

4. Límites éticos del discurso de la laicidad

Por: Dilson Cavalcanti Batista Neto¹

Traducido por: Cynthia Oleynick

Resumen

El creciente pluralismo religioso y sus exigencias requieren que el Estado adopte una postura sobre diversos temas polémicos y controvertidos. Otra exigencia contemporánea es que la ley ofrezca respuestas justas que superen la mera legalidad. En este contexto, el presente artículo pretende acercar los principios éticos que deben involucrar el discurso jurídico sobre la laicidad, dentro y fuera de los procedimientos judiciales. Propone tres principios, dos que deben observarse en los procesos judiciales (verificación de las creencias fundamentales y el deber de traducción) y uno referido a la posición del Estado en la esfera pública (prevención contra el *argumentum ad hominem*). Por último, apunta a un modelo secular inclusivo como la forma ideal para que el Estado se posicione firmemente de cara a los tiempos del pluralismo religioso, por un lado, y del aumento en los procedimientos legales justos, por el otro.

Abstract

The growing religious pluralism and its demands require the state's stance on various contentious and controversial issues. Another contemporary requirement is that the law has to bring fair responses that overcome the simple legality. In this context, the present article aims to bring ethical principles that should involve the legal discourse on secularism, within and out of court proceedings. It proposes three principles, two to be observed in lawsuits (verification of the fundamental beliefs and translation duty) and in a position of the State in the public sphere (caution against *ad hominem argumentum*). Finally, it points to an inclusive secular model as the ideal form of the state to stand strong in the face of religious pluralism times, on the one hand, and increased by fair legal proceedings, on the other.

1 Artículo original: Dilson Cavalcanti Batista Neto, "Límites éticos do discurso da Laicidade", en *Ensaio em Estado, Cultura e Religiao*, Josias Jacintho Bittencourt y Lélío Maximino Lellis (organizadores), vol. 1, 61-91 (Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2013).

Consideraciones iniciales

Cuestiones como la presencia de crucifijos en los tribunales, la exención tributaria de las iglesias, la educación religiosa en las escuelas públicas, la protección a los días feriados y templos, son temas recurrentes en un contexto en el cual hubo casi una duplicación entre 1991 y 2000, tanto de la población evangélica, cuanto de los que se dicen “sin religión”.² Este hecho se refleja en la organización de los religiosos, y también del grupo de los “sin religión”, conocidos como nuevos ateos. Los evangélicos ganan notoriedad tanto en la vida política, cuanto en el sensible aumento de la transmisión mediática de sus creencias. A su vez, los nuevos ateos formaron un movimiento mediante asociaciones civiles que tienen por objetivo representarlos en una sociedad en la cual son minoría, y en el campo jurídico, para difundir su concepción de laicidad.

Las disputas, de esta forma, no ocurren sólo entre religiosos por el aumento del número de miembros, sino entre cosmovisiones religiosas y no religiosas, que instan el Estado a manifestarse sobre temas hasta entonces consolidados en la sociedad, porque están ligados a una matriz históricamente cristiana como el matrimonio, el aborto, etc. Como si esto no fuera suficiente, hay además controversias que surgen en el ámbito de la libertad religiosa, como la prohibición de las transfusiones de sangre por los Testigos de Jehová, la observancia del día religioso, el sacrificio de animales, que se deciden de acuerdo con la visión que el funcionario público tiene del concepto de laicidad.

Aliado a tal contexto, el *ethos* que sirve de pilar del control social, se encuentra pulverizado al punto que cada grupo –y hasta incluso cada individuo– sustenta su propia moral, orientación política, sexual y religiosa. El pluralismo y la secularización de Occidente conllevaron el derecho de asumir el papel antes ocupado por el *ethos* como base de la sociedad pre-moderna. A pesar de no existir ya una sola religión, una sola moral, existe solo un Derecho para todos. Por lo tanto, es en el campo del Derecho que las agrupaciones sociales discuten cuestiones éticas y morales, pues el *Derecho es el ambiente ético común* de la sociedad occidental contemporánea.

2 *Tendencias demográficas: Uma análise da população com base nos resultados dos censos demográficos de 1940 e 2000* (Rio de Janeiro: IBGE, 2007), 554. Hasta 1991, los datos fueron extraídos del: “Anuário Estatístico do Brasil” (Rio de Janeiro: IBGE, 1994).

Frente a este desafío, una tendencia de estudio en el campo del Derecho o en el campo de la zetéica sería, naturalmente, el de la discusión sobre la posibilidad de respuestas correctas sobre los *hard cases* (casos difíciles) presentados. En contraposición, el presente trabajo persigue una tarea más urgente y previa a cualquier decisión: los límites éticos que implican (o deberían implicar) el debate sobre la laicidad. Es decir, incluso antes de posicionarse, el funcionario responsable por la decisión judicial, o la construcción del texto legal, debe poseer una carga mínima histórica-cultural y antropológica que involucre la laicidad.

Entonces, debe quedar claro que el presente estudio no tiene como objetivo principal la solución de ninguno de los dos casos antes mencionados, sino ofrecer una crítica del tratamiento sobre tales cuestiones en las que se utiliza un formalismo jurídico, un discurso autorreferencial que tiende a ocultar las condiciones de su producción o sirve como estrategia para imponer irrazonablemente una cosmovisión sobre las demás.

Se trata, por lo tanto, de una reflexión ética del discurso jurídico de laicidad por dos razones. En primer lugar, el contenido de la norma constitucional de laicidad no se obtiene solamente a través del derecho formal, de las declaraciones de los derechos humanos, sino a partir de las razones históricas de la construcción de laicidad y de la antropología que apunta al lado místico-religioso del ser humano que debe ser respetado y preservado ante las disputas ideológicas que se tratan en la esfera pública. En segundo lugar, el presente trabajo examina el fortalecimiento de la ética en el campo del discurso jurídico y público sobre laicidad, es decir, intenta identificar cuáles son algunos límites éticos que no están necesariamente explícitos en la norma, pero sin los cuales se puede llegar a legitimar un totalitarismo.

Más allá de las respuestas correctas a los *hard cases* que involucran la laicidad del Estado: la ética en el discurso como presupuesto de una respuesta más justa

Al ponerse el término “discurso” en el título, es evidente la elección de un método en el plano de la retórica jurídica, específicamente en relación a los enfrentamientos jurídicos y públicos que involucran cuestiones polémicas acerca de la relación entre el Estado y las iglesias. Sin embargo, no se trata de trazar un camino argumentativo para resolver los citados *hard cases*, sino que

el objetivo es realzar los límites éticos de cualquier discurso sobre laicidad (ya sea presentada por religiosos o no), sea como parte del discurso jurídico o en la esfera pública de la discusión.

Al tener en cuenta la estrecha relación entre el derecho y la moral, el presente trabajo busca distanciarse de una perspectiva meramente formal e histórica de los institutos que “garantizan” el Estado laico. No obstante, parte de la necesidad de una crítica ética al discurso jurídico y público de laicidad, ya que sin los límites impuestos por la ética, el Derecho se desliza hacia un ignorante tecnicismo. El formalismo jurídico irracional lleva a un fenómeno llamado *fetichización del discurso* por Lênio Streck,³ pues es un discurso autorreferencial que genera una cadena significativa y termina ocultando las condiciones de su producción de sentido.

El ideal para la esfera humana del deber sería una perfecta unión entre el Derecho y la moral, o sea, que se obedezca a las normas jurídicas con plena convicción. Pero la realidad es diferente. Tanto que Kant⁴ ya distinguía la estructura del deber-ser interna, la ética: el imperativo categórico. El concepto de Derecho, para él, se refería a una relación externa y absolutamente práctica. El Derecho no tenía como función prescribir un deber sustancial (por ejemplo: que la libertad sea el valor supremo de un ordenamiento), sino prescribir la manera de coexistir; es decir, “las condiciones por medio de las cuales el arbitrio de uno pueda coexistir con el arbitrio de todos los demás”.⁵

Dado que no siempre la ética y el Derecho apuntan hacia la misma conducta, se hacen necesarios estudios de carácter ético que busquen librar al discurso jurídico de extremismos. Por un lado, el de un totalitarismo racista, excluyente; por el otro, una forma de liberalismo inconsecuente, que no se preocupa por intentar prever los problemas sociales y culturales de sus decisiones.

La importancia de este choque entre Derecho y moral es el concepto del papel de la ética en el discurso jurídico. Por lo tanto, el esfuerzo de los teóricos del Derecho contemporáneo se encamina hacia el campo de la opinión y

3 L. L. Streck, *Hermenêutica jurídica e(m) Crise: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito* (Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999), 73.

4 I. Kant, *Crítica da razão prática* (São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959).

5 N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant* (São Paulo: Mandarim, 2000), 114.

de la argumentación, ya que si las decisiones dictadas por la Administración parecen irrazonables o injustas, es posible que la crisis de legitimidad alcance la autoridad del propio poder constituido. De este modo, este pasará a imponer su decisión por la simple fuerza, no consiguiendo la “razón” colectiva. “Desde esta perspectiva, el papel del juez como servidor de un Estado de derecho, es contribuir a la aceptación del sistema, mostrando que las decisiones que es llevado a tomar son no solamente legales, sino también aceptables, porque son razonables”.⁶

Aunque ahondar en el debate sobre la posibilidad de respuestas correctas en el Derecho no es el objetivo principal de este trabajo, es necesario hacer algunas observaciones sobre el tema, a fin de justificar las razones de no elegirlo como un campo de análisis.

Kelsen⁷ sostiene que la respuesta del juez (intérprete auténtico) no es un problema de teoría del Derecho (derecho positivo), sino de política del Derecho. La tarea de saber cuál es la interpretación correcta entre las posibilidades que se presentan en los marcos del Derecho a aplicar no puede ser racionalizada, pues tal práctica no sigue una lógica formal, consecuencialista, sino que se trata de una cuestión de prudencia. La lógica jurídica de Kelsen es la de la elección correcta entre varias posibilidades, que se ajustan al marco semántico trazado por la norma:

La cuestión de saber cuál es la “correcta”, entre las posibilidades que se presentan en los marcos del derecho a aplicar, ni siquiera es –según el propio presupuesto del que se parte– una cuestión de conocimiento dirigido al derecho positivo, no es un problema de teoría de derecho, sino un problema de política del derecho. La tarea que consiste en obtener, a partir de la ley, la única sentencia justa (cierta) o el único acto administrativo correcto es, esencialmente, idéntica a la tarea de quien se proponga, en los marcos de la Constitución, crear las únicas leyes justas (ciertas). Así como no podemos extraer las únicas leyes correctas de la Constitución, por medio de la interpretación, tampoco podemos obtener las únicas sentencias correctas, a partir de la ley, por medio de la interpretación. En la medida en que, en la aplicación de la ley, más allá de la necesaria fijación del marco dentro del cual se tiene que mantener el acto a poner, pueda tener todavía lugar a una actividad cognoscitiva del órgano aplicador del derecho, no se tratará de un conocimiento del

6 C. Perelman, *Ética e direito* (São Paulo: Martins Fontes, 1996), 554.

7 H. Kelsen, *Teoria pura do direito* (São Paulo: Martins Fontes, 2003).

derecho positivo, sino de otras normas que, aquí, en el proceso de la creación legal, pueden tener su impacto: las normas morales, las normas de la creación jurídica, pueden tener su incidencia: normas de moral, normas de justicia, juicios de valor social que generalmente designamos por expresiones corrientes como bien común, interés del Estado, progreso, etc.⁸

Robert Alexy, en su Teoría de los Derechos Fundamentales, sostiene que no es posible para la argumentación jurídica traer sólo una respuesta correcta al caso concreto. Y en respuesta a las críticas hechas por los sustancialistas dice: “Aunque no sean posibles teorías morales sustanciales que proporcionan a cada cuestión moral una única respuesta con certeza intersubjetiva conclusiva, son posibles teorías morales procedimentales, que elaboren las reglas y las condiciones de argumentación y de la decisión práctica racional”.⁹ Es decir, él no patrocina una teoría que garantiza sustancialmente una sola respuesta correcta, sino, a través de una teoría moral procedimental, intenta establecer reglas para que se llegue a las respuestas que se adecuen al ordenamiento.

