



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO SERGIPE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGED**  
**MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO**

**JOSÉ DA PENHA SENA NETO**

**EDUCAÇÃO E LAICIDADE: PRESSUPOSTOS MODERNOS**

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)**

**2023**

JOSÉ DA PENHA SENA NETO

**EDUCAÇÃO E LAICIDADE: PRESSUPOSTOS MODERNOS**

Texto de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: História, Sociedade e Pensamento Educacional

Linha de Pesquisa: História da Educação

Orientador: Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos

SÃO CRISTÓVÃO (SE)

2023

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S474e Sena Neto, José da Penha  
Educação e laicidade : pressupostos modernos / José da Penha  
Sena Neto ; orientador Edmilson Menezes Santos. – São  
Cristóvão, SE, 2023.  
113 f.

Dissertação (mestrado em Educação) – Universidade Federal  
de Sergipe, 2023.

1. Educação. 2. Religião e Estado. 3. Secularismo. 4. Igreja e  
educação. 4. Civilização moderna. I. Santos, Edmilson Menezes,  
orient. II. Título.

CDU 37.014.52



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**



**JOSÉ DA PENHA SENA NETO**

**“Educação e laicidade: pressupostos modernos”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca Examinadora.

**Aprovada em 31.07.2023**

---

Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Educação / UFS

---

Prof. Dr. Luiz Eduardo Meneses de Oliveira  
Programa de Pós-Graduação em Educação / UFS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Núbia Regina Moreira  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia / UESB

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)  
2023**



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
SERGIPE GABINETE DO REITOR**

**ANEXO I**

**DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO REMOTA EM  
BANCA EXAMINADORA**

Declaro que no dia 31/07/2023, às 14:30h horas participei, de forma remota com os demais membros deste ato público, da banca examinadora de defesa da dissertação de mestrado do discente José da Penha Sena Neto, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe – UFS.

Considerando o trabalho avaliado, as arguições de todos os membros da banca e as respostas dadas pelo discente, formalizo para fins de registro, minha decisão de que o discente está **aprovado**.

Atenciosamente,

A handwritten signature in blue ink that reads 'Edmilson Menezes Santos'.

Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Educação/UFS



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
SERGIPE GABINETE DO REITOR**

**ANEXO I**

**DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO REMOTA EM  
BANCA EXAMINADORA**

Declaro que no dia 31/07/2023, às 14:30h horas participei, de forma remota com os demais membros deste ato público, da banca examinadora de defesa da dissertação de mestrado do discente José da Penha Sena Neto, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe – UFS.

Considerando o trabalho avaliado, as arguições de todos os membros da banca e as respostas dadas pelo discente, formalizo para fins de registro, minha decisão de que o discente está **aprovado**.

Atenciosamente,

A assinatura manuscrita em tinta azul, legível como "Luiz Eduardo M. de Oliveira".

---

Prof. Dr. Luiz Eduardo Meneses de Oliveira  
Programa de Pós-Graduação em Educação/UFS



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
SERGIPE GABINETE DO REITOR**

**ANEXO I**

**DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO REMOTA EM  
BANCA EXAMINADORA**

Declaro que no dia 31/07/2023, às 14:30h horas participei, de forma remota com os demais membros deste ato público, da banca examinadora de defesa da dissertação de mestrado do discente José da Penha Sena Neto, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe – UFS.

Considerando o trabalho avaliado, as arguições de todos os membros da banca e as respostas dadas pelo discente, formalizo para fins de registro, minha decisão de que o discente está **aprovado**.

Atenciosamente,

Assinatura manuscrita em tinta azul, legível como 'Nubia Regina Moreira'.

---

Profa. Dr<sup>a</sup>. Núbia Regina Moreira  
Programa de Pós-Graduação em Educação/UFSB

*À Luane Oliveira Brito Penha, pedagoga, professora e amada companheira de vida, com quem compartilho minhas dores e angústias, alegrias e conquistas. Seu dedicação à educação transborda e me inspira. A você não apenas esse texto, mas toda minha vida.*

## AGRADECIMENTOS

A realização desse trabalho foi envolta de grandes dificuldades, mas que não foram enfrentadas de modo solitário. Mesmo em meio a tantos obstáculos, finalizar essa pesquisa é uma vitória compartilhada. Primariamente, sou grato ao meu orientador, Prof. Dr. Edmilson Menezes, pelo exímio trabalho de orientação com dedicada atenção e cuidado com ensino e produção acadêmica. Agradeço por todas as importantes correções e orientações de pesquisa, sem a qual esse trabalho seria inviável. Através de seu trabalho pedagógico, fui enriquecido com ensinamentos que guardarei por toda a minha jornada acadêmica.

Agradeço ao professor Dr. João Paulo Gama Oliveira e a professora Dr<sup>a</sup>. Josefa Eliana Souza pela leitura inicial no exame de qualificação, com importantes apontamentos dados à pesquisa. Agradeço, também, a banca examinadora do exame de defesa, a professora Dr<sup>a</sup>. Núbia Regina Moreira, pela leitura inteligente do texto e pelos assertivos comentários e contribuições à pesquisa, e ao professor Dr. Luiz Eduardo Meneses de Oliveira, que esteve presente desde o processo seletivo, agradeço por contribuir com minha formação durante o percurso do Mestrado.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Sergipe (PPGED-UFS), que mesmo em tempos de grande labuta e dor, como os vividos na Pandemia, mantiveram o compromisso com o ensino.

Agradeço aos colegas de orientação, que compartilharam a caminhada até aqui com incentivos e excelentes indicações para minha produção acadêmica.

Agradeço a Faculdade Batista do Cariri, em Crato (CE), minha primeira escola de ensino superior, onde atuo hoje, por todo apoio espiritual e financeiro. Sou grato pelo incentivo para realização dessa jornada.

Agradeço aos meus familiares, em especial aos meus progenitores, Derval e Maise, pequenos comerciantes do interior cearense, que mesmo com muita dificuldade, nunca deixaram de lado o cuidado para com cada um de nós. Vocês são minha base, exemplo de honestidade e dedicação.

Sou grato a Deus, a quem devoto minha fé.

*Jesus disse: Mostrai-me a moeda do tributo. Trouxeram-lhe um denário. E ele lhes perguntou: De quem é esta efígie e inscrição? Responderam: De César. Então, lhes disse: Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. (BÍBLIA, MATEUS 22:19-21)*

*A educação precisa ser um affaire público respaldado pelo Estado, a fim de que a liberdade requerida para um processo tão importante, não circunscrito à instrução, atinja o seu objetivo principal: formar homens livres para o exercício da vida civil. (MENEZES, 2014, p. 133)*

## RESUMO

A pesquisa procura compreender o processo que estabeleceu o nexo importante e decisivo entre laicidade e educação, tal como discutido pela Modernidade. Essa relação não só configurou um novo modelo pedagógico, mas, do mesmo modo, tornou-se central para o entendimento da própria Modernidade. Importa esclarecer que a forma como é interpretado o elo entre laicidade e educação será direcionada pela compreensão dada ao embate entre o religioso e o secular. A laicidade afeta não somente a ordem jurídica e política, mas o projeto pedagógico que será proposto pelo Estado, visto que a educação é regulamentada e executada pelo poder público por meio de políticas específicas. Isto posto, entendemos que um Estado declarado laico e democrático é fruto de um processo civilizatório, do qual se espera um projeto pedagógico que reflita os pressupostos inerentes ao que se declara. Dessarte, de acordo com o quadro apresentado, cabe à pesquisa a seguinte pergunta norteadora: como o projeto moderno de laicização do mundo atinge a educação? Ressalte-se que a dissertação se insere no campo de discussão ligado à história das ideias pedagógicas. O objetivo geral, subtendido na pergunta norteadora, é analisar como o projeto moderno de laicização atinge a educação. Conforme estabelece a proposta do objetivo geral, destacamos os seguintes objetivos específicos: primeiro, conceituar a secularização e a laicidade; segundo, desenvolver o entendimento moderno de laicidade e laicização e, terceiro, compreender a educação e a laicidade de acordo com os pressupostos da Modernidade. A pesquisa é de cunho teórico e será realizada pela leitura analítica do material bibliográfico levantado. O trabalho seguirá na análise de obras e artigos selecionados que contribuirão para a construção da pesquisa. Visando recompor um tema ligado à teoria pedagógica, analisamos pelas teorias sociológicas da Modernidade uma reconstrução da história dos conceitos centrais à pesquisa, conforme proposto por Koselleck (2020). A pesquisa apresenta um esquema de divisão de capítulos, refletindo os objetivos específicos, visando alcançar o objetivo geral. O primeiro capítulo tem por título “Secularização e Laicidade: delimitação dos conceitos”, e busca evidenciar que a secularização é um processo mais amplo que a laicidade, por estar atrelada à sociedade como um todo, enquanto a laicidade é subordinada à esfera política-jurídica de formação do Direito e do Estado, apresentando as suas derivações: laicização e laicismo, sendo o laicismo uma laicidade de combate, característico do processo de laicização francês, diretamente relacionado com a educação. O segundo capítulo, “Modernidade e laicidade”, desenvolve o entendimento histórico e conceitual da Modernidade e sua compreensão da laicidade e do processo de laicização. A Modernidade incorpora a laicidade como um conceito fundamental para a formação e organização do Estado, regido de modo autônomo e separado de toda autoridade eclesiástica ou dogmática religiosa. O terceiro capítulo, intitulado “Modernidade e Educação laica”, procura identificar, de acordo com a compreensão moderna descrita, a relação entre educação e laicidade, de modo que a primeira não pode ser entendida sem a segunda, o que reflete um pensamento pedagógico moderno para o qual é indispensável a afirmação de uma educação laica. Por fim, com as considerações finais, evidenciamos pressupostos modernos que ainda permanecem no ideal que temos, enquanto sociedade, de Escola e educação laicas. Afirmamos que a laicidade e a educação são pilares inseparáveis na Modernidade, que buscam conciliar a liberdade individual com a responsabilidade social, ao promover uma formação baseada em valores universais, éticos e cívicos, independentemente das crenças religiosas dos indivíduos, desempenhando um papel fundamental na formação de cidadãos autônomos, críticos e tolerantes, e contribuindo para a construção de sociedades democráticas, plurais e igualitárias.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação; Laicidade; Modernidade; Secularização.

