.

O que importa é que as ações do Estado sejam passíveis de crítica – pública – e que essas críticas possam resultar em alterações no comportamento estatal. Essa possibilidade de crítica o autor chama de “disputabilidade”, em uma república “contestatória”, possuindo três condições:

- a “república deliberativa”: os grupos ou indivíduos têm que ter voz para exprimir suas opiniões. Essa expressão de opiniões deve ser dialogada com outros grupos e com o próprio Estado, fazendo uso de suas faculdades racionais;

---

<sup>20</sup> Como veremos, também nesse sentido o republicanismo de Pettit distancia-se do comtiano, pois este afirma a necessidade de um Estado ativo e atuante, ainda que submetido a controles sociais.

- a “república inclusiva”: o máximo possível de inclusão deve ser buscada, para que todas as vozes, todas as perspectivas sejam ouvidas e participem das deliberações;
- a “república responsável”: as deliberações terão espaço em locais e em âmbitos que devem ser sensíveis aos acordos e aos consensos a que os grupos chegarem. *A contrario*, não faria sentido os grupos sociais reunirem-se, discutirem suas perspectivas e não haver alterações no comportamento do Estado.

Para a presente discussão, as propostas de Pettit são interessantes ao buscarem evitar institucional e socialmente o *imperium* e, como indicamos, também a transformação do *dominium* em *imperium*. O que Pettit propõe é uma forma de liberdade negativa (PETTIT, 1998, p. 84), embora diferente daquela dos liberais, pois, como vimos, a não-arbitrariedade é mais ampla e mais exigente que a não-interferência; nesse sentido, o republicanismo de Pettit não se propõe a criar *positivamente* um espaço de liberdade como a república laica “à francesa” de Catherine Kintzler. Ainda assim, parece claro que os mecanismos institucionais e sociais de Pettit são um recurso poderoso para a laicidade do Estado, especialmente no que se refere às ações negativas da laicidade, isto é, de vedação de interferência das religiões no Estado e vice-versa. Pode-se considerar mesmo que a violação ou a ausência da laicidade do Estado, isto é, a profissão de uma determinada fé pelo Estado consiste na passagem da dominação privada para a pública, ou seja, do *dominium* para o *imperium*. Além disso, considerando a seqüência teórica proposta por Kintzler, que vai de Locke a Condorcet, passando por Bayle, os modelos da tolerância (restrita e ampliada) consistem em duas formas de *imperium*, que são suspensas no modelo da laicidade, o qual, por sua vez, estabelece o republicanismo de Pettit em termos religiosos.

### III.2. A república laica: Comte e a separação dos dois poderes

Para tratar de república e de laicidade, expusemos alguns modelos teóricos e históricos até agora, adotando como modelares respectivamente as idéias de Phillip Pettit e Catherine Kintzler: é na obra de um terceiro pensador que, parece-nos, há a melhor união dos modelos anteriores, em um regime necessariamente republicano e laico, seguindo em grandes linhas as idéias anteriores; esse pensador é Augusto Comte. Para Comte, república e laicidade andam de mãos dadas; tratar de uma desconsiderando a outra não faz sentido. Para compreender a sua proposta, é necessário adotar uma perspectiva ao mesmo tempo histórica e teórica.

Comte distingue dois elementos no governo da sociedade: os poderes Temporal e Espiritual. O que há de específico em cada um, e que fundamenta sua ação, é o âmbito em que operam: referindo-se diretamente a Hobbes, Augusto Comte afirma que o fundamento do poder Temporal é a força; já o poder Espiritual age por meio do aconselhamento, das idéias e dos

valores. Assim, enquanto um modifica os atos, o outro muda as vontades (COMTE, 1890, v. II, cap. V)<sup>21</sup>.