Cabe destacar, sin embargo, otra línea teórica divergente de lo que hasta ahora fue mencionado, que es sustentada por Lênio Streck.¹⁰ Para Streck, ambos son contra relativistas y contra discrecionales. Esto es porque buscan corrección en la interpretación a través de la tradición y la integridad para delimitar la solución en solo una respuesta.

La integridad en Ronald Dworkin¹¹ es colocada como si la decisión de un juez hiciera parte de una “corriente de escritores”. Es decir, cuando los argumentos se refieren a decisiones de otros jueces, en el pasado, sobre la materia semejante, cada juez es entonces como un escritor de esa corriente. En el caso que se establezca una excepción, necesariamente se rompe con la corriente de interpretación hasta entonces establecida. Pero la referida excepción lanzará

8 H. Kelsen, *Teoria pura do direito*, 393.

9 Robert Alexy, *Teoria dos direitos fundamentais* (São Paulo: Malheiros, 2008), 584.

10 L. L. Streck, *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas, da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito* (Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009), 569-70.

11 R Dworkin, *Uma questão de princípio* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 238.

una nueva norma, que se tornará vinculante para los casos similares posteriores.¹²

De esta forma, en cada interpretación/aplicación se necesita una reconstrucción histórico-institucional del tema en cuestión. Se usa, incluso, la figura del ADN para afirmar que la decisión jurídica no pierde la ligación con la *facticidad* y que la definición de este ADN será fundamental para mantener la coherencia. Por lo tanto, la decisión será correcta cuando sea respetada, en el mayor grado posible, la autonomía del Derecho, y evitada la discrecionalidad, respetando la coherencia y la integridad del Derecho, a través de una detallada fundamentación.¹³

El aspecto más difícil de esta disputa¹⁴ se encuentra en la preocupación de la racionalidad judicial en contraposición a la crisis de la “razón” comunitaria anunciada por la Crítica Moderna.¹⁵ Ambas son intentos para vislumbrar

12 Streck, *Verdade e consenso*, 531.

13 Ibid., 572-573.

14 Se nota que la divergencia entre Streck y Alexy se encuentra en la cuestión discrecional. El primero acusa al segundo de proponer un vuelta, a través de la ponderación entre los principios, al positivismo, ya que la elección del principio aplicable “respristina” lo que Streck llama de la antigua “delegación positivista” (libertad del juez decidir dentro del marco positivo, como fue señalado anteriormente sobre la posición de Kelsen). Alexy, a su vez, comprende la discrecionalidad de forma un poco diferente. Él la admite, pero formula diversas reglas del discurso jurídico y de ponderación entre bienes jurídicos con el principio de que esta discrecionalidad no sea ilimitada, para que las decisiones sean legítimas. Va, entonces, más allá del positivismo de Kelsen, ya que este entendía que no competía a la ciencia del derecho lidiar con la decisión judicial dentro del marco semántico traído por el texto legal.

15 El término “crítica de la modernidad” fue elegido en detrimento de “posmodernidad”, ya que este último no es unívoco, pudiéndose delimitar, al menos, cuatro grandes vertientes, como explica Santos: “de acuerdo con la primera, el capitalismo y el liberalismo triunfaron, y este triunfo constituyó la mayor realización posible de la modernidad (el fin de la historia de Fukuyama; y democracia social centrista). De acuerdo con la segunda, la modernidad es, aún hoy, un proyecto inacabado, con capacidad intelectual y política para concebir y poner en práctica un futuro no capitalista (Habermas, eventualmente Jameson, el marxismo convencional del Occidente, una democracia social de izquierda). De acuerdo con la tercera interpretación, la modernidad se hundió a los pies del capitalismo, cuya expansión y reproducción sociocultural irá, de ahora en adelante, a asumir una forma posmoderna (con el postmodernismo conservador, Daniel Bell, Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky). Finalmente, según la cuarta interpretación, la modernidad entró en colapso como proyecto epistemológico y cultural, lo que viene abrir un amplio espectro de posibilidades futuras para la sociedad, siendo una de ellas un futuro no capitalista y ecosocialista (el post-moder-

medios de tomar las decisiones judiciales legítimas en una sociedad plural y multifacética. No es de ahora que la filosofía del Derecho busca dirimir tal controversia sobre la legitimidad de las decisiones. La cuestión de la existencia de una única respuesta correcta es, de alguna manera contornada por la teoría egológica que prefiere referirse a las decisiones jurídicas como dotadas, o no, de “fuerza de convicción”, es decir, de la capacidad de convencer al “mundo social” al que se dirigen. Aquí existe una conexión entre la concepción de “fuerza de convicción” de Cossio y convencimiento de Perelman.¹⁶

Por ello, no se vislumbra prescribir reglas de resolución de *hard cases* en el campo de la laicidad, sino establecer límites éticos mínimos en el campo de la retórica jurídica a fin de promover una mayor integración entre los diferentes grupos dentro de una comunidad constitucional incluyente.

Aunque haya contrastes de opiniones sobre la existencia de respuestas correctas en Derecho, existe, de alguna manera, cierto consenso en la filosofía del Derecho sobre el carácter retórico de la construcción de las normas, en el sentido de la no identificación entre estas y los textos. En este proceso de construcción normativa, es que el carácter elocuente del Derecho se destaca trazando límites al discurso para ofrecer quizás no una sola respuesta correcta, sino una respuesta más legítima, comprensible para todos los interesados.

Texto y norma no se identifican. El texto es objeto de interpretación, no una norma lista para ser aplicada. Como afirma Eros Grau,¹⁷ “el conjunto de los textos –disposiciones enunciados– es apenas ordenamiento en potencia, un conjunto de posibilidades de interpretación, un conjunto de normas en potenciales”. Por tanto, la norma es el resultado de una interpretación concreta. Toda concreción dependerá, a su vez, de propuestas argumentativas que justifiquen los caminos elegidos por el intérprete. De esta manera, en lugar de tratar de descifrar el desafío del criterio adecuado para la respuesta correcta, el presente trabajo propone lanzar límites éticos al discurso jurídico y público de laicidad, es decir, se restringirá la discusión en el plano retórico.

no de oposición)” (B. S. Santos, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* [São Paulo: Cortez, 2011], 166-167).

16 C. Cossio, *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994).

17 E. R. Grau, *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito* (São Paulo: Malheiros, 2009), 27.

Esta concepción del problema es más honesta al proporcionar mecanismos de defensa para quienes se ven alcanzados por los efectos de la norma concreta, permitiendo un tratamiento más adecuado del caso y al mismo tiempo inmunizando a los profesionales del Derecho contra ornamentos y engaños erísticos, pues quien conoce las artimañas retóricas está apto para defenderse de manera más estratégica.¹⁸

Resulta que la retórica es el objeto de gran desconfianza por los teóricos de la modernidad. En el siglo XVII, Descartes deja para la modernidad una herencia de devaluación de una de las más importantes vertientes de la retórica: la dialéctica. En el mismo sentido, los empiristas ingleses prescriben que cualquier verdad viene de la experiencia sensible, siendo la retórica, con sus artificios verbales, un medio de alejamiento de la experiencia.¹⁹ Tal escenario solo sufre un sensible cambio cuando surge la Crítica de la Modernidad, revalorizando el papel de la retórica como medio de interlocución entre los grupos antagónicos.

Además como la argumentación traspasa todo el discurso científico, por eso, el conocimiento de sus instrumentos es esencial, ya que “la importancia de la oratoria es mayor cuanto más urgente sea la cuestión, más restringido el acuerdo previo, y menos accesible la argumentación lógica al auditorio”.²⁰ En un contexto de disputa ética rumbo a la conquista del derecho positivo para coronar pretensiones colectivas, es una necesidad establecer límites éticos del discurso a fin de construir bases comunitarias más sólidas.

Límites éticos del discurso jurídico de laicidad: la verificación de las creencias fundamentales y el deber de traducción

El discurso jurídico y los textos producidos por el Estado no pueden ser tomados como desprovistos de cualquier relación con la cultura y la moral compartida. A pesar de la cuestión problemática de la sujeción (o no) del derecho a la moral, no se puede negar que las vivencias del discurso general, en el ambiente público, son parte de la praxis del discurso jurídico. La ciencia

18 J. M. Adeodato, *Retórica constitucional: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo* (São Paulo: Saraiva, 2010), 236.

19 O. Reboul, *Introdução à retórica* (São Paulo: Martins Fontes, 2004), 79-80.

20 *Ibid.*, 91.

del Derecho no se puede estancar en un modelo que determina su aislamiento, sino que debe observar las tendencias que estudian el fenómeno jurídico como un profundo proceso dialéctico con las más variadas ciencias humanas.

Las prácticas, los hábitos, las tareas, las divisiones del trabajo, las diferencias sociales, dieron origen a universos de lenguaje, entre ellos el discurso jurídico. A lo largo de la historia, el discurso técnico se fue desprendiendo del lenguaje natural, pasando a un lenguaje más circunspecto, transformándose en signos jurídicos formales. No se quiere cerrar aquí, sin embargo, el estudio del discurso jurídico como única forma de análisis del fenómeno jurídico. Este alberga un mayor volumen de significación. El discurso, desde esta perspectiva, es el medio por el cual se puede observar el fenómeno jurídico desplazándose, incluso, a los campos del método semiótico.

Esta diferenciación entre el discurso general y el jurídico formal se refleja en la postura con que se encara la propia dogmática jurídica como vertiente de la ciencia del Derecho, que se preocupa por ofrecer respuestas a conflictos. Existe una postura analítica de la dogmática que busca valorar una visión unilateral del Derecho, concibiéndolo como una unidad, un conjunto de conceptos autosuficientes para producir respuestas; y por otro lado, una postura hermenéutica de la dogmática, más ligada a las disciplinas zetéticas, y al problema del discurso y de la interpretación.²¹

El presente estudio busca alinearse con la segunda corriente, ya que hace una crítica del peligro del alejamiento de la realidad causada por una visión analítica, y que genera lo que antes se denominó: el *fetichismo* del discurso jurídico. En el campo del Derecho, una investigación que incluya la teoría del discurso, la retórica, la filosofía moral y política, no puede, por otro lado, alejarse de la dogmática como vertiente destacada del Derecho. La dogmática jurídica es un instrumento que puede producir resultados de seguridad que no serían posibles únicamente con los medios del discurso práctico general.

En la perspectiva de que el Derecho debe decidir los conflictos, Ferraz Jr.²² –basado en las lecciones de Niklas Luhmann– propone dos principios fundamentales del pensamiento dogmático “la prohibición de negar los pun-

21 La distinción entre dogmática analítica y hermenéutica es construida por Tércio Ferraz Júnior, *Introdução ao estudo do direito: Técnica, decisão, dominação* (São Paulo: Editora Atlas, 2003), 254.

22 *Ibíd.*

tos de partida y la prohibición del *nonlinquet*, es decir, el de la obligación de una decisión”. Al considerar que el contenido de la norma es una construcción abierta, para interpretar un texto –de la misma forma que una partitura musical– hay una obligación de, primeramente, interpretar y desarrollar el raciocinio al punto de poner un fin a las diversas interpretaciones posibles. Este papel de pacificación social del Derecho encuentra en la dogmática su medio de trabajo.

Las funciones de la dogmática también son planteadas por Robert Alexy.²³ Son cinco: (1) de estabilización, pues fija formas de decidir por largos períodos de tiempo; (2) de progreso, ya que se amplía gradualmente la discusión jurídica; (3) de técnica, ya que la presentación sistemática de la materia sirve como información, perfecciona la enseñanza y aumenta la capacidad de transmisión; (4) de control, al permitir decidir casos clasificándolos como los ya decididos y los por decidir; y (5) heurística, la dogmática siempre ofrece respuestas que sugieren nuevas preguntas y nuevas respuestas.