## ABSTRACT

This research seeks to understand the process that established the important and decisive nexus between secularity and education, as discussed by Modernity. This relationship not only shaped a new pedagogical model but also became central to the understanding of Modernity itself. It is important to clarify that the interpretation of the link between secularity and education will be guided by the understanding of the conflict between the religious and the secular. Secularity affects not only the legal and political order but also the educational project proposed by the State, as education is regulated and implemented by the government through specific policies. Therefore, we understand that a declared secular and democratic State is the result of a civilizing process, from which a pedagogical project is expected to reflect the inherent assumptions of what is declared. Thus, according to the presented framework, the research aims to answer the following guiding question: how does the modern project of secularizing the world impact education? It should be noted that the dissertation falls within the field of discussion related to the history of pedagogical ideas. The overall objective, implied in the guiding question, is to analyze how the modern project of secularization affects education. As proposed by the general objective, the following specific objectives are highlighted: first, to conceptualize secularization and secularity; second, to develop the modern understanding of secularity and secularization; and third, to understand education and secularity according to the assumptions of Modernity. The research is theoretical in nature and will be conducted through the analytical reading of the collected bibliographic material. The work will proceed with the analysis of selected works and articles that will contribute to the construction of the research. In order to reconstruct a theme related to pedagogical theory, we analyze through the sociological theories of Modernity a reconstruction of the history of the central concepts of the research, as proposed by Koselleck (2020). The research presents a chapter division scheme, reflecting the specific objectives, in order to achieve the overall objective. The first chapter is titled "Secularization and Secularity: delimitation of concepts" and seeks to highlight that secularization is a broader process than secularity, as it is linked to society as a whole, while secularity is subordinate to the political-judicial sphere of the formation of Law and the State, presenting its derivations: secularization and secularism, with secularism being a combative secularity, characteristic of the French secularization process, directly related to education. The second chapter, "Modernity and Secularity," develops the historical and conceptual understanding of Modernity and its understanding of secularity and the process of secularization. Modernity incorporates secularity as a fundamental concept for the formation and organization of the State, governed autonomously and separated from all ecclesiastical or religious dogmatic authority. The third chapter, entitled "Modernity and Secular Education," seeks to identify, according to the described modern understanding, the relationship between education and secularity, in a way that the former cannot be understood without the latter, reflecting a modern pedagogical thought for which a secular education is indispensable. Finally, with the concluding remarks, we highlight modern assumptions that still persist in the ideal we have, as a society, of secular schools and education. We assert that secularity and education are inseparable pillars in Modernity, seeking to reconcile individual freedom with social responsibility by promoting an education based on universal, ethical, and civic values, regardless of individuals' religious beliefs, playing a fundamental role in the formation of autonomous, critical, and tolerant citizens, and contributing to the construction of democratic, pluralistic, and egalitarian societies.

**KEYWORDS:** Education; Secularity; Modernity; Secularization.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2 SECULARIZAÇÃO E LAICIDADE: DELIMITAÇÃO DE CONCEITOS .....</b>	<b>27</b>
2.1 SECULARIZAÇÃO.....	29
2.2 LAICIDADE .....	34
2.3 LAICIDADE, LAICIZAÇÃO E LAICISMO .....	40
2.4 DELIMITAÇÃO CONCEITUAL.....	46
<b>3. MODERNIDADE E LAICIDADE.....</b>	<b>49</b>
3.1 HISTÓRIA DO CONCEITO DE MODERNIDADE .....	50
3.2 CARACTERÍSTICAS DA MODERNIDADE .....	56
3.3 MODERNIDADE E RELIGIOSIDADE .....	62
3.4 A LAICIDADE NA MODERNIDADE.....	64
<b>4 MODERNIDADE E EDUCAÇÃO LAICA .....</b>	<b>72</b>
4.1 EDUCAÇÃO NA MODERNIDADE: RENASCIMENTO E REFORMAS.....	72
4.1.1 Renascimento e Humanismo: bases iniciais da educação moderna.....	74
4.1.2 Reforma Protestante e a expansão da Educação .....	79
4.2 EDUCAÇÃO NA MODERNIDADE: ILUMINISMO E REVOLUÇÃO FRANCESA	84
4.3 EDUCAÇÃO E LAICIDADE NO PROJETO PEDAGÓGICO DA MODERNIDADE	91
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>101</b>
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>107</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Procuraremos compreender, por meio de estudo teórico e de base histórica, a laicidade tal como discutida pela Modernidade, seus pressupostos e implicações. Destacadamente, nos interessa compreender o processo que estabeleceu o nexos importante e decisivo entre laicidade e educação. Essa relação, como pretendemos demonstrar, não só configurou um novo modelo pedagógico, mas, do mesmo modo, tornou-se central para o entendimento da própria Modernidade. Importa esclarecer que a forma como é interpretado o elo entre laicidade e educação será direcionada pela compreensão dada ao embate entre o religioso e o secular. Esse embate é questão central para o período moderno, visto ser uma das mais evidentes relações modificadas pelas ideias do período, “um processo singular de diferenciação funcional das diversas esferas institucionais ou subsistemas das sociedades modernas” (CASANOVA, 2007a, p. 3, tradução nossa). Essa proposta de separação das esferas direciona a religiosidade para a vida privada, individual ou de família, e compreende que a existência de homens livres requer um aparato laico, de modo que a secularização do Estado é um elemento crucial para a Modernidade (PIERUCCI, 2008), algo já proposto por Max Weber quando evidencia a interface entre racionalização religiosa, desencadeada pelo desencantamento do mundo, e racionalização legal, que perfaz a dessacralização do direito e estabelecimento do Estado laico (PIERUCCI, 2000).

Conforme declara Catroga (2004), a laicidade é um princípio inerente e inseparável da construção de um Estado-Nação, sendo que o Estado laico emerge da gênese e consolidação do Estado-Nação. Essa realidade afeta não somente a ordem jurídica e política, mas o projeto pedagógico que será proposto pelo Estado, visto que a educação é regulamentada e executada pelo poder público por meio de políticas específicas. Isto posto, entendemos que um Estado declarado laico e democrático é fruto de um processo civilizatório, do qual se espera um projeto pedagógico que reflita os pressupostos inerentes ao que se declara. Dessarte, de acordo com o quadro apresentado, cabe à pesquisa a seguinte pergunta norteadora: como o projeto moderno de laicização do mundo atinge a educação?

O conceito de Modernidade está relacionado ao “novo”, ao romper com a tradição, sendo assim um conceito associado à mudança, transformação e progresso (MARCONDES, 1997). Em sua etimologia, “moderno” surge do advérbio latino “*modo*”, e denota tempo presente, “nesse momento”, “recentemente”, ou seja, se relaciona ao que é contemporâneo, em contraponto ao que é anterior, antigo. Marcondes (1997) ressalta duas noções

fundamentais relacionadas ao moderno: ideia de progresso, o novo é melhor e mais avançado que o antigo, e valorização do indivíduo, ou da subjetividade, que se opõe à tradição e à autoridade institucional como fonte da certeza, da verdade e dos valores. Os primórdios da Modernidade estão relacionados a fatores históricos provocadores desse “novo tempo”: o Renascimento, a descoberta do Novo Mundo, a Reforma Protestante e a Revolução Galiléica (MARCONDES, 1997). Esses fatores históricos, iniciados no século XV, desencadearam grandes transformações no mundo ocidental, fomentando a percepção de ruptura, mudança, e oposição ao que passa a ser visto como antigo diante do progresso gerado pelo que é novo. Hegel é o primeiro a encarar como questão filosófica o processo em que a Modernidade se desliga das sugestões normativas do passado por já lhe serem estranhas (HABERMAS, 2000). Habermas (2000, p. 9) afirma:

Hegel emprega o conceito de Modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os ‘novos tempos’ são os ‘tempos modernos’. Isso corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* designaram os três séculos precedentes. A descoberta do Novo Mundo, assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre época moderna e medieval.