Historicamente, a regra foi a confusão entre esses dois poderes, com a prevalência ora de um, ora de outro: na teocracia inicial – Comte pensa na Índia bramânica, no Egito dos faraós e no mosaísmo – o poder Espiritual, representado pelos sacerdotes, detinha o governo da sociedade, cujo caráter era todavia estático; já na Grécia e em Roma, eram os guerreiros, isto é, os chefes da guerra que detinham o controle sobre os sacerdotes (quando eles mesmos não eram membros dos colégios sacerdotais). No período final Idade Média – que Comte estabelece entre os séculos X e XIII – vigeu um regime de separação entre os dois poderes, caracterizado pela oposição entre os governantes “universais”: o imperador e o papa. Devido à natureza dessa sociedade, isto é, tanto do feudalismo quanto do catolicismo, essa separação era frágil e precária e resultou que um poder neutralizou o outro, conduzindo ao fortalecimento dos reis e ao surgimento do galicanismo e das várias igrejas nacionais.

Na modernidade, esses poderes continuaram degradando-se, ao mesmo tempo que surgiam forças sociais novas: enquanto o *Ancien Régime*, militarista e teológico, mostrava-se cada vez mais fraco, uma sociedade industrial (cuja deontologia é pacifista) e positiva (isto é, cuja compreensão do mundo e da sociedade baseia-se na ciência) organizava-se. Nesse dupla marcha, de decomposição e recomposição, a Revolução Francesa foi um divisor de águas, indicando tanto a decadência do antigo sistema quanto a afirmação do novo (COMTE, 1972).

O novo sistema social, por sua própria natureza, caracteriza-se pela separação dos dois poderes: de um lado, o poder Temporal cabe aos chefes industriais; de outro lado, o poder Espiritual cabe a uma corporação filosófica instruída nas várias ciências (Naturais e especialmente nas Humanas), nas belas-artes, na história humana e na moral. Ao mesmo tempo em que um governo que é institucionalmente separado do poder Espiritual é republicano, a república nessa sociedade constitui-se por outra via, a da legitimação. A famosa “lei dos três estados”<sup>22</sup> é, sem dúvida, um princípio epistemológico, mas indica também formas de legitimação política; dessa forma, enquanto há legitimações teológicas (o direito divino) e metafísicas (o direito natural e a soberania popular), há também legitimações positivas (da

---

<sup>21</sup> Ao tratar do poder Temporal, Comte indica o seguinte. A partir do conjunto da obra de Aristóteles, é possível afirmar que a sociedade consiste na “separação dos ofícios e na convergência dos esforços”: enquanto a “separação dos ofícios” consiste na divisão do trabalho, em que a tendência é cada vez maior especialização, a “convergência dos esforços” é obtida por meio de uma perspectiva geral, que dá uma orientação geral à sociedade e ao mesmo tempo reprime as tendências exageradamente centrífugas. Embora essa polarização ocorra também a respeito do poder Espiritual, no caso do poder Temporal ela dá origem à dualidade entre o Estado e a sociedade civil (a expressão é literal), que são os elementos básicos de qualquer teoria política. Nesse quadro, a ação dos indivíduos deve caracterizar-se ao mesmo tempo pela independência e pelo concurso, ambos voluntários e livres: a república deve garantir essas condições.

<sup>22</sup> De acordo com a qual as concepções humanas passam por três fases sucessivas: teológica, metafísica e positiva (cf. COMTE, 1934, p. 479).

“sociocracia”). Enquanto a teologia liga-se às monarquias e a metafísica, à “democracia”<sup>23</sup>, a positividade tem como regime político a “república sociocrática”.

Pois bem: a república sociocrática define-se pelas seguintes características, a partir da marcha empírica (isto é, histórica) do republicanismo francês:

1. “o governo deve ser republicano e não monárquico;
2. a república deve ser social e não política;
3. a república social deve ser ditatorial e não parlamentar;
4. a república ditatorial deve ser temporal e não espiritual, com uma inteira liberdade de expressão e mesmo de discussão;
5. estabelecimento decisivo do triunvirato sistemático que caracteriza a ditadura temporal” (COMTE, 1890, v. III, p. XLI).

Esses cinco elementos constituem uma progressão do republicanismo que Comte assinalava próprio à França, mas que pode ser estendido para o republicanismo em geral; cada uma das características, como é fácil de perceber, incorpora novos elementos à medida que avança, de tal sorte que a constituição desse republicanismo é cada vez melhor caracterizado teoricamente, *pari passu* os episódios políticos franceses. Duas observações explicativas a respeito desses elementos, antes de passarmos adiante.