Dentro de esta perspectiva dogmática, de formulación de respuestas a casos concretos, el intérprete debe prestar atención al hecho de que la interpretación de un texto debe tener en cuenta su propiedad tri-relacional, conforme enseña Umberto Eco.

Eco²⁴ declara que de la misma forma que un científico comprende que la gravedad es una propiedad tri-relacional –que envuelve la Tierra, el Sol y un determinado observador del sistema solar– la interpretación de un texto implica: (1) su manifestación lineal; (2) el lector que lee según el punto de vista de una determinada *Erwartungshorizon* (“expectativa, horizonte”); y (3) la enciclopedia cultural comprendiendo una determinada lengua en la serie de interpretaciones anteriores del mismo texto.

En relación a la primera faceta de la interpretación textual formulada por Eco –la manifestación lineal del texto, este es el terreno de trabajo de las investigaciones que se preocupan principalmente con los elementos de enunciación y recepción de los mensajes, es decir, con elementos del modelo comunicativo. A pesar de tener íntima relación con el objeto del presente

23 R. Alexy, *Teoria da argumentação jurídica* (São Paulo: Landy, 2001), 252-257.

24 U. Eco, *Interpretação e superinterpretação* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 168.

trabajo, tales temas tienen su propio tratamiento, sobre todo en los estudios de semiótica jurídica.²⁵

En relación a la enciclopedia cultural, los intérpretes (jueces y legisladores en el caso del discurso jurídico) deben prestar atención a las condiciones del surgimiento de las declaraciones que protegen la libertad religiosa y los compromisos de laicidad, así como la forma en que se van interpretando tales textos, mediante las posturas de los juristas especializados.²⁶ Una enciclopedia cultural mínima sobre el tema es, de cierta forma, una salvaguardia contra la “súper interpretación” de textos, pues ofrece elementos semánticos mínimos capaces de dar coherencia e identificación de las decisiones y textos legales con la realidad.

La idea de súper interpretación lanzada por Eco se caracteriza cuando hay una interpretación sin éxito de los textos. Es cierto que cualquier descripción sobre cualquier objeto es abierta a cuestionamientos y da lugar a diversas interpretaciones. Pero estas pueden ser reconocidas como sin éxito cuando son, conforme informa Eco²⁷ “nulas”, es decir, cuando impiden nuevas interpretaciones, o cuando no pueden ser confrontadas con la tradición de interpretaciones anteriores, todo esto debido a que no se presta atención a cualquier referencia semántica históricamente construida. Aunque exista la discrecionalidad del acto judicial, esta no se confunde con un acto arbitrario,²⁸ ya que la discrecionalidad está incorporada en el concepto de legalidad y debe hacer referencia al sistema.

25 La perspectiva de la semiótica como estudio de los textos dotados de juridicidad es trabajado en Bittar (véase C. O. Araújo, *Semiótica do direito* [São Paulo: Quartier Latin, 2005]).

26 No es específicamente objeto del presente estudio hacer un reconocimiento histórico de la libertad religiosa, Tolerancia y de las declaraciones de Laicidad en Democracias Contemporáneas. Sobre tales asuntos, es de destacada importancia conferir, entre otros, J. E. M. Machado, *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: dos direitos da verdade aos direitos do cidadão* (Coimbra: Coimbra Editora, 1996), 14-103; M. J. Silva Neto, *Proteção constitucional à liberdade religiosa* (Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2008), 7-25; A. G. Soriano, *Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional* (São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002), 41-105; y J. Weingartner Neto, *Liberdade religiosa na constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças e cultos* (Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007), 27-34.

27 Eco, *Interpretação e superinterpretação*, 177.

28 R.F. Soares, *Hermenêutica e interpretação jurídica* (São Paulo: Saraiva, 2010), 120.

Es en la cuestión del horizonte del lector (segundo elemento de interpretación de los textos explicados anteriormente), que se encuentra el punto central del presente tema. Los límites éticos del discurso jurídico de laicidad están destinados a los intérpretes que tienen poder de decisión jurídica, pues están autorizados por el ordenamiento a dotar sus textos de juridicidad, al contrario de los límites de la esfera pública que deberían ser observados por todos los involucrados.

Por lo tanto, *el deber de verificación de las creencias fundamentales y el deber de traducción* son direccionados a las actividades jurisdiccionales y legislativas, ya que es en la actividad legislativa y en las decisiones judiciales que ocurre “la vinculación entre el proceso de producción/aplicación del Derecho y el ‘mundo de la vida’”.²⁹ Los cuidados de naturaleza ética de atender al horizonte del lector son de responsabilidad de los funcionarios del Estado encargados de ofrecer respuestas a los conflictos.

El deber de verificación de las creencias fundamentales es el compromiso ético que debe ser asumido por el servidor público competente para analizar cuestiones involucradas con la religión —o cosmovisiones que tengan relación con la religión— de demostrar un mínimo de conocimiento sobre las creencias fundamentales específicas del caso. La demostración de tales conocimientos debe ser una garantía para que los destinatarios reconozcan que están siendo tratados con dignidad; estos deben ratificar, en cierto modo, el contenido de la referida demostración.

Otro factor importante de este deber de verificación es el modo y el momento en que este debe ocurrir.

Desde la fase de instrucción procesal, el magistrado tiene la incumbencia de buscar remediar cualquier duda sobre la creencia de los destinatarios. Esta búsqueda debe ocurrir dentro y fuera del proceso. Se puede, incluso, oficiar asociaciones que representen el grupo religioso en cuestión.

La última oportunidad en la cual tal verificación puede ocurrir es dentro del informe y fundamentación de la sentencia. No es en la parte dispositiva de la misma, ya que en ella será solamente sacramentada la aprobación (o no) de la Litis (Art. 458 del Código Procesal Civil de Brasil). Es en los considerandos donde el juez hace una breve reseña del proceso, identifica el pedido

29 M. Muricy, *Senso comum e interpretação jurídica* (São Paulo: PUC, 2006), 125.

del actor y sus fundamentos.³⁰ Por ello, es en esa parte del decisorio donde las partes pueden mensurar si el juzgador examinó con la debida atención todas las peculiaridades de los pedidos y, en el caso de cuestiones que involucran la libertad religiosa, si el juez –como un funcionario público que asume una postura laica– consiguió demostrar conocimientos mínimos sobre la religión involucrada.

El *modus* de verificación no tiene un camino único y lo suficientemente seguro, pero por tratarse de un principio ético que debe ser asumido por el funcionario público, lo que importa es el fin del reconocimiento por parte de los destinatarios de que hay una comprensión de los elementos de sus creencias fundamentales, principalmente aquellas que no coinciden con la religión mayoritaria. Aunque en la parte dispositiva de la decisión no se contemple el pedido hecho por los religiosos, es un deber ético que se haga mención a las creencias en el informe o fundamentación de la sentencia.

La verificación no ocurre, por ejemplo, cuando al tratar una cuestión sobre testigos de Jehová, no se haga mención en el informe o fundamentación de la decisión sobre las bases bíblicas para la no transfusión de sangre; lo mismo aplica a los casos de día de observancia (adventistas y judíos); sacrificio de animales en el caso de las religiones de origen africano. Es cierto que el horizonte del lector no posee una frontera rígida, por lo que es fundamental que se reproduzcan en el informe las propuestas públicas asumidas por los religiosos, partiendo, de esta forma, de asertivas formuladas por asociaciones civiles que representan el grupo en cuestión.

Todavía, en el campo de la verificación, se debe tener en cuenta una noción que es la del prejuicio de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Por más que la laicidad sea un compromiso del Estado que apunta a cierta neutralidad de parte de este, es imposible que el agente se deshaga de las concepciones ya construidas y recibidas por la cultura de su propia cosmovisión. Lo que el deber ético de *verificación* exige es una postura contraria a la tentativa de ocultar prejuicios, sino que los busque y los oponga a las demandas. El ser humano es histórico y, si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre, es necesario llevar a cabo una rehabilitación drástica del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos.³¹

30 O. B. Silva, “Curso de processo civil”, *Revista dos Tribunais*, 1 (2003): 401-402.

31 H. G. Gadamer, *Verdade e método*, vol. 1 (Petrópolis: Vozes, 1999), 373.

Al exponerse un lenguaje común entre el funcionario público y el ciudadano religioso, se estará garantizando que este posea recursos retóricos de defensa, por un lado, y ofrece un mensaje de respeto por parte del Estado al cual hace parte como contribuyente (tributario y culturalmente).

Una consecuencia del deber de *verificación* es el deber *traducción*, principalmente cuando hay conflictos entre religiones o entre grupos con diferentes posturas (por ejemplo, una asociación ateaista contra un grupo religioso). Richard Palmer señala que la hermenéutica tuvo, a lo largo de la historia, diferentes posturas que culminaron, después del surgimiento de la sociedad post-convencional, con la traducción. Además del sentido de “decir” y “explicar”,³² se torna cada vez más fuerte el sentido de “traducir” que presupone la existencia de dos realidades distintas que se tornan conocidas a través del *médium* del lenguaje. Así, la *verificación* y la traducción son parte de un mismo proceso de construcción de esta mediación entre el lenguaje religioso y el ambiente público de la discusión, específicamente el jurídico.

Tércio Ferraz Jr.³³ encuentra en la traducción una útil analogía a la praxis jurisdiccional. Principalmente porque la *traducción* demanda el elemento de la confianza en la capacidad del intérprete.

La práctica de la traducción pasa por la comparación de las estructuras, con base en la cual se procede a la adaptación o la re-creación del sentido. El criterio de la buena traducción radica en el enfoque del traductor cuya

32 Acerca de la hermenéutica como “decir”, Palmer se aproxima a la actividad de la Teología: “la primera orientación fundamental del sentido de hermeneuein es ‘exprimir’, ‘afirmar’ o ‘decir’. Esto se relaciona con la función anunciadora de Hermes. Desde el punto de vista de la teología, tiene significado una polémica etimológica que nota que la forma inicial herme esta próxima del latín sermo, ‘decir’ y del latín verbum, palabra. Esto sugiere que el sacerdote al presentar la Palabra va a ‘anunciar’ y a ‘afirmar’ algo; su función no es meramente explicar, pero sí proclamar. El sacerdote, tal como Hermes, y tal como el sacerdote de Delfos, trae fieles noticias de la divinidad. En aquello que dice o proclama, él es, tal como Hermes, un mensajero de Dios para con el hombre”. Cuando el sentido es “explicar”, entiende el autor que una comprensión previa “que sirve de base a la interpretación, y amolda y condiciona la interpretación –es una interpretación preliminar pero una interpretación que provocará toda la diferencia (cambio), porque coloca en el palco para una interpretación subsecuente [...] la explicación tiene que ser vista en el contexto de una explicación o interpretación más profunda, la interpretación que ya ocurre en el modo como nos dirigimos al objeto” (R. E. Palmer, *Hermenéutica* [Lisboa: Edições 70, 1969], 25-33).

33 Ferraz Jr, *Introdução ao estudo do direito*, 278.

competencia (reputación, sumada a la autoridad y el liderazgo) abre un crédito de confianza.

Aquí es importante destacar que el deber de la *traducción*, así como el de la *verificación*, es un límite ético del discurso jurídico que debe impulsar al funcionario público al promover el diálogo entre cosmovisiones divergentes. El STF inauguró, a partir de las audiencias públicas de la ADI 3510,³⁴ una tendencia positiva a fin de fortalecer la construcción de traducciones más fuertes y por consiguiente traer más credibilidad y legitimidad a las decisiones. Tales límites éticos dentro de la jurisdicción son simplemente un reflejo del deber que cada ciudadano tiene de preocuparse porque el contenido externalizado sea comprensible a los conciudadanos que pertenecen a asociaciones distintas a la suya.