A Modernidade passa a ser encarada como período histórico, interpretado à luz de uma filosofia da história, distinguindo os tempos entre Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna, de modo que as expressões “novos tempos” ou “tempos modernos” assumem um significado não mais puramente cronológico, mas expressam uma “convicção que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir.” (HABERMAS, 2000, p. 9). A história é entendida pela perfectibilidade e pelo progresso, de modo que, diferente da concepção cristã de “novo tempo” (um mundo porvir depois do juízo final e de uma realidade presente degradada pelo pecado), essa visão profana de tempos modernos aloca o início do “novo” no passado, datado em torno de 1500, conforme compreendido durante o século XVIII (HABERMAS, 2000), deixando o inferior e progredindo para o superior. De acordo com Hegel (1992, p. 26): “Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e passagem para uma nova época. O espírito rompeu com o que era até agora o seu mundo de existência e representação, e está pronto a submergi-lo no passado”. Essa não é uma mudança abrupta, mas gradual, expressa no sentido de progresso, que aos poucos desmorona o que existe e revela, como o nascer do sol, um mundo novo (HEGEL, 1992).

Uma característica que diferencia a Modernidade de outras épocas é a sua autocertificação, “a Modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os

seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade” (HABERMAS, 2000, p. 12). Hegel apresenta a autocertificação como questão filosófica central para o entendimento da sua própria filosofia, que tem por dever aprender o pensamento de seu tempo, ou seja, do tempo moderno. Hegel (1997, p. 148) propõe: “O direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos”. Habermas (2000), em sua interpretação de Hegel, ao se colocar diante dos acontecimentos históricos tidos como chave para a época, indica que o princípio da Modernidade está na subjetividade, elucidada por meio da liberdade e da reflexão. Esses acontecimentos são: a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa.

No contexto de uma crítica da autoridade institucional da Igreja e da sua imposição da tradição, a fé se torna reflexiva e uma experiência individual, reafirma-se a soberania do sujeito como responsável pela própria interpretação bíblica. “A Declaração dos Direitos Humanos e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como o fundamento substancial do Estado em detrimento do direito histórico.” (HABERMAS, 2000, p. 26). A subjetividade significa quatro coisas: individualismo, direito de crítica, autonomia da ação e a própria filosofia idealista. A religiosidade, o Estado e a sociedade se tornam personificações do princípio da subjetividade, estruturada na filosofia pelo “penso, logo existo” de Descartes e pela consciência absoluta de si de Kant, que eleva a razão ao direito de julgar tudo que se reivindique válido. A crítica da razão pura kantiana estabelece a base de análise do conhecimento, substituindo a razão da tradição metafísica pela razão crítica, separando do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo, assentados sobre seus próprios fundamentos (HABERMAS, 2000). A razão crítica estabelece a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, de modo que assegura suas próprias faculdades subjetivas e, também, se torna juiz supremo de toda a cultura. O princípio da subjetividade norteia as manifestações culturais da Modernidade, afetando a ciência, os próprios conceitos morais e a arte moderna, de modo que até o final do século XVIII esses campos se diferenciam institucionalmente, e questões de verdade, justiça e gosto são analisados de forma autônoma, sob seus específicos aspectos. Assim, “essa esfera do saber se isola totalmente da esfera da fé e, por outro, das relações sociais juridicamente organizadas assim como do convívio do cotidiano.” (HABERMAS, 2000, p. 29). A Modernidade é marcada pela valorização do homem enquanto sujeito, com individualidade e razão própria, como destaca Menezes (2014, p. 120):

O homem dos tempos modernos – aquele que se reconhece em sua singularidade – é capaz de interrogar-se sobre si mesmo e situar-se entre a barbárie, que abandonou, e a moralidade, que precisa alcançar para melhor viver em sociedade. Diverso de outros períodos, a Modernidade apresenta a noção de sujeito que, além da capacidade de produzir evidências fundadoras de um conhecimento teórico, identifica-se como agente capaz de ordenar-se livremente em vista de uma consecução moral.

O desenvolvimento das sociedades modernas é desencadeado pela racionalização ocidental, que, para Max Weber, está diretamente relacionada com o processo de “desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106). Weber (2004) entende que o desencantamento está relacionado com a compreensão calvinista de que a salvação não depende de meios humanos, mas exclusivamente de Deus. Dessa forma, principalmente no meio puritano e anabatista, qualquer ação que gerasse no homem a sensação de ser salvo por suas obras deveria ser rejeitada, pois “não havia nenhum meio mágico, melhor dizendo, meio nenhum que proporcionasse a graça divina a quem Deus houvesse decidido negá-la” (WEBER, 2004, p. 96), de modo que, mesmo que a Igreja fosse inerente à salvação, “a relação do calvinista com o seu Deus se dava em profundo isolamento interior.” (WEBER, 2004, p. 97). Partindo dessa visão oriunda do calvinismo, Weber reflete sobre a sociedade ocidental moderna capitalista, influenciada pelo protestantismo, esse desencantamento, que, segundo Habermas (2000, p. 3-4), cria uma cultura profana: “[...] as ciências empíricas modernas, as artes tornadas autônomas e as teorias morais e jurídicas [...] formaram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas [...] segundo suas respectivas legalidades internas”. O desencantamento do mundo, conforme o pensamento weberiano, influencia o conceito de secularização, mesmo que não se refiram ao mesmo processo. Pierucci (2000, p. 113) ressalta que:

[...] enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta contra a magia [...], a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência.

Entretanto, mesmo em suas distinções, a secularização na sociedade moderna faz avançar o desencantamento do mundo, “através de uma crescente racionalização da dominação política, que é irresistivelmente laicizadora” (PIERUCCI, 2000, p. 113). Logo, se faz necessário delimitar os conceitos de secularização e laicidade, para compreendermos a relação existente entre eles e como influenciam a educação moderna.

Um dos pilares do desenvolvimento da sociedade ocidental moderna é a secularização. Catroga (2004) apresenta a secularização como uma expressão chave no debate político, ético

e filosófico moderno e desenvolve uma construção histórica da secularização por meio do estudo semântico das palavras associadas ao conceito, “provocando a progressiva autonomização da razão, da natureza, da sociedade e da política, assim como a imanenticização dos fundamentos da ética e da liberdade, e a paulatina separação da esfera pública e privada” (CATROGA, 2004, p. 52). Secularização tem origem etimológica no latim com a palavra *saeculum*, que pode significar geração, idade do homem, tempo de governo, período máximo de cem anos; desse modo, esse é um termo polissêmico a ser compreendido dentro do contexto inserido. Dentro do nosso campo de interesse, o conceito encontra sua significação conforme a herança greco-romana e cristã, e denota o divórcio entre a condição clerical e a condição secular, ou seja, entre o domínio espiritual e o político. A palavra *saeculum*, no cristianismo, foi aplicada por São Jerônimo, na *Vulgata*, para traduzir do grego a palavra *kosmos*, numa interpretação negativa, como o “momento presente” ou este “século”, em contraste com a eternidade, o reino de Deus, de modo que passou a identificar o mundo pagão e, gradualmente, caracterizar uma dicotomia entre os fiéis (*duos genera christianorum*): os clérigos e os leigos, testificada por Agostinho ao apresentar as duas Cidades em oposição, ou seja, o espiritual e o secular (CATROGA, 2004). “Quer tudo isso dizer que a aplicação do termo *saeculum*, no sentido de ‘mundo’ oposto ao de ‘clero’ foi contemporânea [...] do trabalho de delimitação dos dois gêneros de vida.” (CATROGA, 2004, p. 54).