- 1) Como foram resultantes da experiência histórica específica da França, Comte indicou datas para cada um dos elementos, a partir de crises políticas específicas: fevereiro de 1848 (república e não monarquia), junho de 1848 (república social e não política), república ditatorial e não parlamentar (dezembro de 1851); as duas últimas características ele previa que ocorreriam em breve (considerando que essas observações foram escritas em junho de 1852) (*ibidem*)<sup>24</sup>.
- 2) Mais importante, o conteúdo da república “ditatorial” tem que ser bem circunscrito, a fim de evitar confusões. Como o próprio elemento 3 indicam, a “ditadura”, para Comte, não tem o sentido de “tirania”, mas de governo pessoal e centralizado, em oposição à dispersão política característica das assembléias e, em particular, do parlamentarismo. Assim, por exemplo, Comte distingue “ditaduras progressistas” ou “liberais” (no sentido de defensoras das liberdades públicas) (os governos de Trajano, na Roma antiga, e de Danton, na Revolução

---

<sup>23</sup> Convém explicitar: a palavra “democracia” para Comte não se refere ao sistema de liberdades que prestigiamos atualmente, mas sim à aplicação das idéias políticas de Rousseau, corporificadas no governo de Robespierre em 1794.

<sup>24</sup> Duas exposições sobre as crises políticas da II República francesa (1848-1851) podem ser lidas em Fasel (1974) e em Agulhon (1991); as avaliações de Comte sobre a atuação de Napoleão III podem ser lidas em Comte (1890, v. III, Préface).

Francesa) de “ditaduras retrógradas” ou “opressivas” (a segunda metade do reinado de Luís XIV ou o I Império francês, com Napoleão Bonaparte)<sup>25</sup>.

Os conteúdos 4 e 5 acima deixam claro o caráter laico que a república deve institucionalmente assumir: ela não pode ser espiritual, ou seja, opinativa: não compete ao governo professar crenças, mas deve apenas e tão-somente se limitar à manutenção da ordem pública<sup>26</sup>. Além disso, o governo deve permitir totalmente a liberdade de pensamento e de expressão, cabendo-lhe evitar as manifestações violentas e, por mais desvairadas que possam ser (ou parecer) as opiniões expostas, em termos de vigilância das idéias cabe apenas a proibição sistemática do anonimato (*idem*, p. XLVI), a fim de garantir a total responsabilidade pessoal dos cidadãos por suas opiniões.

Deixando de lado o caráter social e de estímulo econômico que a república deve ter, o seu aspecto mais importante é a separação entre os dois poderes, isto é, entre o Temporal e o Espiritual. Esse caráter perpassa toda a obra de Comte, em particular dos escritos de plena maturidade, escritos de meados dos anos 1840 até a morte de Comte, em 1857. Assim, por exemplo, o volume III do *Système de politique positive*, escrito em 1853 e dedicado à Dinâmica Social, isto é, à evolução histórica das sociedades humanas, trata cada uma das sociedades em termos de relações entre os dois poderes, indicando em particular que à maneira teológica de encarar a realidade, em virtude de seu absolutismo filosófico, corresponde a confusão entre os dois poderes, o mesmo ocorrendo a respeito da metafísica (cf. LACERDA, 2009c); já a forma positiva de encarar a realidade, em face de seu relativismo, exige a separação dos dois poderes, além de que sua legitimação humanista conduz à república.

No volume II da *Politique*, dedicado à Estática Social, Comte trata dos elementos comuns a todas as sociedades, considerando uma situação-limite, de caráter idealtípico, chamada de “era normal” e que corresponde ao máximo desenvolvimento das forças humanas, reguladas para manterem-se pacíficas e harmônicas entre si. Considerando essa idéia, determina três graus gerais da associação humana, correspondendo a cada um deles um vínculo, isto é, um fundamento específico: a *família*, baseada nos sentimentos; a *pátria*, baseada na divisão do trabalho, e a *igreja*, baseada nas crenças. Esses três graus implicam também a ampliação dos vínculos, ao mesmo tempo que seu enfraquecimento: assim, por exemplo, a igreja, que se baseia

---

<sup>25</sup> Na seqüência da exposição outros elementos da “ditadura” proposta por A. Comte ficarão mais claros. Por ora, convém lembrar com Bobbio (1997, p. 223) que a palavra “ditadura” possuía até o século XIX um sentido positivo e que foi apenas no século XX, com as experiências do nazismo e do comunismo que a “ditadura” assumiu um sentido negativo, próximo ao de autoritarismo ou de despotismo. Para uma discussão pormenorizada do conceito de “ditadura republicana”, esclarecendo o que comentamos, cf. Lacerda Neto (2003); sobre as peculiaridades lingüísticas e estilísticas de Comte, cf. Torres (1997).