Los límites éticos aquí propuestos son de fundamental importancia en el contexto brasileño, cuando existe una fuerte tendencia a proteger los derechos a la cultura e inadvertidamente agredir la libertad religiosa de una minoría que no toma parte del desarrollo histórico del país. Brasil debe promover tales límites éticos para no marginalizar a las minorías religiosas y étnicas, ya que es un país de índole concordataria con tendencia a favorecer un rito religioso específico a través de protección cultural de feriados, templos y símbolos. Esto no quiere decir, por otro lado, que la protección a la cultura es perjudicial para el Estado Democrático de Derecho. Solo lo será en el caso que impida completamente la expresión de las minorías religiosas.

Lucía Martel realizó un estudio en veintidós tribunales brasileños, además de los tribunales superiores, sobre temas que hacen al compromiso de la laicidad, específicamente el ritual de sacrificio de animales, mención de Dios en el preámbulo constitucional, feriados religiosos, la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, educación religiosa y día de reposo. El diagnóstico demostró que todavía existe una evidente confusión sobre el propio concepto de laicidad entendido como neutralidad formal, es decir, que el Estado no debe ofrecer ninguna asistencia a ciudadanos religiosos:

34 Acción Directa de Inconstitucionalidad que buscaba la declaración de inconstitucionalidad del art. 5° y los párrafos de la Ley N° 11.105, de 24 de marzo, de 2005 (Ley de Bioseguridad).

En la mayor parte de los acuerdos analizados, la referencia al principio republicano de separación entre iglesia (s) y Estado –carácter laico y/o lego– acarreó la denegación del pedido de los fieles. Esto significa que los magistrados reputan la laicidad como la neutralidad formal, o sea, como la no imposición de beneficios o de perjuicios en virtud de la afiliación religiosa. De esta manera, promover la inclusión de las personas vinculadas a asociaciones minoritarias por medio de políticas afirmativas o mediante la igualdad material se torna en una ardua tarea, aparentemente, no neutral. [...] *Al tratar en profundidad los argumentos contrarios y al demostrar las razones que llevan a una Corte a seguir los precedentes o reputarlos como yerros, los juzgadores están demostrando respeto y compromiso por la igualdad de trato debido a todos los justiciables*³⁵ (énfasis añadido).

Este escenario sólo refuerza la idea de que la laicidad en Brasil todavía es un problema que necesita de un proceso mayor de concreción, de discusión, bajo pena de generar un retraso en la formación de una cultura jurídica sobre el tema. De esta forma, el presente trabajo viene a fomentar el debate público dentro y fuera de la Administración sugerido por medio de los límites éticos delineados anteriormente.

Límites éticos en la esfera pública: del *argumentum ad hominem* al diálogo

El presente apartado se destina a delimitar los contornos éticos del debate sobre la secularización y laicidad en la esfera pública³⁶ que tiene estrecha relación con los límites éticos al discurso jurídico propuestos en la sección anterior. Dado que el discurso estatal es construido como resultado de las demandas públicas, la propuesta de límites del discurso jurídico debe hacer

35 L. V. Martel, “Laico, mas nem tanto: cinco tópicos sobre liberdade religiosa e laicidade estatal na jurisdição constitucional brasileira”, *Revista Jurídica da Presidência*, 9, n° 84 (2007): 41-48.

36 La Esfera Pública es un concepto inherente al enfoque social habermasiano que describe el “espacio comunicativo entre la esfera civil privada y el Estado. [...] Ella no es ninguna institución u organización, pero se produce, como el mundo de la vida como un todo, por medio de la acción comunicativa de forma, en general, comprensible, es decir, en una orientación legal. [...] Ella no debe ser confundida con los resultados de encuestas de opinión, ya que no puede determinarse individualmente y expresarse privadamente, sino sólo en el interior de una praxis comunicacional en común” (W. Reese-Schafer, *Comprender Habermas* (Petrópolis: Editora Vozes, 2009), 175.

referencia al debate público entre religiosos y no religiosos. Como ha sido definido anteriormente, el campo metódico será el de la retórica, mediante la sugerencia de evitar el uso del argumento *ad hominem* en la deliberación pública.

El debate público entre religiosos y no religiosos, que será comentado aquí, no tiene lugar en el nivel de distinción teórica entre ciencia y religión. Si estos fueran esencialmente antagónicos, no existirían científicos ni universidades que pertenecieran a denominaciones religiosas, la academia sería completamente atea y materialista. De esta forma, el debate ocurre entre cosmovisiones, estas sí, contrarias.

Así pues, se hablará del debate entre religiosos y no religiosos, fundamentalistas y relativistas, razón contra religión, haciendo mención a las cosmovisiones, sin señalar cual es la más coherente. El papel de la reflexión hecha aquí es justamente el de buscar medios para un diálogo, no necesariamente un consenso sobre contenidos, sino principios de convivencia pacíficos a ser administrados por el Estado laico.

Además de destacar que el debate no es entre religión y ciencia, sino entre el nuevo ateísmo³⁷ y creacionismo, por ejemplo, otro punto a destacar es que la Modernidad desencantada –mención al término *desencantamiento del mundo* de Weber– no significa necesariamente la completa desaparición de la religión del campo público de discusión.

Como afirma Antônio Flávio Pierucci,³⁸ Weber utiliza el término *desencantamiento* con diecisiete sentidos en total. De todos estos usos, llega a la conclusión de que, además del desencantamiento del mundo al tener la ciencia como factor desencadenante de una “desmagnificación” y disminución de influencia de la religión, Weber entiende que la Reforma Protestante trajo otra concepción del desencantamiento al proponer una individualización de la interpretación de la Biblia, con la que se intentaba extinguir elementos místicos que eran parte de la soteriología católica de la época.

Fue este primer impulso humanista de la Reforma que llevó a las formulaciones a traspasar el campo de la teología hacia el político y moral. El Ilumi-

37 El nuevo ateísmo es la vertiente fundamentalista del ateísmo, como se verá posteriormente.

38 A. F. Pierucci, *O Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber* (São Paulo: Editora 34, 2003), 42.

nismo valora la individualidad del cristiano en detrimento del poder ejercido por la Iglesia Católica y las iglesias reformadas. Al contrario de lo que ocurre en la Reforma, no predica un cristianismo puro contra otro impuro, sino un cristianismo universal basado en el sentido común, secularizando el mensaje cristiano, fundando un teísmo en contraposición a las religiones dominantes del escenario público de discusión.

La idea de rebajar la religión como elemento histórico y cultural –generalmente asociada al concepto de desencantamiento del mundo– o incluso eliminarla de cualquier influencia en el ambiente público, por más que haya sido implementada en algunas ocasiones, no coincide con la base filosófica de la Modernidad, sino que es el objetivo de cosmovisiones particulares como, por ejemplo, el nuevo ateísmo. Independientemente de cómo se denominan los tiempos actuales, lo que se percibe es justamente la frustración de la previsión de los iluministas de la debilitación de la influencia de la religión. Por supuesto, que la mayoría de los movimientos religiosos pasaron por reformulaciones a fin de proponer cosmovisiones más adecuadas a los tiempos modernos. “El subjetivismo, el sentimentalismo y el inmanentismo que permean estos grupos reflejan la ideología individualista dominante en nuestro tiempo”.³⁹

Incluso, hay un término que marca tal tendencia, “reencantamiento del mundo”. En él, el proceso de secularización no es solamente una vía de sentido único, en el cual la cosmovisión naturalista superpone paulatinamente las religiones, sino que se trata de una vía de doble sentido, al mismo tiempo desestructurante y estructurante, que altera las relaciones entre las iglesias, el Estado y la sociedad.⁴⁰

Es en este contexto de “secularización de doble vía” que surgen los desafíos de la construcción de un Estado laico que se destina a garantizar una arena pública de discusión fructífera, pero sin recurrir a una religión civil castradora de los proyectos individuales y colectivos. En este contexto, como ya se afirmó anteriormente, la política no puede ser confundida con una religión

39 C. A. Ranquetat Júnior, “Reflexões antropológicas sobre a religião na modernidade: declínio ou reconfiguração do religioso?” *Revista Interações - Cultura e Comunidade* (2009): 99-110.

40 F. Catroga, *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade, religião civil* (Coimbra: Edições Almedina, 2006), 459-460.

secularizada, sino ser eminentemente gestión de las permanencias y realización de las diferencias. *Tal neutralidad del ejercicio del poder estatal es una garantía para la existencia y manutención de una esfera pública de discusión.* No hay como separar el análisis sobre el consenso (o no) entre los ciudadanos sin mencionar el principio de la separación entre iglesia y Estado.

De esta necesidad de convivencia a despecho de las creencias, Habermas sugiere un nuevo tipo de validez de propuestas hechas por cualquier ciudadano en el ambiente público: el principio de la *universalidad*. Se trata de un principio moral que, guardadas las debidas proporciones, se asemeja al ideal del *auditorio universal* de Perelman y Tyteca.⁴¹ Aquí hay una mayor preocupación por las concepciones asumidas por los oyentes que por sus propias creencias. No es que haya negación de estas, pero ya que el objetivo es ser entendido y construir una argumentación eficaz, es necesario que el ciudadano entienda que sus convicciones no siempre son autoevidentes para los otros.

En este sentido, Rawls indica que hay en todas las asociaciones civiles (iglesias, universidades, etc.) razones públicas y no públicas. Las razones no públicas comprenden las muchas razones de la sociedad civil y forman parte de aquello que es interno a las asociaciones (“cultura de fondo”) en contraposición a los elementos de una cultura política pública.⁴²

Es necesario que se haga una aclaración importante aquí: el deber ético de exteriorización de razones que sean públicas no debe impedir que se practique cualquier creencia. En este sentido, ha de repararse en esta cita de Adela Cortina:⁴³ “es necesario que los individuos privaticen sus concepciones religiosas y filosóficas y exterioricen sólo lo que puede fomentar un acuerdo”. Esta declaración trata de un deber ético que encuentra límite cuando el precio de la privatización ataca la libertad religiosa del ciudadano. Este hecho puede ocurrir si se exige, por ejemplo, a un creyente que dé razón pública de su fe y este no tenga condiciones mínimas de pronunciarse a no ser usando el lenguaje religioso.

Habermas asume que esta cuestión es uno de los mayores desafíos de la esfera pública. La secularización del ambiente público de discusión, así como

41 C. Perelman y L. Olberchts-Tyteca, *Tratado de Argumentação: a nova retórica* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 27.

42 J. Rawls, *O liberalismo político* (São Paulo: Editora Ática, 2000), 269.

43 A. Cortina, *Ética sem moral* (São Paulo: Saraiva, 2010), 274.

el poder secularizado del Estado, no pueden obligar a que el ciudadano en particular asuma una obligación de complementar sus convicciones religiosas. Es evidente que cuando se participa de las discusiones públicas, hay una presuposición que para hacerse entender se deben adoptar referencias de la cultura común de los conciudadanos, por el simple hecho de la convivencia territorial.⁴⁴ La traducción aquí es una actitud ética de quien pretende hacerse entender, sin embargo, no implica que los ciudadanos deban tener una doble identidad destinada a cada asociación.⁴⁵

La perpetuación y no autoevidencia de las respuestas a las cuestiones fundamentales de la existencia como *de dónde venimos y cuál es el sentido de la vida*, hace que todos los grupos involucrados en el debate público asuman una especie de carga. En un primer momento, al disminuirse el dominio de la religión como único centro que emana certezas y la secularización de los medios públicos de discusión, la carga asumida por los religiosos fue mayor en relación a las cosmovisiones ascendentes. Sin embargo, la tendencia denominada de “reencantamiento del mundo” hace que tal carga gane una mayor equidad entre creyentes y no creyentes en la actualidad.

La carga de las cosmovisiones naturalistas se identifica con una comprensión de que para vivir en una sociedad secular-integradora –en la cual hay una preocupación por respetar las comunidades religiosas– es necesario que haya un cambio de mentalidad en el sentido de que sus pretensiones necesitan adaptarse al desafío de ser entendidas por el público religioso.

Es en medio de estas discusiones públicas que entra el papel de la retórica en cuanto catalizadora de consensos mínimos, y, por qué no, de grupos de conocimiento que auxilien a las partes para defenderse eficazmente contra un abuso de poder materializado a través de argumentaciones destinadas a ocultar las verdaderas razones de lo dicho. Ya se expuso anteriormente que los límites éticos del debate público y jurídico sobre laicidad serán propuestos en el plano retórico.