Essa transformação conceitual acompanhou a formação de uma Igreja mais hierarquizada, o que revela a compreensão negativa da dimensão terrena como lugar do pecado. Num contexto mais neutro, “século” começa a ser usado para se referir a atividades sociais não direcionadas para a salvação. O termo “secularização” surge em 1559, e é aplicado à expropriação dos bens da Igreja pela coroa. É um contexto técnico, mas “é precisamente com esta acepção técnica que o termo passou a ser usado no alvorecer dos tempos modernos, durante as guerras de religião” (PIERUCCI, 2000, p. 116). Na sequência dos processos revolucionários modernos, impulsionados pela Revolução Francesa, o termo passa a qualificar-se como um ato político-jurídico no sentido de reduzir ou desapossar o domínio e a retenção de bens “seculares” ou “temporais” da Igreja e destiná-los a fins profanos. De toda forma, fica claro que o processo secularizador foi acelerado pela dicotomia entre o espiritual e o secular (*geistlich/weltlich*) apresentado pelo dualismo agostiniano do V século (CATROGA, 2004). Diante desse quadro, “o postulado moderno da inteligibilidade do universo desaguou naturalmente neste outro convencimento: ‘*Die Vernunft fordert die Säkularisierung*’ (‘a razão fomenta a secularização’) (CATROGA, 2004, p. 59). Diante da

historicização da razão, a secularização se torna uma condição necessária para a consumação da emancipação evolucionária da humanidade, ou seja, se torna condição essencial para a Modernidade, deixando a dicotomia entre o religioso e o secular pela dialética entre o passado e o futuro “teologicamente sobredeterminada pela pressuposição da índole perfectibilista da natureza humana” (CATROGA, 2004, p. 60). Ao discorrer sobre a secularização nos séculos XVIII e XIX, Catroga (2004) declara que esse foi um período de aceleração e consolidação do conceito, que sai do campo eclesiástico e avança para a dessacralização da natureza, secularização da razão teórica e prática e para a compreensão de Deus como um postulado racionalmente inverificável.

Ficaram assinaladas alguns efeitos da secularização (...) resultante de apropriações (invertidas) e deslocamentos de potencialidades propiciadas pela própria religião, mas agora inscritas no autônomo e imanente horizonte da aventura humana. Percurso que, no plano teórico, remonta à descoberta da dimensão horizontal da razão teórica e prática (intrínseca à natureza humana), com a doutrina do intelecto agente de S. Tomas e de Alberto Magno – fundamento da separação da filosofia da teologia –, e que, passando por Descartes, abriu caminho ao transcendentalismo de Kant. (CATROGA, 2004, p. 77).

Catroga (2004) apresenta a secularização como a perda do domínio da sociedade religiosa e como uma transferência de conteúdo, esquemas e modelos provenientes desse campo religioso para o secular, de modo que a secularização, frente às transformações provenientes de novas realidades, ao mesmo tempo que integra o novo, transforma o antigo. Casanova (2007) destaca três entendimentos sobre a secularização: como a decadência das práticas e crenças religiosas nas sociedades modernas, que frequentemente se afirma como um processo universal, humano e de desenvolvimento; como a privatização da religião, sendo essa uma tendência histórica e uma condição normativa para uma política democrática liberal moderna; e como a emancipação das esferas seculares (estado, economia e ciência) das normas e instituições religiosas, sendo este um componente essencial das teorias clássicas da secularização. Taylor (2012, p. 159) compreende esse processo como “uma concepção da vida social na qual o ‘secular’ era tudo o que havia. [...] O secular era, em seu novo sentido, oposto a qualquer reivindicação feita em nome de algo transcendente a este mundo e seus interesses”.

A secularização não é um processo puramente jurídico-político, mas amplamente social. Todavia, esses campos se relacionam. Berger (1985) distingue a secularização em dois aspectos: a subjetiva e a objetiva. A secularização subjetiva é o abandono das crenças, convicções e práticas religiosas, o afastamento dos indivíduos de Deus, de forma que o “Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem recurso às interpretações religiosas” (BERGER, 1985, p. 119). A

secularização objetiva é a presente na esfera pública, o desaparecimento de Deus dos espaços coletivos e, logicamente, do Estado. Assim, “a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle e influência” (BERGER, 1985, p. 119). O aspecto objetivo é o que se relaciona de modo direto com a laicidade. Dessa forma, entendida como um processo da Modernidade, a característica principal da secularização é a transferência da religião da esfera pública para a esfera privada, de forma que as influências, valores e práticas religiosas se diluem nas instituições e nas ações humanas deste “século”. A deterioração dos poderes institucionais religiosos na vida em sociedade é uma afirmação da Modernidade que provoca um modo secular de entender a realidade, ou seja, “a emancipação da razão autônoma e das esferas temporais frente ao universo religioso” (ESPINOLA, 2018, p. 70).

Pierrucci (2000) defende a secularização como fator essencial para a liberdade religiosa. Analisando a secularização em Max Weber, o autor compreende que esse processo deve ser permanente no poder político e jurídico, de modo que a religiosidade repouse sobre a esfera privada da vida, onde, por meio da laicidade, cada indivíduo tenha liberdade de exercer sua crença. Pierucci (2000) entende que Max Weber endossa a racionalização do direito, afastando do campo jurídico um direito tradicional revelado e fundamentando um direito natural moderno filosoficamente estruturado, que será seguido pelo positivismo jurídico. Por essa perspectiva, o autor conclui que a secularização que importa é a do Estado como ordem jurídica. Como resultado, observamos as livres manifestações religiosas formarem um mercado religioso desmonopolizado em livre concorrência.

Sem a separação entre Estado e religião, o traço que porventura ocorrer da Modernidade será apenas um preanúncio dela, mas não ela própria, não a Modernidade religiosa propriamente dita. [...] Todo esse agito religioso a olhos vistos na cena brasileira, nada mais é que o resultado da liberdade ampla de que atualmente gozam em nossa República. [...] E já que a liberdade religiosa se exerce hoje em dia em chave de livre concorrência, todos os profissionais religiosos responsáveis por esse agito deveriam ser os primeiros interessados em respeitar a liberdade alheia de crença. (PIERUCCI, 2008, p. 13-15)

Na demarcação estabelecida por Pierucci (2000), a secularização imprescindível é a do Estado, da lei e da normatividade jurídica geral, e esta caminha ao lado da laicidade, mesmo que não sejam interdependentes. A expressão “laicidade” advém do termo laico, que em sua etimologia se origina na palavra grega *laós* (povo/gente) e de sua derivação *laikós*, que no latim é expressa por *laicus* (CATROGA, 2006). *Laós* é utilizada inicialmente no contexto militar para se referir a um grupo liderado por um chefe, e depois passou a ser entendida como “povo”, quando foi introduzida para se referir a um grupo de pessoas não qualificadas

que se juntaram devido a alguma situação específica. Essa palavra é usada na tradução do Antigo Testamento para se referir ao povo eleito de Israel. Neste princípio interpretativo, *laós* se torna o termo qualificador do povo que se distingue do *clericus* na formação da *ecclesia*, de modo que, entre vários grupos de pessoas (*étné*), Deus escolheu um *laós* para lhe pertencer (CATROGA, 2006). O Papa Clemente, em 96 d.C., emprega pela primeira vez o termo *laikós* para qualificar um fiel em oposição a um padre (os iniciados e os detentores do saber), e com o tempo o termo foi usado para identificar os responsáveis pelos trabalhos manuais nos mosteiros. Assim se consolida a dicotomia entre os detentores do poder espiritual e o mundo, de sorte que, com o tempo, o termo foi ganhando conotações pejorativas, sendo usado no mesmo sentido que “ignorante”, em contraposição ao “homem das letras” (CATROGA, 2006). Dentro do direito canônico, “leigo” é aquele que não tem participação no poder da Igreja. Essa definição permanece até o Concílio Vaticano II (1962-1965), que apresenta como leigos todos os fiéis reconhecidos pela Igreja, e agora participantes do seu governo. Nesse aspecto, leigo se distancia de secular, pois esses crentes, mesmo que com pouca atuação efetiva no poder eclesiástico, tem sua profissão de fé reconhecida num instituto religioso (CATROGA, 2006). Laico transita da tradição grega para as traduções bíblicas e ganha significação no direito canônico. Leigo e secular se distanciam, pois secular é uma referência àquele que não possui qualquer vínculo com a instituição religiosa.

Com a Modernidade, o impacto da secularização nos campos jurídico-político e histórico-filosófico amplia o campo semântico e dirige o laico para fora da simples separação demarcada pela Igreja, chegando a “aguerrida crítica ao clérigo e à própria Igreja, numa objectivação de um longo e conflituoso percurso que irá cindir ordens e poderes” (CATROGA, 2006, p. 282). A afirmação de um anticlericalismo popular é mais presente em países católicos do que nos países em que a Reforma secularizou o exercício clerical, de tal forma que as igrejas protestantes prosperaram sem grande disputa com o Estado, ao passo que em países católicos houve grande rivalidade pelo poder com a contundente reivindicação da Igreja Católica da sua superioridade sobre o Estado (CATROGA, 2006). Aqui temos uma clara distinção histórica entre secularização e laicidade, explicada claramente por Catrogra (2006, p. 307):

A Reforma contribuiu para o desencadeamento de uma espécie de “secularização interna” do cristianismo, realidade que, por sua vez, retardou a “secularização externa” das suas sociedades. Ao invés, a laicidade surgiu onde existia uma mais clara oposição entre o mundo eclesial e o mundo político. Em parte, isso explica por que é que, em muitas experiências históricas, dos países do Sul da Europa (e em alguns da América Latina), a afirmação da Modernidade deu origem a um forte segmento anticlerical, aparecendo a secularização inseparável da luta contra o poder

que a Igreja-instituição mantinha sobre a sociedade e os indivíduos.