<sup>26</sup> Secundariamente, o governo deve estimular a economia e permitir a “incorporação social do proletariado” (COMTE, 1890, v. III, p. XXIX-XLVII; cf. também LACERDA, 2009b).

na comunidade de valores e crenças, é a associação humana mais ampla possível, abarcando virtualmente toda a humanidade, embora seja apenas intelectual; a família, por outro lado, é o vínculo mais estreito e o mais forte, baseado nos sentimentos (entre os quais, na classificação comtiana, incluem-se por óbvio as necessidades nutritivas e sexuais).

O vínculo intermediário é o que pode ser chamado propriamente de “sociedade” e baseia-se na divisão do trabalho; embora essa divisão inclua também aspectos “espirituais” (intelectuais e afetivos), em termos gerais ela é material. Conforme indicamos em outro trabalho (LACERDA, 2004), há uma duplicidade na formulação comtiana: por um lado, as pátrias e, por outro lado, o poder Temporal. Se considerarmos a expressão “Estado-nação”, com fins *heurísticos* podemos estabelecer uma correspondência: o poder Temporal corresponde ao “Estado” e a pátria, à “nação”. A pátria é constituída pelas classes sociais – que Comte distingue em termos de “riqueza dispersa” (o proletariado) e de “riqueza concentrada” (o patriciado, ou o que chamaríamos *grosso modo* de burguesia) –, que em sua dinâmica própria são particularistas e tendem ao isolamento, perdendo a visão e o sentimento de conjunto: para coordenar os esforços coletivos, evitar os conflitos (físicos) e manter uma certa visão de conjunto social, atua o poder Temporal. Em contrapartida a este último, o poder Espiritual é o responsável pela educação, ou seja, pelas idéias e pelos valores, de tal sorte que a perspectiva de conjunto é fornecida propriamente por ele (isto é, pelo poder Espiritual).

A relação que se estabelece entre os dois poderes comtianos é o de colaboração autônoma ou, talvez, de independência harmônica: não há entre eles um vínculo institucional como entre os poderes de Montesquieu, mas uma divisão de tarefas e uma coincidência parcial de funções. Enquanto o poder Temporal zela pela ordem material, o poder Espiritual trata da educação e dos valores; além disso, cada qual em seu respectivo domínio cuida da visão de conjunto, isto é, de estimular o altruísmo e de coibir o egoísmo. Convém notar que, tratando dos valores e das idéias, fora do âmbito do Estado, o poder Espiritual representa a sociedade civil e, assim, constitui a opinião pública<sup>27</sup>, de tal sorte que a ele cabe a legitimação do Estado: para que cada um cumpra suas funções adequadamente e que *para que não se degradem moral e socialmente, devem permanecer separados*.

Embora a separação entre os dois poderes pareça (bem) estabelecida, há uma questão que permanece em aberto. A maior amplitude do poder Espiritual – que tende à universalidade – e seu fundamento intelectual conferem maior dignidade a esse poder, a esse vínculo, que ao poder Temporal, que é mais restrito e cujo fundamento é mais grosseiro (a existência material). Assim, seria possível afirmar que – usemos a terminologia atual, para tratar diretamente do problema – o

---

<sup>27</sup> Essas expressões, tão populares atualmente, são utilizadas pelo próprio Comte (cf., por exemplo, COMTE, 1899, cap. 1). Nesse sentido, Pickering (2007) fala em afirmação comtiana da “esfera pública” (ao contrário da sua decadência, conforme Habermas).