44 Muricy, *Senso comum e interpretação jurídica*, 124 (énfasis añadido). En la misma línea de Habermas, refuerza que quien se predispone a argumentar, actúa por un interés previo de lograr el entendimiento. Por tal hecho, la “comunicación trae, dentro de sí, un componente normativo directamente relacionado con el conjunto de elementos simbólicos de sentido común”.

45 J. Habermas, *Entre naturalismo e religião: Estudos Filosóficos* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007), 145-146.

En el caso del campo público, el límite ético propuesto por este trabajo es evitar el argumento *ad hominem* por los motivos que se pasan a abordar.

La argumentación general tiene como guía diversos principios de carácter ético, por ejemplo, la prohibición de modificar o alterar los hechos con intenciones maliciosas o infundadas. Además de estos, hay muchos otros principios estudiados por autores como Habermas, Perelman, Toulmin, Alexy, que vislumbran la valorización del discurso inclusivo, sincero, coherente y, como no podría dejar de ser, ético. Para el problema elegido para este trabajo, se indica que el uso del argumento *ad hominem* se torna uno de los mayores obstáculos para un diálogo más fructífero entre religiosos y no religiosos. Antes, sin embargo, para demostrarlo, es necesario que se hagan algunas consideraciones sobre el argumento referido.

Victor Gabriel Rodríguez⁴⁶ define que toda argumentación hace referencia a los hombres (*ad hominem*), a menos que sea destinada al auditorio en sí, o a todos los seres humanos (*ad humanitatem*). El punto problemático está en la forma en que se utiliza el *ad hominem*.

Una primera forma de uso es el argumento *ad hominem* abusivo. Este ocurre cuando se hace un ataque a la persona argumentante, poniendo en duda su carácter, su credibilidad en cuanto su capacidad de presentar propuestas públicas. En este aspecto existe una ofensa gratuita a la persona, no al argumento. No es necesario encontrar razones para aseverar que esta primera postura es incompatible con el perfil de tolerancia. En el supuesto que realmente haya incompatibilidad entre las ideas presentadas y la postura personal del argumentante, se pasa al segundo tipo: el argumento *ad hominem* circunstancial. En esta segunda aplicación, el argumento pasa a tener cierto valor para el debate, siempre que no constituya ofensa.

Cuando se trata de laicidad, habitualmente el debate termina por desviarse hacia a una mirada preocupada por los futuros desafíos de convivencia y por la tentativa de descalificación mutua en la cual se señalan “errores” históricos de cada agrupación, Gianni Vattimo, al comentar las consideraciones de Rorty⁴⁷ sobre la posibilidad de una ética laica, reconoce que para tal contro-

46 V. G. Rodriguez, *Argumentação jurídica: técnicas de persuasão e lógica informal* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), 195-200.

47 R. Rorty, *Uma ética laica* (São Paulo: Martins Fonte, 2010), 43.

versia entre religiosos y no religiosos la historia solamente ofrece argumentos *ad hominem*.

Por lo tanto, es común que en los debates entre religiosos y no religiosos, fundamentalistas y relativistas, se apele a situaciones históricas que intentan descalificar las contribuciones para el futuro de cada grupo. Por supuesto, que la cultura y la historia contribuyen para que no se repitan acciones que llevan a resultados indeseados. En realidad, es imposible no utilizar argumentativamente eventos del pasado. Sucede que tal uso se vuelve un problema cuando es hecho sin la preocupación de unir ese pasado con la base argumentativa presentada, es decir, sin evaluar el contenido del argumento para el futuro.

El argumento *ad hominem* ocurre en el debate en cuestión cuando se invocan eventos como la Inquisición medieval, el fundamentalismo militar, el Nazismo o cualquier otro régimen de intolerancia en relación a las religiones o al naturalismo, como forma de desautorizar propuestas recién presentadas en la discusión. Cuando se pretende utilizar la historia como forma de descalificar de antemano el argumento contrario, se trata de una agresión a la ética en el plan del discurso. Negar al individuo la capacidad de argumentar, sólo por el hecho de ser religioso o atea, es negarle el vivir político (la acción), el sello distintivo del ser humano según la antropología de Hanna Arendt.⁴⁸

Aunque cada grupo asuma límites por sus propias acciones, como el compromiso con la no violencia, el abandono del fundamentalismo/ateísmo

48 Se encuentra en H. Arendt, *A condição humana* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009), 15. Una de las más difundidas clasificaciones y que complementa la que hasta ahora fue explicada en lo que concierne la condición humana: la Vida Activa. Esta engloba simultáneamente tres actividades que señalan las similitudes y diferencias entre los hombres y los animales, que son la labor, el trabajo y la acción. La labor es la “actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo crecimiento espontáneo, metabolismo y eventual declive tiene que ver con las necesidades vitales producidas e introducidas por la labor en el proceso de la vida”. Es decir, la labor es la vida orgánica señalada anteriormente, y en ella no hay diferencia entre los seres humanos y los animales. Se trata de la metabolización de los nutrientes necesarios para proporcionar la supervivencia del cuerpo. Mientras los animales permanecen esclavos de la labor, el ser humano se le escapa a través del trabajo. La acción es la única vertiente que se practica específicamente entre los seres humanos, sin la necesidad de hacer alusión a cualquier elemento material del medio natural. Corresponde, según Arendt, la “condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, y no el Hombre, viven en la Tierra y habitan el mundo. Todos los aspectos de la condición humana tienen alguna relación con la política; pero esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quem*– de toda vida política.”

militante violento⁴⁹ (no coacción), la objeción basada en los crímenes históricos cometidos por religiosos y ateístas termina por tornar inviable el propio debate. Se trata de una *acción estratégica* con la finalidad de restringir gratuitamente la participación del grupo contrario.

El gran desafío en un debate de esta naturaleza no es acusar lo que ya se hizo en el nombre de Dios o no, sino la búsqueda de criterios mínimos de coexistencia pacífica y respetuosa, a pesar de las diferencias de los contenidos de las cosmovisiones de cada grupo. Umberto Eco y el Cardenal Carlo Martini⁵⁰ protagonizaron un debate con este compromiso, y el primero entiende que la mayor cuestión a plantearse es ¿hay una noción de esperanza (y de responsabilidad en relación al futuro) que puede ser común a creyentes y no creyentes? Una reflexión constante de los errores del pasado es un arma potente para que tales hechos no se repitan: sin embargo, no puede utilizarse para impedir que ateos y religiosos puedan proponer sus opiniones públicamente.

Otro debate que merece destaque fue el que tuvo lugar entre Habermas y el ex Papa Joseph Ratzinger, en el que los interlocutores trataron de encontrar un mínimo de coexistencia entre razón y religión teniendo en vista la secularización predominante de la sociedad occidental. A pesar de las diferencias, se llegó a un punto de consenso en el cual se señaló que hay patologías tanto en la religión como en la razón, si se las toma individualmente.

Ratzinger y Habermas⁵¹ proponen que cuando la religión y la razón intentan “emanciparse completamente, dejando de lado la disposición de aprender y de correlacionarse, se tornan destructivas”; Habermas a despecho de no pugnar por una necesaria complementariedad entre razón y religión, entiende que la actualidad debe estar marcada por la idea de post-secularización. En ella, los ciudadanos secularizados no pueden ni contestar en principio el potencial de verdad de las visiones religiosas del mundo, ni negar a los conciudadanos religiosos el derecho de contribuir a los debates públicos sirviéndose de un lenguaje religioso.⁵²

49 Sobre la diferencia entre fundamentalismo creencia y militante, véase el punto 5.

50 U. Eco y C. M. Martini, *Em que creem os que não creem?* (Rio de Janeiro: Editora Record, 2010), 18.

51 J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialética da secularização: sobre razão e religião* (Aparecida: Ideias e Letras, 2007), 88.

52 *Ibíd.*, 57.

Una crítica a la cosmovisión contraria no necesita imprescindiblemente del argumento *ad hominem* para ser válida. Este será de utilidad para el caso en que haya una identificación directa entre el contenido de lo que fue propuesto en el ambiente público de discusión y las acciones históricas de crimen y discriminación, o cuando se detecte la promoción de la violencia y coacción. Un análisis sincero de la historia obliga a la comprensión de que actitudes reprobables son cometidas por religiosos y no religiosos; querer vincular la maldad a la opción religiosa es ambicionar que el mundo solamente será bueno si se extermina la diferencia, lo que no puede ocurrir, a su vez, sin violencia e intolerancia.

Tobias Barreto,⁵³ siendo uno de los críticos más brillantes de la religión en el siglo XIX, reconoció ser “incontestable que el hombre, en el nombre de Dios, pudiendo hacer muchas cosas malas, también hace cosas buenas. No es necesario ser devoto para afirmarlo; la sinceridad científica obliga a reconocerlo”. Ya que la verdad no se expresa ni se acepta espontáneamente, sin pérdidas o deformación, es necesaria la retórica y el diálogo, sea en lugares públicos, sea dentro del Poder Judicial.

Sin embargo, la retórica no puede ser concebida como algo provechoso sin la ética. El límite ético de la retórica en el campo público de discusión se encuentra en el criterio de la libertad. Es ella la que hace posible que haya verdaderamente un diálogo, en el cual cada uno puede criticar los argumentos del otro, asumiendo la responsabilidad de producir los suyos. La libertad de expresarse exige el compromiso de no utilizar la violencia o la coacción como un elemento externo al argumento; internamente, la ética impone que no se cause perjuicio a través del uso abusivo del argumento *ad hominem*, que solo podrá utilizarse de manera circunstancial.

Perspectivas: la laicidad inclusiva (no totalitaria)

Este último apartado se reflexiona sobre la posibilidad de la existencia de una mejor postura política que asegure la efectividad de los ideales de la laicidad estatal. Antes de proseguir, es necesario hacer algunos comentarios sobre un aspecto esencial de la práctica religiosa: el fundamentalismo.

53 T. Barreto, *Introdução ao estudo do direito* (São Paulo: Landy, 2011), 30.

El sentido común une el término fundamentalismo a la postura intolerante, y hasta violenta de las religiones, constituyendo una actitud a evitarse en un ambiente público de discusión. Tal concepción carece de algunas observaciones que intentarían demostrar la existencia de dos concepciones de fundamentalismo. El primero es el fundamentalismo militante, que básicamente coincide con el sentido común mencionado anteriormente. El segundo es el fundamentalismo-creencia, que se opone al simple relativismo, pero que no propone una acción impositiva de la fe a través de un proselitismo violento.

En sus consideraciones sobre la posibilidad de una ética laica, Rorty presenta justamente la existencia de un fundamentalismo no violento que se contrapone al relativismo. Se trata de la creencia de que existe una verdad mayor que la propia realidad humana visible que se revela mediante escritos que se consideran sagrados. La relatividad abrazada por Rorty⁵⁴ se caracteriza, en contrapartida, por una apertura a la posibilidad continua de cambios doctrinales que puedan aumentar la felicidad humana.