A consolidação semântica da laicidade parte da desconessionalização do poder político e do Estado, mais propriamente no cenário da Revolução Francesa. Os valores republicanos, pressupostos da Revolução, reivindicam um exercício de uma vocação universal na história da humanidade em nome da civilização, de modo que a Igreja é atacada no seu domínio econômico, político e cultural, atingindo diretamente o plano do ensino, agora reivindicado como laico. Assim, os vocábulos *lai* e *laïe* qualificam a luta pela institucionalização da separação e neutralidade do Estado (CATROGA, 2006).

O termo laicidade é utilizado pela primeira vez no século XIX, na França, em um voto feito pelo conselho geral de Seine a favor do ensino laico, não confessional, sem a presença de instrução religiosa (BLANCARTE, 2000). A laicidade se consolida como um fenômeno político que advoga a neutralidade estatal em matéria religiosa, o Estado está desvinculado de qualquer grupo religioso. A neutralidade implica na exclusão da religião do Estado e da esfera pública e na imparcialidade do Estado com respeito às religiões (JÚNIOR, 2008). Blancarte (2000, p. 13, tradução nossa) define laicidade como “um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas, principalmente, pela soberania popular, e não por elementos religiosos”. Compreendemos que a secularização, afirmando o distanciamento entre o sagrado e o profano, conduziu à laicidade a cesura entre a esfera política e religiosa e ao princípio de autonomia do indivíduo perante as doutrinas religiosas, já que a fé em Deus é entendida como uma opção existente entre outras possíveis, essa escolha diz respeito a cada indivíduo. Derivado da laicidade, temos a laicização, que surge sob a influência dos movimentos revolucionários modernos que colidem com a Igreja Católica, oposta à modernização, a qual refere-se ao processo político de formação do Estado laico. Ainda nos conceitos, a laicidade difere do laicismo, sendo este uma visão dogmática da própria laicidade com uma “necessidade de armar-se e organizar-se, correndo o risco de ser uma igreja enfrentando as demais igrejas” (BOBBIO, 1999, p. 2, *apud* JÚNIOR, 2008, p. 65, tradução nossa). No laicismo, o projeto de laicização põe em prática uma fé laica (CATROGA, 2006). O laicismo será apresentado por alguns cientistas franceses como uma laicidade de combate, que luta contra a influência da religião, em contraste com a laicidade tolerante, que permite maior espaço para o religioso na esfera pública (JÚNIOR, 2008). O laicismo é uma forma de laicidade combativa que visa excluir a religiosidade da vida pública.

Conforme posto, laicidade e secularização são fenômenos da Modernidade, afirmadas como parte de um projeto civilizador caracterizado pela separação e autonomização das diversas esferas da sociedade em relação ao controle religioso, de modo que secularização e laicidade expressam uma luta pela construção de uma ordem social baseada na razão e na ciência, validadas por si mesmas e não pelo poder religioso. Destacamos, então, o pensamento de Catroga (2006, p. 275), que diante desse cenário afirma que “o processo laicizador afirmar-se-á, prioritariamente, no território da educação e no ensino, sinal inequívoco que se ele visava separar as Igrejas da Escola e do Estado, também o fazia para socializar e interiorizar ideias, valores e expectativas”.

A partir do entendimento apresentado sobre a Modernidade, secularização e laicidade, podemos tentar observar as implicações do projeto moderno de laicização para a educação. Primeiramente, é válido destacar a definição de escola moderna proposta por Boto (2017, p. 21): “A escola moderna é aquela que se dedica, a um só tempo, a ensinar saberes e formar comportamentos. [...] A escola moderna tem por intuito instruir e civilizar”. Civilizar, segundo Boto (2017), significa produzir estratégias de racionalização, significa disciplinar corpos e corações, institucionalizar a vida, padronizar linguagens, regular costumes e homogeneizar valores, partindo do ponto de vista ocidental. Em alguma medida, a escola moderna cria seu ritual de organização, “trabalhando simultaneamente saberes e valores, estabelecendo rotinas, ordem e disciplina, hábitos de civilidade e racionalização” (BOTO, 2017, p. 283). Quando se pretende uma ruptura do tradicional, as pedagogias modernas criam suas tradições específicas.

A Idade Moderna construiu um movimento de civilização dos costumes por meio da educação, que favorecia uma mudança para uma conduta propensa à racionalização e modernização do modo de agir. Nesse aspecto, Boto (2017) ressalta a importância da Reforma Protestante para o ensino moderno, por principiar uma base formativa que valoriza alguns aspectos essenciais para o convívio humano (honestidade, tolerância, honra, confiabilidade, senso de responsabilidade social, tenacidade, perseverança, disciplina), habilidades desenvolvidas pela educação e exercitadas no hábito social. A escola é a instituição que se apresenta como primeiro lugar do cultivo da racionalidade, tanto no campo dos saberes, como no domínio da ética, de modo a expor seus conteúdos de forma unívoca, mantendo a aparência de uniformidade, marca da civilização (BOTO, 2017). A escola moderna tem como princípio, método e meta declarada a uniformidade e a equalização, dessa forma, é uma organização social voltada para padronizar costumes e projetar saberes:

Há, na vida cotidiana da instituição, um esforço sistemático de apropriação subjetiva de saberes objetivados como conhecimento escolar. O tempo é racionalizado, e as relações sociais tornam-se, em larga medida, pedagógicas. A civilização escolar não é apenas escrita, mas também sujeita à hierarquia, à sequência e à classificação. [...] Nessa medida, a civilização escolar é classificatória: ela avalia, ordena e pontua o conhecimento que veicula. (BOTO, 2017, p. 282).

Carvalho (2004), em sua obra *Educação e Liberdade em Max Weber*, apresenta as concepções weberianas sobre a educação, mais relacionadas às questões referentes ao ensino. O ensino é aí visto como uma vocação que exigia o compromisso com a objetividade, a livre investigação e o amor à verdade. Segundo Carvalho (2004, p. 249), Weber defendia que “a independência acadêmica e o mérito intelectual não podem ser aniquilados por preferências e interesses pessoais, políticos ou eclesiais”, caracterizando uma liberdade no ensino, não submetido aos desejos do Estado, de modo que tais interesses “estão fadados a diminuir seriamente o respeito que o corpo docente mantém pelos professores” (CARVALHO, 2004, p. 249). Ao mesmo tempo, ressalta que há limites à atividade docente. O professor que fornece crenças e ideias a seus alunos no lugar de conhecimento e compreensão dos fatos está indo além das fronteiras. Na concepção weberiana, se o professor quer ficar dentro dos limites de um mundo desencantado, sem valores metafísicos e religiosos para orientar as ações humanas, cumpre a ele não reivindicar o direito de se portar como reformador da cultura, de modo a formar cidadãos livres para escolher o que querem seguir (CARVALHO, 2004). Sobre a atividade docente, Carvalho (2004) destaca que a posição de Weber é contrária ao que denomina “professor profeta”, aquele benquisto pelos alunos e instituições educacionais, que lota salas de aula ao pegar suas crenças pessoais. “Aulas interessantes, com a intromissão de avaliações pessoais podem, a longo prazo, enfraquecer o gosto do estudante por análises empíricas ponderadas que, na verdade, devem ser o seu objetivo” (CARVALHO, 2004, p. 260). Decidir os valores, deuses ou demônios não é da incumbência do docente, mas sim propiciar as condições para que os estudantes realizem suas escolhas com responsabilidade e consciência. Portanto, o fundamental é o exercício da liberdade. (CARVALHO, 2004).

Num tempo que se caracteriza pela racionalização e pelo desencantamento do mundo, ao homem cumpre apenas ouvir a sua voz interior, a sua consciência, pois não há mais valores supremos e sublimes que orientem sua conduta. Viveríamos numa época de luta irreconciliável de todos os valores, não havendo mais uma única perspectiva que unificasse as ações humanas. O professor, ante o politeísmo de valores, não é um mistagogo, não pode ser portador de nenhuma mensagem ou profecia a não ser o empenho no aprofundamento da comunicação e no significado intrínseco do conhecimento, fiel à tradição racionalista. (CARVALHO, 2004, p. 254–255).

A educação moderna e laicizada envolve um ensino que não pode ser confundido com pregação e profissão religiosa, de modo que cada um esteja livre para escolher ao que ou a

quem devotar sua fé. “A partir das considerações de Weber, é possível depreender que as ações pedagógicas e científicas [...] devem caminhar lado a lado com a ‘neutralidade ética’” (CARVALHO, 2004, p. 259). Essa visão condiz com a formação de um “homem geral” livre, alvo da filosofia da educação moderna, de sorte que “os homens necessitam aprender como retirar o melhor proveito da vida em comum, na qual todos estão equivalentes a todos em liberdade” (MENEZES, 2014, p. 121). Charles (2010, p. 76) afirma: a “*paideia* serve da teologia: é o que os filósofos do século das Luzes não poderiam aceitar”, e define que “educar é fazer a criança passar das sensações à razão, das trevas das percepções à luz racional” (CHARLES, 2010, p. 79). Considerando que os seres humanos nascem igualmente ignorantes e igualmente submetidos às sensações, a educação é o que os distingue em sua singularidade e em seu pertencimento a um grupo constituído, tribo, povo ou nação; portanto, a história da humanidade é a de um progresso constante em direção à racionalidade, que é completamente dependente da educação transmitida entre as gerações (CHARLES, 2010). Assim, a educação acontece pelo aperfeiçoamento do espírito através da aquisição de conhecimentos úteis e certos, para que isso aconteça, é necessária liberdade de ensino, de pensar e, também, de liberdade política. “Só um Estado livre estará em condições de permitir uma emancipação da educação que possa conferir à razão sua plena autonomia” (CHARLES, 2010, p. 80). A Modernidade exige uma educação racional livre, permitida pela laicidade.