Estado deve submeter-se à igreja, embora eles permaneçam separados? Seria a Igreja um representante melhor do ser humano, da vontade coletiva, que o Estado? Embora essas questões pareçam ingênuas – pois a Teoria Política, ao usualmente tratar apenas do poder Temporal, na terminologia comtiana, toma por assentada a sua prevalência em relação ao poder Espiritual –, elas *não* são, pois a crítica à laicidade do Estado assenta-se precisamente na afirmação da dignidade do poder Espiritual face ao Temporal e em sua maior capacidade de representar o gênero humano como um todo.

A resposta de Comte para as questões acima é direta e clara; na verdade, ao iniciar a discussão sobre a atuação social do poder Espiritual (COMTE, 1890, v. II, cap. VI), ele responde essa pergunta a título de precaução teórica, a fim de evitar desvios e problemas. A resposta é *negativa*: não é o Estado que tem que se submeter à Igreja, mas o contrário. Para justificar sua resposta, ele apela para um princípio ao mesmo tempo teórico e epistemológico, segundo o qual os fenômenos mais nobres subordinam-se aos mais grosseiros – o que, por outro lado, equivale a afirmar que os fenômenos mais nobres modificam os mais grosseiros, mas não os determinam. Da mesma forma como a moralidade humana (aí incluídos os valores e as idéias) submete-se às condições sociais, estas às condições vitais e estas, por fim, às condições cosmológicas, o poder Espiritual deve submeter-se ao Temporal; mas, inversamente, assim como a moralidade humana modifica a sociedade, que modifica a vitalidade, que modifica as condições cosmológicas, o poder Espiritual modifica o Temporal (COMTE, 1890, v. II, p. 341-343): “modificar”, nesse caso, tem o sentido de orientar a conduta, sugerir e corrigir rumos e inspirar os bons sentimentos. Aliás, sugere Comte, a preponderância (da) política é confirmada mesmo pelo uso universal da palavra “cidadão” para indicar o membro de uma sociedade qualquer (*idem*, p. 342). Devido à sua importância, convém citar a passagem decisiva: “La religion positive, en vertu de sa pleine réalité, décide irrévocablement la prépondérance de l’État [...]. [...] La société religieuse est surtout destinée à consolider et développer la société civile, comme celle-ci envers la société domestique”<sup>28</sup> (*ibidem*).

#### IV. COMENTÁRIOS FINAIS

A vinculação entre republicanismo e laicidade é, do nosso ponto de vista, uma das mais importantes conquistas que o pensamento político ocidental já produziu; esse vínculo, sem dúvida, não se realiza sem alguns pressupostos filosóficos de fundo, entre os quais a afirmação do humanismo, no sentido de afastamento das preocupações teológicas e metafísicas e de realização do ser humano. São essas concepções que justificam a república como um regime político que se define em oposição à monarquia, por um lado, e que, por outro lado, rejeita a

---

<sup>28</sup> “A religião positiva [*i. e.*, o Positivismo], em virtude de sua plena realidade, decide irrevogavelmente a preponderância do Estado [...]. [...] A sociedade religiosa é sobretudo destinada a consolidar e a desenvolver a sociedade civil, como esta em relação à sociedade doméstica”.



vinculação entre o Estado e as diversas igrejas – com a consequência de que o Estado não possui doutrina oficial, ou melhor, o Estado não professa nenhuma fé. Por outro lado, a separação entre a Igreja e o Estado é o fundamento lógico e teórico que permite que a república entendida no sentido de Pettit – como espaço de não-dominação – seja possível; na verdade, apenas em um regime político que não professe nenhuma fé é plenamente possível a contestação pública das políticas governamentais quando elas criam o *imperium*.

Como vimos, um autor que conjugou esses diversos elementos foi o filósofo francês Comte, cuja preocupação era elaborar uma fundamentação teórica para instituições sociais adequadamente a uma era pacífica e humanista, afastando-as de empirismos políticos e teóricos. Assim, como indicaram Lins (1967) e Alonso (2002) para o caso brasileiro e Nicolet (1985; 1994) para o caso francês, a influência das idéias comtianas foi decisiva para a proclamação da república com o Estado separado da(s) igreja(s) e com as mais diversas liberdades – a começar pelas de pensamento, de expressão e de associação –, a justo título percebidas como fundantes de todas as demais.