La distinción entre el fundamentalismo-creencia y fundamentalismo-militante es hecha por Jayme Weingartner Neto⁵⁵ que coloca el segundo como una postura marcada por la búsqueda de la imposición violenta de la religión a los otros, lo que es inconcebible en un Estado democrático laico. El fundamentalismo-creencia, de esta forma, debe ser protegido en su derecho de autorregulación y autonomía, salvo que este ataque un “valor aglutinante” de la comunidad constitucional. Es decir, que el referido autor afirma que “la maximización de la tolerancia sin aniquilar el núcleo duro del programa constitucional me parece la mayor dosis posible de *fundamentalidad* sin fundamentalismo”.⁵⁶

Por lo tanto, se puede decir que la religión en sí es fundamentalista, ya que posee creencias en la revelación (escrita o no) innegociables, pero que no necesariamente son impuestas violentamente a los conciudadanos no creyentes. Por otro lado, si el punto de distinción entre el fundamentalismo y el relativismo fueran creencias innegociables, sería posible clasificar al ateísmo como un fundamentalismo, ya que según esta corriente, la no existencia de

54 Rorty, *Uma ética laica*.

55 Weingartner Neto, *Liberdade religiosa na constituição*.

56 *Ibíd.*, 249.

una divinidad es incuestionable, lo que ya no ocurre con el agnosticismo. Este fundamentalismo ateo puede, igualmente, ser militante o no. "El fundamentalismo está también en los no creyentes. El conflicto no es entre creyentes y no creyentes, sino entre el modo de creer y el modo de no creer".⁵⁷

Entre los "fundamentalismos" surgen propuestas para un diálogo más fructífero entre creyentes y ateos. Al confrontarlas, se vuelve al mismo campo de trabajo del tema anterior, es decir, la esfera pública. Esta vuelta del camino tiene el objetivo de demostrar que las mismas propuestas tan interesantes para el debate público no pueden ser moduladas en políticas públicas de un Estado que se dice laico y propugna la tolerancia. Antes de dar las razones para tal afirmación, es necesario presentar algunos ejemplos de propuestas que buscan una "conciliación" entre los fundamentalismos.

La primera es extraída de la obra *Religião para ateus* [Religión para Ateos], de Alain de Botton. Se trata de un ateo convencido que, según los patrones colocados por este trabajo, equivale a un representante del "fundamentalismo-creencia ateo". Este filósofo, a pesar de creer piamente que Dios no existe, intenta encontrar una manera de relacionarse con la religión sin necesitar el endoso de su contenido sobrenatural.⁵⁸ Entiende que la sociedad secular, en el "divorcio" con el rito religioso, salió perdiendo, ya que una serie de prácticas y rituales se identifica con la religión y con las cuales los ateos generalmente creen imposible convivir. Asevera el autor "al desistir de todo, permitimos que la religión reivindicase como su dominio exclusivo áreas de la experiencia que deberían pertenecer a toda la humanidad –las cuales no deberíamos tener vergüenza de restituir al campo secular".⁵⁹

El desafío es admirar la sabiduría religiosa, no su doctrina metafísica. Para esto, el autor trata de temas como la comunidad, la arquitectura, la educación, como un intento de revertir el proceso de colonización religiosa. Traza como objetivo la tentativa de leer las creencias con la esperanza de generar ideas útiles para la vida secular, en particular en relación a los desafíos de la comunidad y del sufrimiento mental y corporal. No predica que el secularismo sea algo malo o perjudicial, pero infiere que el proceso de secularización se

57 Eco y Martini, *Em que creem os que não creem?*, 124-25.

58 A. Botton, *Religião para ateus* (Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011).

59 *Ibíd.*, 14.

torna inadecuado al considerar innecesarias algunas de las partes más útiles y atractivas de las demostraciones de fe.

Una tentativa conciliadora también la hace Karen Armstrong,⁶⁰ en el libro *Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa* [En Defensa de Dios: qué significa realmente la religión]. Aquí la autora va más allá de la propuesta de Botton, ya que esta está destinada a los ateos y no pretende “remodelar” el concepto de la propia religión. La defensa de Dios, de Armstrong, está lejos de ser un libro de apología cristiana. Se trata de la defensa de una visión filosófica de dios –de Descartes y Espinoza– relacionado al papel de los mitos de la pre-modernidad. De esta forma, la manera en que las religiones del libro (principalmente judaísmo y cristianismo) se desarrollaron, para ella es fruto del intento moderno que afectó la teología al preocuparse por colocar la revelación en el nivel del logos, la discusión sobre la verdad. Entró así en una ruta de colisión con otra heredera de la modernidad: el ateísmo.

Con las críticas posmodernas, el mismo Dios de la Modernidad –objeto de defensa y de crítica por parte de creyentes y ateos– necesita ser repensado. La tesis de Armstrong es de que “no compete a la religión dar respuestas a preguntas que exceden la capacidad de la razón humana. Este es el papel del logos”.⁶¹ El papel de la religión, similar a la función del arte, consiste en ayudar a que el sujeto tenga una vida pacífica y pueda lidiar mejor con las realidades que no se explican fácilmente, y con problemas no resueltos desde los comienzos de la humanidad: muerte, sufrimiento, desesperación y crueldad de la vida.

La defensa de Dios está en intentar crear una convivencia armoniosa entre ciencia y teología, ya que ambas actúan en diferentes áreas, según la autora. Afirma categóricamente que “si un texto bíblico contradice un nuevo descubrimiento científico, compete al exegeta interpretarlo de otra manera”.⁶² Otro autor, esta vez un cristiano declarado, también hace propuestas en este sentido. Francis Collins, director del Proyecto Genoma, entiende que la visión creacionista que interpreta la Biblia literalmente (lo que llama “Creacionismo de la Tierra Joven”) causa daños a la fe, ya que exige que la creencia en

60 K. Armstrong, *Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011).

61 *Ibíd.*, 313.

62 *Ibíd.*, 319.

Dios esté de acuerdo con afirmaciones desconectadas con las evidencias del materialismo científico.

Como personas que creen en Él, ustedes están en lo cierto al mantenerse firmes al concepto de Dios como Creador; están en lo cierto en mantenerse firmes a las verdades de la Biblia; están en lo cierto en mantenerse firmes a la conclusión de que la ciencia no da las respuestas más urgentes de la existencia humana; y están en lo cierto en mantenerse firmes a cuanto a la certidumbre de la necesidad por resistir firmemente las declaraciones del materialismo ateísta. *Estas batallas, sin embargo, no serán vencidas si basan sus posturas en fundamentos falsos. Continuar haciendo esto es dar a los oponentes de la fe (que son muchos) la chance de obtener una cantidad inmensa de victorias fáciles.*⁶³

No hay espacio para ahondar la discusión sobre cuál cosmovisión es la más sensata, ya que no se trata de un trabajo de apología de la creencia en la Biblia o al ateísmo.⁶⁴ El gran cuestionamiento es si tales propuestas en el campo ético se pueden transformar en políticas públicas de un Estado que se dice laico. La respuesta es no.

Por más que tales propuestas fueran realmente un camino de diálogo fructífero para ambos fundamentalismos, deben permanecer en el campo de la esfera pública, y cada ciudadano debe analizarlas en forma individual. Entre la ética en el debate público y la propuesta de políticas públicas por parte del Estado está el compromiso de la laicidad. El Estado no debe preocuparse por adoctrinar a la población en relación con las respuestas que ni el ateísmo ni el creacionismo bíblico tienen condiciones de probar empíricamente. Entender de manera diferente es romper la promesa de la laicidad, es decretar que una visión debe perder espacio en el campo público de discusión, y es una sentencia que rebaja la cosmovisión contraria.

63 F. S. Collins, *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe* (São Paulo: Editora Gente, 2007), 184 (énfasis añadido).

64 Para una perspectiva de la cosmovisión cristiana creacionista sobre la relación entre ciencia y religión, véase J. C. Lennox, *Por que a ciência não consegue enterrar Deus* (São Paulo: Mundo Cristão, 2011). En este libro, John Lennox —matemático de la Universidad de Oxford— señala lo que él juzga como inconsistencias en el credo ateísta-darwiniano. Algunas entidades se dedican a promocionar debates entre autoridades sobre el tema. Además del Dr. Lennox, se puede ver la opinión de los ateos como Hitchens, Dawkins, Peter Singer, entre otros, en diálogos en los sitios electrónicos de Fixed Point Foundation (www.fixed-point.org) y The Veritas Forum (www.veritas.org).

El papel del Derecho es garantizar las bases mínimas para mantener un ideal de democracia fruto de las necesidades de una sociedad pluralista. Estas exigencias mínimas de convivencia surgieron después de los memorables eventos históricos (como se ha señalado en el capítulo anterior), que trajeron como consecuencia la positivización de los derechos humanos y fundamentales. Por más que las cosmovisiones de tales derechos se utilicen para fundamentar pretensiones propias para que el Estado proteja ciertos comportamientos, no se pueden utilizar tales armas argumentativas a fin de rebajar políticamente una posición contraria. Es cierto que no se pueden reconocer derechos a algunos, sin quitar la protección a otros (esto es parte de la dinámica democrática), pero lo que no se puede admitir es que un grupo vencedor implique la pérdida de la representatividad de otro.

Por esto es que el concepto de laicidad tiene estrecha relación con el de la tolerancia. En realidad, no es necesario que un Estado sea laico para promover la tolerancia ya que puede existir el confesionalismo tolerante. La laicidad no es una garantía de que los agentes estatales sean neutrales, sino que es la declaración de que ellos buscarán tal neutralidad y promoverán –a través, por ejemplo, de la verificación de las creencias fundamentales y de la traducción– la presencia de diferencias en el medio público e institucional en la discusión.

La postura tolerante es aquella en la cual el ciudadano sabe que no representa ideológicamente a toda la sociedad, y que por más que tenga convicciones firmes e innegociables sobre cuestiones de fe en la religión o en la ciencia, no es el oráculo, en la instancia social, de la verdad.⁶⁵ Siendo así, la desconexión entre Derecho y tolerancia es la receta para el totalitarismo. Marcelo Neves,⁶⁶ después de la propuesta de un modelo de Estado democrático de Derecho influenciado por Luhmann y Habermas, indica que la generalización y la fortificación de formas de intolerancia étnico-culturales y religiosas en su ámbito de vigencia político-jurídica son factores de corrosión del Estado democrático de Derecho, constituyendo una amenaza de destrucción del mismo.

65 M. C. Galuppo, "Direito, democracia e religião: a questão da tolerância", *Revista do Centro MDC de Ensino e Pesquisa*, n° 1 (2000): 15.

66 M. Neves, *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil* (São Paulo: Martins Fontes, 2006), 222-223.

Lo que marca el cambio entre el fundamentalismo-creencia y el fundamentalismo militante es la falta de respeto a la tolerancia y la propagación de un escenario en el cual la cosmovisión contraria ni siquiera tenga voz pública. Es evidente que se trata de un límite muy delicado, ya que se aleja del fundamentalismo militante conocido, que utiliza de la violencia física para exterminar posiciones contrarias. Las propuestas de Botton, Armstrong y Collins no pueden ser moduladas en políticas públicas de educación; por ejemplo, porque el Estado no puede determinar que la práctica religiosa o la interpretación literal de las escrituras consideradas sagradas son algo de poca importancia.

En el campo del ateísmo, el límite entre fundamentalismo-creencia y fundamentalismo militante se rompe cuando se proponen medidas políticas para que los religiosos no utilicen su propio lenguaje en la participación política. Algunos autores apologistas del ateísmo exceden tal umbral. Se trata del movimiento denominado “nuevo ateísmo”, para quienes la religión es la fuente de muchos (si no de todos los) males y la causa de los conflictos más violentos a lo largo de la historia. Uno de los exponentes de esta línea del ateísmo es el biólogo de Oxford, Richard Dawkins. Es bueno tener en claro que el nuevo ateísmo no amonesta la violencia física o la eliminación de lo religioso. Dawkins⁶⁷ entiende que es posible, así como Botton, mantener una lealtad sentimental a las tradiciones culturales y literarias, por ejemplo, del judaísmo, del anglicanismo o del Islam, y hasta participar de rituales religiosos como bodas y funerales, sin adherir a las creencias sobrenaturales.

Si la opinión se sostiene teniendo en cuenta las exigencias de la tolerancia, se puede decir que hay un proselitismo saludable, un fundamentalismo-creencia, pero el problema es que Dawkins propone medidas políticas incompatibles con el Estado laico. Un ejemplo es su postura sobre la educación religiosa de los niños. Entiende que la enseñanza de la religión para ellos puede equipararse con el abuso sexual de menores, y la enseñanza de la doctrina del creacionismo debe ser prohibida en los espacios públicos y en el seno de las familias.