Com base nessas considerações, a pesquisa encontra referencial para desenvolver os objetivos estabelecidos. Nosso objetivo geral, subtendido na pergunta norteadora, é analisar como o projeto moderno de laicização atinge a educação. Conforme estabelece a proposta do objetivo geral, destacamos os seguintes objetivos específicos: primeiro, conceituar a secularização e a laicidade; segundo, desenvolver o entendimento moderno de laicidade e laicização e, terceiro, compreender a educação e a laicidade de acordo com os pressupostos da Modernidade. A pesquisa é de cunho teórico e será realizada pela leitura analítica do material bibliográfico levantado. O trabalho seguirá na análise de obras e artigos selecionados que contribuirão para a construção da pesquisa. A abordagem da pesquisa bibliográfica e exploratória é uma investigação ancorada em categorias já trabalhadas e devidamente registradas, na busca por levantar informações sobre as contribuições de diversos autores (SEVERINO, 2016) que versam sobre o tema proposto. A perspectiva metodológica é a exploratória, pois visa compreender um assunto de desenvolvimento complexo e central na formação histórica da sociedade. Para o desenvolvimento dos objetivos específicos será utilizado o procedimento descritivo e analítico de textos selecionados.

Buscando recompor um tema ligado à teoria pedagógica, analisamos pelas teorias sociológicas da Modernidade uma reconstrução da história dos conceitos centrais à pesquisa. Koselleck (2020, p. 107) compreende a história dos conceitos como um modelo de pesquisa histórica que, desde a década de 1950, compreende a linguagem “como uma instância final, metodicamente irreduzível, sem a qual não se pode ter qualquer experiência, ou qualquer ciência do mundo ou da sociedade”. Esse modelo de pesquisa “investiga tanto as experiências e estados de coisas que são capturados conceitualmente, quanto o modo como essas experiências e esses estados são conceitualizados”. (KOSELLECK, 2020, p. 107). Cada conceito recorre a seu contexto, de forma que “nenhum conceito pode ser analisado sem que sejam considerados os seus contraconceitos, os seus sobre e subconceitos, além daqueles outros conceitos que frequentemente o acompanham ou estão na sua vizinhança” (KOSELLECK, 2020, p. 110). Vale ressaltar que a história sempre será ou mais ou menos daquilo que sobre ela é manifestado conceitualmente, da mesma forma que a linguagem sempre produzirá, ou mais, ou menos do que a contém a história real (KOSELLECK, 2020). Para isso, a história dos conceitos serve-se da análise de convergências, deslocamentos ou discrepâncias existentes na relação entre os conceitos e o estado das coisas no seu lugar dentro do discurso da história. Em nossa pesquisa, os conceitos centrais trabalhados são os de modernidade, secularização, laicidade (e seus derivados: laicismo e laicização) e educação.

A pesquisa apresenta um esquema de divisão de capítulos, refletindo os objetivos específicos, visando alcançar o objetivo geral. O primeiro capítulo tem por título “Secularização e Laicidade: delimitação dos conceitos”, e buscará evidenciar que a secularização é um processo mais amplo que a laicidade, por estar atrelada à sociedade como um todo, enquanto a laicidade é subordinada à esfera política-jurídica de formação do Direito e do Estado, diferença que se evidencia pela gênese histórica dos conceitos, que mesmo distintos, se relacionam em suas aplicações. O segundo capítulo, “Modernidade e laicidade”, desenvolve o entendimento histórico e conceitual da Modernidade e sua compreensão da laicidade e do processo de laicização. Partindo dessa análise, identificaremos as bases para o entendimento da laicidade e a forma como se aplica o processo de laicização na esfera jurídica-política. O terceiro capítulo, intitulado “Modernidade e Educação laica”, procurará identificar, de acordo com a compreensão moderna descrita, a relação entre educação e laicidade, de modo que a primeira não pode ser entendida sem a segunda, o que reflete um pensamento pedagógico moderno para o qual é indispensável a afirmação de uma educação laica. Por fim, com as considerações finais, evidenciamos pressupostos modernos que ainda

permanecem no ideal que temos, enquanto sociedade, de Escola e educação laicas.

Ressalte-se que a dissertação insere-se no campo de discussão ligado à história das ideias pedagógicas. Tal domínio pretende colocar luz sobre a educação ao destacar a compreensibilidade específica das ideias que a orientam e, dessa forma, mirar a hermenêutica do discurso pedagógico. Com efeito, qualquer ideia pedagógica, no seu valor de síntese provisória, ultrapassa o próprio quadro da educação e permite estabelecer uma série de frutíferas ligações com as várias ciências, seus princípios metodológicos e campos teóricos. (MENEZES, 2005).

## 2 SECULARIZAÇÃO E LAICIDADE: DELIMITAÇÃO DE CONCEITOS

Nos tempos antigos, a religiosidade estava unida ao Estado e legitimava a ordem social, acompanhando a formação dos indivíduos em todos os âmbitos de suas vidas, o que marcava um elo entre a esfera espiritual e temporal (JÚNIOR, 2008). O processo de racionalização da Modernidade acarretou numa diminuição da influência religiosa sobre a sociedade e, conseqüentemente, sobre os aspectos políticos e jurídicos, ambiente em que a secularização e a laicidade se consolidam como conceitos centrais para a sociedade moderna. Como consequência da Reforma, a secularização se solidifica nos países com forte influência protestante, onde as igrejas se firmam sem oposição ao Estado. Em outro plano, a laicidade se consolida em países católicos, principalmente no Sul da Europa e na América Latina, que apresentam grande disputa de poder entre a Igreja Católica e o Estado moderno (ESPÍNOLA, 2018).

A história e a linguagem são apresentadas por Koselleck (2020, p. 39) como convergentes, pois “toda linguagem é historicamente condicionada e toda história é linguisticamente condicionada”, embora não sejam totalmente congruentes, visto ser impossível uma história total mediada pela linguagem. Na construção histórica dos conceitos, a secularização encontra hegemonia na literatura germânica e inglesa, enquanto franceses, espanhóis, portugueses e latino-americanos concentram suas atenções na laicidade, laicização e laicismo (MARIANO, 2011). Mas por que estamos interessados na maneira como os modernos forjaram os conceitos de laicidade e secularização? É que o elo entre educação e laicidade passa pela compreensão moderna de secularização, de modo que é fundamental distinguirmos os conceitos de secularização e laicidade, reconhecendo seus pontos em comum e suas particularidades.

O cristianismo é determinante nos processos de secularização e laicização da sociedade ocidental moderna. A declaração dada por Jesus: “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (BÍBLIA, 2008, p. 1282), registrada em Mateus 22.21, marca o cristianismo como uma religião que não se relaciona com o âmbito civil, visão completamente distinta da realidade de sua época. Coulanges (2009, p. 407), em sua obra *A Cidade Antiga*, ressalta que “Jesus Cristo quebra a aliança que o paganismo e o império queriam restaurar. Ele proclama que a religião não é mais o Estado e que obedecer a César já não é o mesmo que obedecer a Deus”. Não havia sentido para a mentalidade judaica e greco-romana uma distinção entre as esferas civis e religiosas, pois quem não participava da

religião, não pertencia ao povo ou à cidade. A fé cristã, no entanto, apresenta uma realidade na qual a salvação não está nas coisas deste mundo, ou deste “século”. Assim, os fiéis devem rejeitar essa realidade temporal inferior pela expectativa de uma realidade espiritual superior, visão proposta por Agostinho em sua dicotomia sobre as duas Cidades (dos homens e de Deus). Com o advento da fé cristã, Deus se torna um estranho à natureza humana e ao mundo, sendo transcendente, único e universal, e sua religião passa a ser regida por um conjunto de dogmas, deixando de ser exterior para ser interior, residindo no domínio interior humano.