Há outro aspecto importante a respeito da república laica: em termos sociais, de sua sociedade civil, ela deve ser tolerante, não-sectária. A virtude política moderna por excelência é a tolerância: é ela que nos permite aceitarmos as diferenças de opinião, dos estilos de vida e até mesmo dos padrões de vida sem que essas diferenças resultem em violências generalizadas, possivelmente fratricidas e certamente com vistas ao extermínio de um ou mais grupos sociais. Pois bem: o mesmo Augusto Comte que recomendava a república laica fornecia uma base lógica para a virtude política chamada “tolerância”: era o seu “espírito positivo”, tão frequentemente confundido com o mero cientificismo. Conforme o próprio Comte (1899, p. 25) indicava, a palavra “positivo” no Positivismo possui sete acepções: real, útil, preciso, certo, relativo, orgânico e simpático. Não interessa neste momento o significado de cada uma dessas acepções<sup>29</sup>, mas apenas de duas: “relativo” e “simpático”. O conceito de “simpático”, para Comte, tem um significado marcadamente afetivo, mas a que se soma uma preocupação também intelectual: é a preocupação em reconhecer-se no outro, em perceber-se no outro; até certo ponto é a empatia, mas também as simples solidariedade e boa vontade. O “relativo” tem um significado marcadamente mais filosófico, opondo-se ao absoluto, isto é, às preocupações absolutas; ele tem um sentido epistemológico, de acordo com o qual todas as elaborações humanas são relativas ao ser humano, e um sentido por assim dizer temporal: essas mesmas elaborações humanas são necessariamente temporárias, finitas – o que equivale a dizer que são históricas. A conclusão que se tira disso não é a precariedade (no sentido de falhas) das instituições humanas, mas o fato de

---

<sup>29</sup> Para uma explicação pormenorizada dos sentidos da palavra “positivo”, pode-se consultar, além do próprio Comte, os textos de Bastide (1990) e Tiski (2007).

serem sempre passíveis de discussão e abertas à revisão dos fundamentos<sup>30</sup>. Dessa forma, as instituições, assumindo um caráter positivo, tornam-se menos arbitrárias – afinal, elas devem ser justificadas por sua realidade e sua utilidade humana –; os costumes tornam-se mais moderados, pois entre os indivíduos considera-se que as diferenças de opinião não são questões pessoais, isto é, de ofensas pessoais, nem, por outro lado, as opiniões socialmente divergentes não são percebidas como moral ou socialmente prejudiciais.

Finalmente, há dois elementos mais propriamente sociológicos que não podem ser deixados de lado: como argumentou já no século XVIII Robert Ferguson, existe uma sociedade civil com vida intelectual, social e política autônoma em relação ao Estado e às diversas igrejas: a existência dessa “sociedade civil” é necessária para que nem o Estado nem as igrejas assumam posições opressivas. A outra condição é a “sociedade industrial”, afirmada desde o início do século XIX por vários pensadores, entre os quais, novamente, Comte: a sociedade industrial é aquela dedicada à vida pacífica, à produção de objetos para o consumo dos cidadãos; a ciência é o conhecimento e a fonte de legitimidade dessa sociedade, que busca satisfazer as necessidades humanas.

Chegamos ao final deste ensaio fazendo uma profissão de fé: uma república deve ser, necessariamente, laica. Phillip Pettit considera que uma república deve caracterizar-se por sua capacidade de garantir aos cidadãos a não-dominação, ou seja, uma liberdade em que o Estado exerce um domínio não-arbitrário; para Pettit, a melhor maneira de realizar essa liberdade como não-dominação é por meio da república “contestatória”, isto é, da efetiva capacidade que têm os cidadãos de contestarem decisões e medidas tomadas pelo Estado mas por eles consideradas dominadoras.

Concordamos com esse argumento, mas parece-nos que ele somente pode realizar-se em uma república laica. Em primeiro lugar, essa república laica definir-se-ia como se define de maneira usual, isto é, pela república em oposição à monarquia – traço que Pettit considera secundário –; em segundo lugar, a separação entre o Estado e as diversas igrejas teria como fundamento uma série de valores socialmente compartilhados. Dissemos “teria”, mas a verdade é que muitos desses valores já são compartilhados: respeito às diferenças, pluralismo social, moderação dos costumes, secularização etc.