En un capítulo anterior, se habló de manera general acerca del tema de la “concientización”, comenzando por la conquista de las feministas al hacer que uno se sienta incómodo cuando oye un término como “hombres de bue-

67 R. Dawkins, *Deus, um delírio* (São Paulo: Companhia das Letras, 2006), 350.

na voluntad” en lugar de “personas de buena voluntad”. Aquí quiero crear conciencia de otra forma. Creo que todos nosotros nos sentimos incómodos cuando oímos que se rotula a un niño pequeño como perteneciente a una u otra religión específica. Los niños pequeños son demasiado jóvenes para formarse una opinión respecto al origen del cosmos, de la vida o de la moral. El simple sonido del término “niño cristiano” o “niño musulmán” debería sonar como uñas que rasguñan una pizarra.⁶⁸

Norberto Bobbio⁶⁹ entiende que el prejuicio (que es inherente a la condición humana) mal gestionado por el detentor del poder político puede desencadenar un “proceso de discriminación”, que tiene su inicio justamente en el campo jurídico. Es decir, si el Estado laico reconoce propuestas discriminatorias, terminará excluyendo derechos como el de poder educar a su propio hijo e iniciarlo en cualquier rito religioso. Después de esta fase jurídica, una segunda consecuencia de la discriminación es la marginación social. Presentan un clásico ejemplo los guetos en los cuales fueron enclaustrados los judíos durante siglos en el mundo cristiano. Advierte que, sin institucionalización, todavía existen guetos de minorías étnicas o sociales en todas las grandes ciudades. Sin embargo, el nivel de discriminación aún puede ser mayor cuando se llega a la tercera fase: la persecución política. Bobbio identifica esta tercera fase con el uso de la fuerza física para el exterminio de opositores, como el instalado por el régimen nazista.

El Estado laico es una garantía para la convivencia entre los fundamentalismos que son, en cierto modo, visiones totalizadoras de la realidad. Tanto la religión como el ateísmo, no están abiertos a la posibilidad de autoproclamarse insuficientes, o reconocer que no son la *verdadera* cosmovisión. Así, la tolerancia no impone que los religiosos o ateos tengan actitudes críticas (de predisposición a la negación) en relación al contenido de sus propias cosmovisiones, sino trata de la manera en que deben comportarse en relación a los otros grupos.⁷⁰ “La tolerancia es, evidente, consciente y utilitaristamente, el

68 R. Dawkins, *Deus, um delírio*, 345.

69 N. Bobbio, *Elogio da serenidade e outros escritos morais* (São Paulo: Editora UNESP, 2002), 116-117.

70 Galuppo, “Direito, democracia e religião: a questão da tolerância”, 16.

resultado de un cálculo y, como tal, no tiene nada que ver con el problema de la verdad”⁷¹

El Estado debe cuidar de las verdades “temporales”, seculares, que potencialicen el principio de la dignidad de la persona humana, y dejar la respuesta a las preguntas “eternas” para que el propio ciudadano las responda. *La laicidad impone que la política sea gestión, no religión.*

Además de establecer los contornos de una laicidad tolerante anteriormente expuesta, se debe proseguir en la discusión el cuestionamiento hecho al inicio del presente tema: ¿existe una visión política más adecuada para gestionar las cuestiones problemáticas que involucran la laicidad?

Dentro de las líneas del substancialismo,⁷² sobresalen el comunitarismo y el republicanismo. En un rápido análisis, se puede decir que la primera se caracteriza por sugerir que la identidad de las personas es definida por el hecho de que pertenecen a una comunidad determinada, de la que se inserta una “narrativa” que trasciende su propia vida. El republicanismo tiende a vincular esta definición de la identidad al que se arriba a partir de un diálogo puesto en práctica en la actualidad, no necesariamente vinculado a un factor histórico-cultural.⁷³

Controversia aparte, ambas líneas entienden que es muy improbable que se pueda alcanzar una sociedad justa simplemente con garantizar la libertad de elección.

Michael Sandel, comunitarista, sostiene que “para lograr una sociedad justa, necesitamos razonar juntos sobre el significado de la buena vida

71 N. Bobbio, *A era dos direitos* (Rio de Janeiro: Elsevier, 2004), 209.

72 El substancialismo entiende, básicamente, que el papel del filósofo, político y jurista debe ser pautado en una reflexión (en los dos sentidos: de reflexión intelectual y de propagación de las ideas) del bien común. Este bien común es un baluarte que dará sentido a la praxis política en sus más diversas modalidades. La ética se resume, por tanto, en la búsqueda de esos valores comunes históricamente colocados y que son capaces de crear lazos verdaderos entre individuos de la comunidad. Ya para los procesalistas, en cambio, la solidaridad emana, no de la idea de un bien común, sino de la dignidad de la persona humana como un ser moral, como ente auto-legislador que entra en contrato con otros también seres libres.

73 R. Gargarella, *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de Filosofia Política* (São Paulo: Martins Fontes, 2008), 207.

y crear una cultura pública que acepte las divergencias que inevitablemente ocurrirán”⁷⁴.

Resulta que tanto el substancialismo como la corriente procedimental liberal son posturas políticas que no pretenden ofrecer respuestas listas y garantizarlas como inmutables, santas y perfectas. Son simplemente posturas, pero que, sin duda, hacen diferencia en la construcción de las decisiones políticas y jurídicas. La obviedad de la necesidad de valores compartidos para que se pueda lograr una sociedad más justa contrasta con el temor del anti-individualismo comunitarista, frente a los ejemplos históricos de totalitarismo. No se está acusando aquí a autores sustancialistas de totalitarios, ya que estos entienden que su propuesta es que las minorías manifiesten más activamente sus pretensiones políticas para la formación de esta cultura política comunitaria.

El temor contra el anti-individualismo es el factor principal del presente trabajo, indicándose el liberalismo-igualitario (Rawls y Dworkin) como la postura más adecuada.⁷⁵ Este temor es fruto de la simple constatación histórica de que cuando hay situaciones de crisis social y económica, hay una tendencia a favorecer políticamente una fuente proveedora de sustancialidad a la comunidad, que puede ser una religión, o un partido, que promuevan en la población una nueva esperanza de superación, de victoria. El problema es que, por lo general, para alcanzar este nivel de aceptación masivo, es necesario segregar posiciones contrarias a través del “proceso discriminatorio” planteado por Bobbio.⁷⁶ El propio Sandel⁷⁷ reconoce la legitimidad de tal

74 M. J. Sandel, *Justiça: o que é fazer a coisa certa* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011), 322.

75 No se sostiene aquí, por otro lado, un liberalismo más “feroz” que entiende que el Estado no debe intervenir en la sociedad a fin de intentar solucionar desigualdades recurrentes de discriminaciones históricas, como apoya R. Nozick, *Anarquia, estado e utopia* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991). Es importante destacar que –en la misma línea el Liberalismo Igualitario– el presente trabajo señala cómo medida principal de las políticas de acciones afirmativas que visan cohibir el uso de la violencia en la esfera pública de la discusión, ya sea para proteger a minorías religiosas, o cualquier minoría étnica o filosófica.

76 Bobbio, *A era dos direitos*, 115. Es uno de aquellos que piden un poco más de atención con el sustancialismo: “es necesario sospechar de quien defiende una concepción anti-individualista de la sociedad. A través del anti-individualismo, pasaron más o menos todas las doctrinas reaccionarias”.

77 Sandel, *Justiça: o que é fazer a coisa certa*, 329.

temor cuando dice: “política y ley no deben involucrarse en disputas morales y religiosas, porque este desarrollo abre camino para la coerción y la intolerancia. Este es un temor legítimo”.

La visión sobre el individuo es el punto de distinción entre liberalismo y comunitarismo. Para el liberalismo, los individuos pre-existen a cualquier organización social, siendo más importantes que la comunidad a la cual pertenecen. Así, deben ser protegidos contra cualquier sacrificio por el bien común. Se aceptan concesiones, pero no sacrificios. Los derechos individuales como la libertad religiosa, son, para el liberalismo, límites insuperables en relación a las políticas públicas.

Roberto Gargarella⁷⁸ argumentó que las críticas sustancialistas hicieron que Rawls modificara algunos puntos de su teoría de la justicia, construyendo el concepto de “consenso sobrepuesto” en uno de sus más recientes libros, *O liberalismo político* [El Liberalismo Político]. Este acuerdo no comunitarista parte de los niveles de “consensos”. En el primero, en un simple *modus vivendi*, parte de ciertos principios de justicia como única forma de encerrar los permanentes y destructivos enfrentamientos civiles.

En una segunda etapa, hay un avance en la consolidación de los ideales compartidos mediante un consenso constitucional. Esto se refiere a un consenso todavía no tan profundo y amplio, pues los principios esenciales no se basan en una concepción pública compartida. Para conseguir este objetivo, no es necesario que el Estado elija un grupo vencedor e imponga esta visión a los demás, sino que se alcanza mediante un esfuerzo argumentativo por el cual los diferentes grupos necesitan convencer a aquellos que no piensan como ellos, obligándolos a desarrollar una concepción política más profunda y amplia, que es justamente el consenso superpuesto.⁷⁹

Este proceso de construcción sigue un modelo procesal basado en la lógica de la argumentación, pasando por cuestionamientos pragmáticos para la formación de compromisos y discursos éticos.⁸⁰ Esta vertiente de análisis argumentativa determinó que el presente trabajo propusiera límites al discurso jurídico justamente en el campo retórico. Ronald Dworkin entiende que la

78 Gargarella, *As teorias da justiça depois de Rawls*, 234-235.

79 Rawls, *O liberalismo político*, 205-16.

80 J. Habermas, *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997), 204.

premisa más fundamental del republicanismo y el comunitarismo es importante, ya que las comunidades políticas tienen una vida comunitaria y, si esto fracasa, no hay cómo hablar de realización individual. Sin embargo, sostiene que hay una falla en el argumento: este sucumbe al antropomorfismo. Hay una presunción de que la vida de la comunidad es la transfiguración de una persona singular, es decir, “que enfrenta los momentos críticos, y dilemas morales y éticos, y está sujeta a los mismos modelos de éxito y fracaso como la vida de cada uno de los ciudadanos que la compone”.⁸¹

De este antropomorfismo teórico resulta una especie de paternalismo. Si la estructura del Estado se asemeja a la composición psicosocial y espiritual del individuo, es natural que el Estado esté legitimado para “guiar” sus integrantes a través de una sola concepción de buena vida. Este paternalismo es aún más peligroso cuando se trata de la fe religiosa. Incluso un comunitarista como Michael Walzer entiende que “el Estado queda excluido de cualquier intención en la salvación de las almas. No se puede tributar ni reprimir al ciudadano –ni para la salvación de su alma ni para la salvación del alma de cualquier otra persona”.⁸² De la concepción del Estado como gestor es que se puede vislumbrar el Derecho como un refuerzo contra un posible proceso totalitario suscitado por alguna crisis social y económica. El Derecho no totalitario, como ya se ha dicho, es una garantía de la esfera política inclusiva y, por tanto, un elemento importante para el pleno ejercicio de las facultades humanas.

Además, el Derecho con una postura no totalitaria, buscará garantizar que las esclusas por las cuales se debe pasar hasta llegar al poder político permanezcan siempre abiertas, y a través de esto, una perspectiva anti-hegemónica del Derecho. Esto significa que los grupos, a través de un Derecho no totalitario, siempre pueden disputar la búsqueda de la hegemonía en la esfera pública política, persiguiendo nuevas adquisiciones de derechos que vengan a ser compatibles con sus necesidades espirituales. En una sociedad tolerante,

81 R. Dworkin, *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade* (São Paulo: Martins Fontes, 2011), 310.

82 M. Walzer, *Esfemas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade* (São Paulo: Martins Fontes, 2003), 336.

el Derecho no puede asumir la función de guardián de la moral.⁸³ Para el Derecho moderno, el individuo es titular de la elección de cuál es su concepción de salvación, de apuesta, de proyecto colectivo que juzga más coherente con las evidencias que elige como verdaderas.