O mundo ama o que é seu igual; o mundo ama o que se lhe assemelha por natureza. O homem, na parte que se iguala ao mundo, estende a este último uma atenção, muitas vezes, desmesurada e, do mesmo modo, acolhe uma sintonia com o mundano, esquecendo-se do amor divino. Por essa razão, o aviso do evangelista: *Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt* ( Não ameis o mundo nem o que nele há), I Epístola de João 2, 15. (MENEZES, 2017, p.69)

Essa transformação religiosa acarretou grandes mudanças nas relações entre os povos e nos governos dos Estados, visto que a fé cristã não era direcionada a uma religião da família, cidade ou casta. Antes, a fé cristã advoga para si a humanidade inteira, através da ordem dada por Jesus de buscar discípulos no mundo inteiro, apresentando uma adoração individual e universal na qual todos os homens (judeus ou gentios) se submetem a um só Deus. (COULANGES, 2009). Derrubando os cultos locais, o cristianismo professa que não existe nada em comum entre o Estado e a religião, separando o que a Antiguidade havia unificado. Coulanges (2009, p.407) nota que em seus três primeiros séculos, “a religião nova viveu completamente fora da ação do Estado”, época que não pôde ser apagada da memória cristã, até que, mesmo com os esforços do clero, essa distinção se tornou uma verdade incontestável.

O cristianismo assevera que um Estado confessional “imporia politicamente aquilo que só pode ser objeto de opção livre. Ninguém nasce cristão, mas as pessoas podem livremente escolher o cristianismo. Só homens e mulheres verdadeiramente livres podem dar sua adesão à fé religiosa e a Deus”. (CATROGA, 2006, p. 7). Desse princípio foi fortalecida a liberdade do indivíduo: com a liberdade da alma afirmada, se abre o caminho para a liberdade na ordem social, o homem percebe que há outras obrigações além de viver e morrer pela Cidade, visto que sua alma não possui pátria terrena (COULANGES, 2009). Afirma-se a exaltação das virtudes individuais, privadas, em detrimento das virtudes públicas e, assim, a separação dessas esferas. “O homem não mais pertencia à sociedade senão uma parte de si mesmo, que tinha compromissos com ela pelo corpo e interesses materiais, que, súdito de um tirano, devia submeter-se [...], mas que pela alma ele era livre e só tinha compromissos com

Deus”. (COULANGES, 2009, p. 407). Em relação ao direito, enquanto os persas, hindus, judeus, gregos, italianos e gauleses afirmavam que a lei provinha dos textos e das tradições sagradas, o cristianismo afirmou que o direito não dependia dele, se posicionando fora da ordem jurídica, da mesma forma que estava fora de tudo que pertence a esse mundo. O direito se torna independente e obtêm suas diretrizes da natureza, da consciência humana e do ideal de justiça que há entre as sociedades, com liberdade para ser desenvolvido, reformado e aperfeiçoado conforme o progresso moral e os interesses e necessidades sociais de cada geração (COULANGES, 2009). Jesus ensina que o seu reino não é deste mundo, não obstante, o cristianismo muda sua relação com “esse século” e com o seu governo no ponto em que não se ocupa com isso.

## 2.1 SECULARIZAÇÃO

Existe uma ampla variação de sentidos de “secularização” construídos no decorrer do desenvolvimento histórico do conceito, conforme destaca Koselleck (2020, p. 108): “todos os conceitos apresentam uma estrutura temporal interna. Dependendo da quantidade de conteúdos experienciais que nele se acumulam e da quantidade de expectativas inovadoras que para ele confluem, um conceito possui valências temporais diferenciáveis”. Em sua raiz etimológica, *saeculum* significa tempo, idade de vida, período de cem anos. Inicialmente, o uso do vocábulo não denotava sentido valorativo, o significado estava restrito ao contexto descritivo no que se refere a tempo e mundo (BERGER, 1985). A inserção do vocábulo no âmbito cristão veio por São Jerônimo, ao usar *saeculum*, em sua tradução da Bíblia (*Vulgata*), como equivalente ao sentido negativo de *kosmos*: “o mundo presente” ou “este século” em oposição ao reino futuro e eterno prometido por Deus (CATROGA, 2006). “Século”, além de designar o mundo pagão, foi gradualmente exprimindo uma separação dentro da própria Igreja, identificando o grupo de fiéis leigos (*laos*) em oposição ao clero (*klêros*). O termo “secularização” surge na segunda metade do século XVI, aplicado ao ato de expropriação dos bens da Igreja Católica por parte da Coroa, como resultado da Guerra dos Trinta Anos, sentido que se tornou um ato jurídico que tinha como finalidade reduzir o domínio e a posse de bens temporais da Igreja para destiná-los a objetivos seculares (CATROGRA, 2006). A secularização se consolida na Modernidade com a reafirmação, feita pela Reforma e proveniente da doutrina agostiniana, da dicotomia entre espiritual e secular, eterno e temporal. Casanova (2007) destaca a importância de reconhecer a historicidade cristã no desenvolvimento da sociedade ocidental como um todo e nos múltiplos padrões históricos de

secularização formados nas diversas sociedades modernas.

Perante a forte ênfase dada à perspectiva cristã protestante, com a Reforma, o processo de secularização se expande no século XVII e se caracteriza pela passagem das instituições e das ações humanas individuais com uma fundamentação baseada na esfera sagrada para uma legitimação em termos seculares. Berger (1985, p. 161) defende que “é mais razoável supor que o traço da racionalização tornou-se mais eficaz na formação do Ocidente moderno por meio de sua transmissão pelo cristianismo”. É a partir do século XVII que emerge uma concepção da vida social na qual o secular era tudo o que havia, se colocando como oposto a qualquer reivindicação de legitimidade feita em nome de algo transcendente a esse mundo (TAYLOR, 2007). Nos séculos XVIII e XIX, a secularização encontra sua culminância, referendado pelo empirismo e cientificismo, se colocando em efetiva oposição à predominância religiosa e propondo, assim, a superioridade da razão crítica e a autonomia das realidades temporais (MENOZZI, 1999). Menozzi (1999, p. 6) apresenta a secularização como um rompimento com a ordem clerical:

A palavra adquiriu valor político ideológico, passando a indicar a vitória da razão sobre o obscurantismo do governo clerical, [...] estendeu-se a um plano cultural mais genérico, definindo a emancipação de todos os setores da vida humana, da subordinação ao mágico e ao religioso, ao sobrenatural.

Max Weber (2004), em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, analisa o processo da formação histórica ocidental, destacando que em campos como a ciência, a política, as relações sociais e, principalmente, a economia, alçaram suas próprias autarquias, distante de uma matriz religiosa, que se encerra no domínio privado. Esse movimento de autonomia das esferas é influenciado pelo que Weber define como “desencantamento do mundo”. Com as doutrinas protestantes de predestinação e salvação pela graça, o mundo secular foi ainda mais rebaixado, pois não pode oferecer nada que faça o homem alcançar a salvação. Assim, a fé é exclusivamente interior e particular, proveniente de Deus, e o mundo é desencantado, ponto onde, segundo o pensamento weberiano, está a gênese da racionalização capitalista. Consoante Pierucci (1997, p. 112), é com o desencantamento do mundo que Weber designa com propriedade o período de racionalização religiosa que enfrentou a religiosidade ocidental “em virtude da hegemonia cultural alcançada por essa forma ‘eticizada’ da religião desencantadora ‘desse mundo’: o judeu-cristianismo”.

O protestantismo aboliu as mediações entre o mundo material e o sagrado, apresentando uma grande redução do âmbito hierático na realidade – posicionamento distinto do catolicismo. Itens como o aparato sacramental e sua luminosidade, o caráter portentoso da

celebração, a rede de intercessão de santos canonizados, a prece pelos mortos, são abandonados no intuito de despir o cristianismo dos seus três elementos mais antigos e poderosos: o mistério, a magia e o milagre, sendo esse o desencantamento proposto por Weber (BERGER, 1985). A realidade se apresenta polarizada entre uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente caída e desprovida de qualidades divinas, interposta por um universo natural, que embora seja fruto de criação divina, é completamente imanente, ou seja, fechado ao sagrado. “O crente protestante já não vive em um mundo continuamente penetrado por seres e forças sagradas. [...] O protestantismo [...] cortou o cordão umbilical entre o céu e terra, e assim atirou o homem de volta a si mesmo de uma maneira sem precedentes.” (BERGER, 1985, p. 150). Berger (1985) destaca que mesmo sem a intenção, o protestantismo, ao visar acentuar o milagre da salvação pela graça oferecida pela majestade divina perante o estado pecaminoso humano, tornou o relacionamento humano com o divino existente apenas na mediação bíblica e na oração individual, secreta e interior. Portanto, rompendo a estreita relação que sobrara entre o homem e o sagrado, ou seja, desencantando o mundo, estavam abertas as portas para a secularização.