---

<sup>30</sup> É importante notar que se deve conjugar as formulações de Pettit (1999), que advoga o caráter contestatório da república, no sentido de que os cidadãos podem sempre contestar as ações do Estado, com a observação comtiana (COMTE, 1899), de que os fundamentos políticos positivos são *passíveis* de revisão – o que está longe de equivaler a “sujeito a contínua e constante revisão” (o que equivaleria à instabilidade institucional).

Apesar dos avanços sociais, há muito para avançarmos; além disso, é no dia-a-dia que devemos garantir os avanços já conquistados. Que a vinculação entre república e laicismo seja, mais que uma teoria, um projeto!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGULHON, M.** 1991. *1848. O aprendizado da República*. São Paulo: Paz e Terra.
- ALONSO, A.** 2002. *Idéias em movimento. A geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra.
- BARBIER, M.** 2005. *Por uma definição de laicidade francesa*. Disponível em: <http://www.libertadeslaicas.org.mx>. Acesso em: 15.set.2009.
- BASTIDE, P.-A.** 1990. A grande iniciação do proletariado. In: COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: M. Fontes.
- BERLIN, I.** 2002. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. & HAUSHEER, R. (orgs.). *Isaiah Berlin: estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BIGNOTTO, N.** 2001. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG.
- BOBBIO, N.** 1997. *Estado, gobierno y sociedad*. Por una teoría general de la política. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica.
- BOISSIEU, L.** 2008. *Laïcité “positive”*. Disponível em: <http://politique.hautetfort.com/archive/2008/01/16/laicite-positive.html>. Acesso em: 15.dez.2008.
- CARNEIRO, D.** 1940. *Civilização católico-feudal*. São Paulo: Athena.
- COMTE, A.** 1890. *Système de politique positive ou traité de Sociologie instituant la Religion de l’Humanité*. 3<sup>ème</sup> ed. 4 v. Paris: Larousse.
- \_\_\_\_\_. 1899. *Apelos aos conservadores*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil.
- \_\_\_\_\_. 1934. *Catecismo positivista ou sumária exposição da Religião da Humanidade*. 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brasil.
- \_\_\_\_\_. 1972. Terceiro opúsculo (maio de 1822): Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade. In: \_\_\_\_\_. *Opúsculos de filosofia social*. São Paulo: USP.
- CONDORCET.** 2008. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. São Paulo: Unesp.
- CUNHA, L. A.** 2009. A educação na *Concordata* Brasil-Vaticano. *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 30, n. 106, p. 263-280, jan.-abr.
- EVERDELL, W. R.** 2000. *The End of Kings. A History of Republics and Republicans*. 2<sup>nd</sup> ed. Chicago: University of Chicago.
- FASEL, G.** 1974. The Wrong Revolution: French Republicanism in 1848. *French Historical Studies*, v. 8, n. 4, p. 654-677, Autumn.
- FONTES, P. G. G.** 2009. Véu islâmico, laicidade e liberdade religiosa. *Folha de S. Paulo*, 15.set., p. A-3.
- KINTZLER, C.** 2007a. *La laïcité face au communautarisme et à l’ultra-laïcisme*. Disponível em: <http://www.mezetulle.net/article-13078343.html>. Acesso em: 15.set.2009.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *Laïcité et référence religieuse dans les textes constitutifs d’une association politique*. Disponível em: <http://www.mezetulle.net/article-14303552.html>. Acesso em: 15.set.2009.