La perspectiva para el discurso jurídico de la laicidad es justamente que este nunca pierda tal postura no totalitaria. Así sea que el poder político lo ejerzan los agentes que mayoritariamente comparten una idea de salvación —y esto hace parte del juego democrático—. Los institutos jurídicos no deben ser utilizados como un instrumento para impedir que otros grupos busquen más representatividad. Es necesario dejar que el ser humano “se salve por sí mismo”.⁸⁴

Todas las actitudes prescritas por esta reflexión para el Derecho, la ética y la política parten de la comprensión antropológica de que, hasta donde se tiene noticia, la apertura del ser humano a algo mayor que él mismo genera cuestionamientos nunca solucionados. Se trata de la visión mítica y religiosa que es inherente a la naturaleza humana, y esta característica ha sobrevivido a pesar del proceso de secularización. Fue el intento de escapar del mito que nació con la filosofía, y después de milenios de historia de búsqueda de soluciones a cuestiones esenciales para la existencia. Lo que se presenta en la contemporaneidad es la crítica de la modernidad, que recuerda curiosamente que no se pueden negar los mitos como elementos de la naturaleza humana. En realidad, lo que muestra la historia es una reconfiguración de la “fuente de salvación”, es decir, cuando se dejó de creer en la religión, se terminó depositando colectivamente la fe en la ciencia, en la naturaleza, en la política, en la economía, entre otros.

Las críticas hechas aquí al sustancialismo, no pretendieron desautorizarlo como una postura política legítima. Si se pudiera elegir aquí un valor fundante de la tolerancia y la ética laica, se elegiría la serenidad. Según Bobbio,⁸⁵ “la serenidad no es una virtud política, antes es la más impolítica de las virtudes. [...] La idea de que todo sea política es simplemente monstruosa”. Es decir,

83 M. C. Galuppo, “Tolerância e Exclusão: um impasse para a democracia contemporânea”, en *Temas de filosofia do Direito: novos cenários, velhas questões*, ed. E. B. Bittar y F. M. Soares (Barueri: Manole, 2004).

84 Bobbio, *Elogio da serenidade e outros escritos morais*, 199-203.

85 *Ibíd.*, 39.

la serenidad es la postura del ciudadano o del individuo que entiende que la política no puede salvar el mundo, sino ella está al servicio de la convivencia sin coacciones.

Esta noción de serenidad está a tono con la propuesta de Gustavo Zagrebelsky de una democracia crítica. Esta tiene su principal característica en su trato con el tiempo. Define Zagrebelsky⁸⁶ que “la democracia crítica es un régimen inquieto, circunspecto, desconfiado de sí mismo, siempre listo a reconocer sus propios errores, de colocarse en juego, de recomenzar desde el inicio”. Recomenzar aquí significa que los grupos que pertenecen a la esfera pública de una democracia crítica están tan seguros de sus convicciones que ven en el tiempo sólo una confirmación de sus creencias. Sólo el tiempo, y no la política en sí, puede determinar cuál cosmovisión es correcta. Quien está seguro de sus creencias, aguarda serenamente a que sus convicciones sean confirmadas. Es en este panorama que Zagrebelsky compara la actitud de Pilato y Jesucristo en el episodio bíblico de la crucifixión. Entiende que la mejor democracia no es aquella hecha por Pilato, que se expresa en la máxima *vox populi, vox Dei*. Clasifica la deificación del pueblo como una idolatría política. Esta contrasta con la postura serena y confiada de Jesús.

No se quiere transmitir aquí una noción de que no es saludable la expresión de las convicciones privadas. El problema no está en si se debe hacer campaña por lo que se entiende por bien, sino en cómo se la hace. En este transcurso, recuerda Dworkin⁸⁷ que la tolerancia liberal niega a los grupos el uso de solo un arma, “no deben emplear la ley, incluso cuando están en mayoría, para prohibir a nadie de llevar la vida que quiera, o punirlo por hacerlo, solo porque cree que las convicciones éticas de estas minorías están profundamente equivocadas”.

Si es posible definir la laicidad después de la presente reflexión ética, se reitera que la laicidad es una promesa asumida por el Estado de que no irá a imponer perpetuamente una moral (religiosa o no), sino que garantizará una perpetua arena de discusión tolerante y no-violenta.

86 G. Zagrebelsky, *A crucificação e a democracia* (São Paulo: Saraiva, 2011), 135.

87 Dworkin, *A virtude soberana*, 395.

Consideraciones finales

El presente trabajo anhela contribuir con el fortalecimiento de la ética en el campo del discurso jurídico sobre la laicidad, es decir, es un intento de establecer cuáles son algunas de las barreras éticas que no están necesariamente explicitadas en el texto jurídico, pero sin las cuales se puede caminar hacia el totalitarismo. De este modo, se propone tales límites éticos en dos vertientes de aplicación: en el proceso legislativo y decisorio jurisdiccional y en la esfera pública.

Específicamente en el campo jurídico, se tiene *el deber de verificar las creencias fundamentales*, que es el compromiso ético –derivado de la declaración estatal de laicidad– que debe ser asumido por el agente público que analizará cuestiones que involucren la religión –o cosmovisiones que tengan relación con la religión– de demostrar un mínimo de conocimiento sobre la creencia en cuestión. Aunque las pretensiones de los religiosos no sean contempladas, es necesario dejar claro en el informe de la sentencia o en la exposición de motivos de la ley que las particularidades que involucren la creencia están siendo observadas.

El segundo límite ético es el deber de *traducción*. El Estado, al asumir una postura laica inclusiva, debe preocuparse en garantizar la confianza de los destinatarios de las normas a través del ejercicio de la *traducción* de las propuestas de los grupos contrarios, ya que la secularización del ambiente público de discusión, así como del poder secularizado del Estado, no pueden obligar a que el ciudadano en particular asuma una obligación de complementar sus convicciones religiosas, es decir, de expresarse a través del lenguaje de otra asociación.

Lo que importa aquí es destacar que el deber de *traducción*, así como el de la *verificación*, son límites éticos del discurso jurídico que deben impulsar al agente público a promover el diálogo entre *cosmovisiones* divergentes. Además, se trata de límites éticos que deben preceder cualquier juicio de ponderación, proporcionalidad y razonabilidad. Es por ello que el presente estudio no estableció como objetivo la presentación de *hard cases* en el campo de la laicidad, si no que trató de aclarar los elementos que deben preceder la decisión o la construcción del texto normativo.

En el segundo plan (esfera pública), se sugirió una utilización adecuada del argumento *ad hominem*. Este será abusivo cuando, dentro del debate

público, se haga mención de los eventos históricos como una forma de desautorizar propuestas presentadas recientemente por un grupo contrario. Cuando se pretende utilizar la historia como forma de descalificar de antemano el argumento contrario, se trata de una agresión a la ética en el plan del discurso. Negar al individuo la capacidad de argumentar, sólo por el hecho de ser religioso o atea, es vedar el vivir político.

El Estado laico secular sólo podrá garantizar la tolerancia en la esfera pública política cuando su discurso promueva el respeto mutuo entre cosmovisiones, evitando reglamentaciones prejuiciosas. Los contornos del discurso jurídico laico no tienen un carácter totalitario, lo que no significa un rechazo *a priori* del discurso religioso o secular.

Tal sociedad inclusiva es denominada post-secular (Habermas), pues, por ejemplo, tiene como marca un tipo de secularización que comprende el cuerpo social como un proceso común de aprendizaje complementario y que se opone solamente a actos violentos mediante políticas de acción afirmativa. El discurso jurídico de laicidad necesita, por lo tanto, de doble cuidado: incluir el discurso religioso y naturalista en la esfera pública, y también debe evitar que la sacralización de valores políticos constituya un obstáculo a la contemplación normativa de las transformaciones sociales. Por lo menos, mientras la condición humana sea limitada por el tiempo y la muerte, siempre habrá una cosmovisión discordante en cuestiones tales como la existencia de Dios, o cómo la vida llegó a existir, que debe ser respetada y preservada.

Se concluye, por consiguiente, que los límites éticos anteriormente presentados (el control del argumento *ad hominem* y *el deber de verificar las creencias fundamentales* y *el deber de la traducción*) son elementos intrínsecos al propio compromiso con y de la laicidad. Esta, antes de estar grabada en cualquier texto jurídico, constituye una promesa ética de promoción de la libertad e igualdad.

Bibliografía

- Adeodato, J. M. *Retórica constitucional: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- Alexy, R. *Teoria da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001.
- _____. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- “Anuário Estatístico do Brasil”. Rio de Janeiro: IBGE, 1994.

- Araújo, C. O. *Semiótica do direito*. São Paulo: Quartier Latin, 2005.
- Arendt, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- Armstrong, K. *Em defesa de Deus: O que a religião realmente significa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Barreto, T. *Introdução ao estudo do direito*. São Paulo: Landy, 2011.
- Bobbio, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- Bobbio, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarin, 2000.
- . *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- Botton, A. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.
- Catroga, F. *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade, religião civil*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.
- Collins, F. S. *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe*. São Paulo: Editora Gente, 2007.
- Cortina, A. *Ética sem moral*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- Cossio, C. *La teoría egológica del derecho y el concepto Jurídico de libertad*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994.
- Dawkins, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- Dworkin, R. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- . *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- Eco, U. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo Martins Fontes, 2005.
- Eco, U., y C. M. Martini. *Em que creem os que não creem?* Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.
- Ferraz Jr, T. S. *Introdução ao estudo do direito: Técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Editora Atlas, 2003.
- Gadamer, H. G. *Verdade e método*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Galuppo, M. C. "Direito, democracia e religião: A questão da tolerância". *Revista do Centro MDC de Ensino e Pesquisa*, 1 (2000): 9-18.
- . "Tolerância e Exclusão: Um impasse para a democracia contemporânea". *En Temas de filosofia do Direito: Novos cenários, velhas questões*, E. B. Bittar y F. M. Soares, eds. Barueri: Manole, 2004.

- Gargarella, R. *As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve manual de Filosofia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Grau, E. R. *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito*. São Paulo: Malheiros, 2009.
- Habermas, J. *Direito e democracia: Entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *Entre naturalismo e religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- Habermas, J., y J. Ratzinger. *Dialética da secularização: Sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- Kant, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959.
- Kelsen, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Lennox, J. C. *Por que a ciência não consegue enterrar Deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.
- Machado, J. E. M. *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: Dos direitos da verdade aos direitos do cidadão*. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.
- Martel, L. V. "Laico, mas nem tanto: cinco tópicos sobre liberdade religiosa e laicidade estatal na jurisdição constitucional brasileira". *Revista Jurídica da Presidência*, 9, nº 84 (2007): 41-48.
- Muricy, M. *Senso comum e interpretação jurídica*. São Paulo: PUC, 2006.
- Neves, M. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Nozick, R. *Anarquia, estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- Palmer, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- Perelman, C. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Perelman, C., y L. Olberchts-Tyteca. *Tratado de Argumentação: A nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Pierucci, A. F. *O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- Ranquetat Júnior, C. A. "Reflexões antropológicas sobre a religião na modernidade: Declínio ou reconfiguração do religioso?" *Revista Interações- Cultura e Comunidade* (2009): 99-110.
- Rawls, J. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

- Reboul, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Reese-Schafer, W. *Compreender Habermas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- Rodriguez, V. G. *Argumentação jurídica: Técnicas de persuasão e lógica informal*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Rorty, R. *Uma ética laica*. São Paulo: Martins Fonte, 2010.
- Sandel, M. J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- Santos, B. S. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2011.
- Silva Neto, M. J. *Proteção constitucional à liberdade religiosa*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2008.
- Silva, O. B. "Curso de processo civil". *Revista dos Tribunais*, 1 (2003): 401-402.
- Soares, R.F. *Hermenêutica e interpretação jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- Soriano, A. G. *Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.
- Streck, L. L. *Hermenêutica jurídica e(m) Crise: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.
- _____. *Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas, da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- Walzer, M. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Weingartner Neto, J. *Liberdade religiosa na constituição: Fundamentalismo, pluralismo, crenças e cultos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.
- Zagrebelsky, G. *A crucificação e a democracia*. São Paulo: Saraiva, 2011