- \_\_\_\_\_. 2008a. *Qu'est-ce que la laïcité ?* 2<sup>e</sup> ed. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. 2008b. *Les religions sont-elles d'intérêt public?* Le sophisme du terrain de rugby. Disponível em: <http://www.mezetulle.net/article-17175243.html>. Acesso em: 15.set.2009.
- \_\_\_\_\_. 2008c. *Laïcité: Sarkozy franchit la ligne rouge.* Disponível em: <http://www.mezetulle.net/article-16035588.html>. Acesso em: 15.set.2009.
- \_\_\_\_\_. 2008d. *Qu'est-ce qu'une laïcité négative?* La laïcité demande aux religions d'être positives. Réponse au discours de Nicolas Sarkozy recevant Benoît XVI le 12 sept 08. Disponível em: <http://www.mezetulle.net/article-23196913.html>. Acesso em: 15.set.2009.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Questions fréquentes sur la laïcité.* Disponível em: <http://www.mezetulle.net/article-28976423.html>. Obtido em: 13.mar.2009.
- KRITSCH, R.** 2002. *Soberania – a construção de um conceito.* São Paulo: Humanitas.
- LACERDA, G. B.** 2004. Elementos estáticos da teoria política de Augusto Comte: as pátrias e o poder Temporal. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 23, p. 63-78, nov.
- \_\_\_\_\_. 2009a. *“Laicidade positiva”.* Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/01/laicidade-positiva.html>. Acesso em: 14.ago.2009.
- \_\_\_\_\_. 2009b. *As críticas de Augusto Comte à Economia Política.* Artigo apresentado no I Seminário Nacional de Sociologia Econômica, realizado em Florianópolis, entre 19 e 22 de maio de 2009. Digit.
- \_\_\_\_\_. 2009c. *Aforismas sociológicos III.* Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/09/aforismas-sociologicos-iii.html>. Acesso em: 19.set.2009.
- LACERDA NETO, A. V.** 2003. *A república positivista.* Teoria e ação no pensamento político de Augusto Comte. 3<sup>a</sup> ed. Curitiba: Juruá.
- LINS, I.** 1967. *História do Positivismo no Brasil.* Col. “Brasiliiana”, v. 322. Rio de Janeiro: Nacional.
- LOREA, R. A. (org.).** 2008. *Em defesa das liberdades laicas.* Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- NICOLET, C.** 1985. Jules Ferry et la tradition positiviste. In: FURET, F. (org.). *Jules Ferry, fondateur de la République.* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- \_\_\_\_\_. 1994. *L'idée républicaine en France (1789-1924).* 2<sup>e</sup> ed. Paris: Gallimard.
- PETTIT, P.** 1997. Freedom with Honor: A Republican Ideal. *Social Research*, New York, v. 64, n. 1, p. 52-76, Spring.
- \_\_\_\_\_. 1998. Reworking Sandel's Republicanism. *The Journal of Philosophy*, v. 95, n. 2, p. 73-96, Feb.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Republicanism.* Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Resposta.* Mensagem eletrônica enviada a Gustavo Biscaia de Lacerda em 24.jun.
- PICKERING, M.** 2007. Augusto Comte e a esfera pública de Habermas. In: TRINDADE, H. (org.). *O Positivismo.* Teoria e prática. 3<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: UFRS.
- PIERUCCI, A. F.** 1998. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, jun.

- RANQUETAT JÚNIOR**, C. A. 2008. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Tempo da Ciência*, v. 15, n. 30, p. 59-72, 2º semestre.
- ROULAND**, N. 1997. *Roma, democracia impossível?* Os agentes do poder na urbe romana. Brasília: UNB.
- SARKOZY**, N. 2007. *Allocution de M. le Président de la République dans la salle de la signature du Palais du Latran.* Disponível em: [http://www.elysee.fr/download/?mode=press&filename=Allocution\\_Latran\\_20122007.pdf](http://www.elysee.fr/download/?mode=press&filename=Allocution_Latran_20122007.pdf). Acesso em: 17.set.2009.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Discours de Nicolas Sarkozy a Ryad le 14 janvier.* Disponível em: <http://www.france-catholique.fr/Discours-de-Nicolas-Sarkozy-a-Ryad.html>. Acesso em: 17.set.2009.
- SCHWARTZMAN**, H. 2009. Crucifixos na berlinda. *Folha Online*, 13.ago. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/pensata/helioschwartzman/ult510u608704.shtml>. Acesso em: 14.ago.2009.
- SILVA**, R. 2008. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, São Paulo, n. 74, p. 151-194.
- TISKI**, S. 2007. *As sete acepções de “positivo” e a sua relação com a educação em Comte.* Londrina: digit.
- TORRES**, A. 1997. *O léxico de Augusto Comte.* Criptografia e filosofia. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- UNGUREANU**, C. 2008. The Contested Relation between Democracy and Religion. *European Journal of Political Theory*, London, v. 7, n. 4, p. 405-429.