O desencantamento do mundo e a secularização não são sinônimos, Weber atribui conotações distintas aos dois, embora se comuniquem de modo direto por suas relações históricas e conceituais. O desencantamento do mundo é um processo religioso que ocorre em sociedades profundamente religiosas propondo a eliminação dos meios humanos para alcançar a salvação, ou, como diz Weber (2004), extinção da magia como forma de salvação. A secularização “implica no abandono, redução, subtração do status religioso [...], é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela” (PIERUCCI, 1997, p. 112). Na concepção weberiana, a secularização abarca o desencantamento do mundo por ser mais amplo e abrangente que ele, no entanto, é o desencantamento do mundo que origina a secularização, por ser um processo histórico mais extenso e antigo, oriundo da tradição judaico-cristã (PIERUCCI, 2017). Por conseguinte, Weber é considerado o proponente principal da teoria da secularização, dado que a secularização é uma consequência lógica do processo histórico-religioso do desencantamento do mundo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre a relação entre a secularização e o desencantamento do mundo, Fernandes (1977, p. 17) compreende o processo de secularização como a base inicial para o desenvolvimento do que é denominado de Filosofia da Ação Humana, que “não serviu, apenas, de veículo à introdução do espírito científico do estudo da vida social humana. Ela própria representa uma fase construtiva do desenvolvimento da Sociologia.” De acordo com essa perspectiva, o desencantamento do mundo seria uma aplicação mais específica e procedente da secularização. Fernandes (1977, p. 16) declara: “Quanto à natureza dos motivos e das ambições intelectuais, inerentes às primeiras tentativas de explicar a vida humana em sociedade de forma objetiva: elas eram antes filosóficas, que

Seguindo sua análise do pensamento weberiano, Pierucci (1997, p. 127) defende que a secularização, em termos filosóficos, “torna-se uma categoria histórico-filosófica portadora da pretensão de interpretar todo o curso da história universal como gênese da nossa ocidental modernidade sociopolítica e tecno-científica”. Nesses termos, a secularização atua na interpretação da história do espírito e da sociedade, de forma que compreende, através de suas relações históricas, que ambos devem ser mantidos em campos distintos. “Sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu obrigada a desistir dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 53). A secularização, então, se mostrou mais veemente em países com forte influência protestante, pois, junto com a progressiva mudança da religião e das esferas da realidade social havia uma cooperação do poder público nesse processo. Isso aconteceu, por exemplo, na Inglaterra e Dinamarca, que constituíram sociedades altamente secularizadas, mas mantiveram uma igreja protestante nacional, ou seja, não eram Estados laicos (CATROGA, 2006). No entanto, o processo de secularização não acontece de modo único nas diversas sociedades ocidentais, encontrando grande resistência nos países de predominância católica.

Para ampliar o entendimento do que é o secular, Casanova (2007b) apresenta distinções analíticas básicas entre o secular, a secularização e o secularismo. Os três conceitos estão relacionados, mas apresentam aplicações distintas. O secular é uma categoria epistêmica moderna central (teológica-filosófica, jurídico-política e cultural-antropológica), usada para construir, codificar, compreender e experimentara uma realidade distinta do religioso (CASANOVA, 2007b). A secularização é uma conceituação analítica dos processos históricos mundiais modernos, se refere a padrões histórico-empíricos de transformação e diferenciação entre o religioso (instituições eclesiásticas e igrejas) e o secular (Estado, economia, arte, entretenimento, saúde, bem-estar, economia, etc.) (CASANOVA, 2007b). No que tange a secularização, são propostas três acepções sobre ela: “como a diferenciação de função de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada”

---

científicas”. Desse modo, segundo sua forma de pensar, Fernandes (1977, p. 13 e 14) considera que antes de afirmar a existência das ciências sociais no século XIX e antes dele é mais conveniente considerar “as relações da emergência da Sociologia com os efeitos intelectuais dos processos de secularização dos modos de conceber e explicar o mundo. [...] Em suma, aos efeitos do processo de secularização da cultura na modificação da mentalidade média, do conhecimento do senso comum e do pensamento racional sistemático devem-se a formação do ponto de vista sociológico, a noção de que vida humana em sociedade está sujeita uma ordem social, e as primeiras tentativas de explicação realista dos fenômenos de convivência humana”. Portanto, na visão proposta por Fernandes, seria mais correto compreender a secularização como um processo mais amplo e, até mesmo, precedente ao desencantamento do mundo.

(CASANOVA, 1994, p. 211). O secularismo é tido como uma visão de mundo secular que pode ser conscientemente mantida e explicitamente elaborada em projetos de Estado histórico-filosóficos e normativo-ideológicos, projetos de modernidade e programas culturais, ou como um regime de conhecimento epistêmico que pode ser sustentado irreflexivamente e fenomenologicamente assumido como a estrutura normal da realidade moderna, como uma *doxa* moderna ou como um “impensado” (CASANOVA, 2007b). Deste modo, partindo do modelo de pensamento proposto por Weber, é formulada uma teoria geral da secularização:

Foi desenvolvida uma teoria geral da secularização que conceituou essas transformações históricas, primeiro europeias modernas, depois cada vez mais globalizadas, como parte integrante de um desenvolvimento humano e social teleológico e progressivo geral, desde o primitivo “sagrado”, para o moderno “secular”. As teses do “declínio” e da “privatização” da religião no mundo moderno tornaram-se componentes centrais da teoria da secularização. [...] O cerne da teoria – a compreensão da secularização como um processo único de diferenciação das várias esferas ou subsistemas institucionais das sociedades modernas, entendida como a característica paradigmática e definidora dos processos de modernização – permanece relativamente incontestável nas ciências sociais, particularmente na sociologia europeia. (CASANOVA, 2007b, *on-line*, tradução nossa)

Complementando o entendimento conceitual, Berger (1985, p. 144) defende que “por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. De modo objetivo, a secularização se manifesta na retirada das Igrejas cristãs das áreas de seu controle e influência, no entanto, ela é mais que um processo sócio estrutural, afeta a totalidade da vida cultural e das ideias, que de modo subjetivo é observado “no declínio do conteúdo religioso nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência como perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo” (BERGER, 1985, p. 144). “As consequências mais visíveis da secularização foram de ordem política e social, elas também invadiram o domínio da cultura e, portanto, das confissões religiosas” (CATROGA, 2006, p. 459). Ainda há a uma manifestação mais profunda, denominada por Berger (1985) de “secularização da consciência”, que acontece na grande produção de indivíduos pelo Ocidente moderno, que veem e interpretam suas vidas sem os recursos das revelações ou dogmas religiosos, numa intensidade tal que as Igrejas passam a ocupar uma posição simbólica, ao passo que se tornam, também, seculares.

Em conclusão: durante os últimos séculos, a secularização tem sido um processo ao mesmo tempo desestruturante e estruturante, pois, se ele alterou o relacionamento entre as Igrejas, o (novo) Estado e a sociedade, também deu origem a profundas transformações culturais. E estas objectivaram-se em ideias, valores e expectativas que transmutaram a maneira como os indivíduos e os grupos passaram a perspectivar o sentido de história, a justificar a sua vocação sociabilitária, e a viver a sua própria experiência religiosa. Efeitos que fizeram aumentar a desadequação da autoridade das Igrejas ao século e, portanto, o distanciamento da sociedade em

relação à religião institucionalizada, e crescer a progressiva diferenciação entre o público e o privado, o íntimo e o comunitário, o subjectivo e o institucional. (CATROGA, 2006, p. 460)

Dessa forma, a secularização torna mais complexa e plural as formas e representações do mundo e da vida, ao passo que seculariza o sentido da história e da existência particular e confere um papel resolutivo para a liberdade individual que legitima a ação humana no mundo, mesmo perante questões de fé. Não há valores últimos que referenciem as ações humanas em um mundo desencantado. Anteriormente, as religiões traziam sentido a uma interpretação do mundo por suas lentes, agora, há uma rejeição ao valor último que determine a situação existencial do homem e seu destino, dominado agora pelas ideias de previsibilidade e calculabilidade (CARVALHO, 2004). Como parte do processo de secularização moderna, a liberdade está presente no processo de racionalização das ações humanas, de forma que “as avaliações últimas que orientam a nossa existência dependem apenas de nós” (CARVALHO, 2004, p. 263). Apresenta-se, então, como fruto de uma sociedade secular, o que Carvalho (2004) expõe como um politeísmo de valores, que significa a natural impossibilidade de acordo entre a diversidade de profissões de fé, na qual cada agente tem liberdade de escolha sobre a sua conduta de vida. Uma sociedade secular, portanto, acarreta liberdade e pluralidade religiosa, pois está sob a égide da eleição particular de qual fé deseja exercer ou não. Compreendemos, deste modo, a amplitude do conceito de secularização, consolidado na Modernidade, como a separação ou abandono da religião de toda a esfera pública da sociedade.

## 2.2 LAICIDADE

Na Modernidade, a secularização se materializa de modo teórico-prático no processo formador do direito (PIERUCCI, 1997). Iniciado como produto de revelação divina, o direito é secularizado e apresentado de modo filosoficamente fundamentado na razão, sendo este o direito natural (WEBER, 1999). O direito natural, entretanto, se depara com uma “decomposição e relativização de todos os axiomas metajurídicos, em parte pelo próprio racionalismo, em parte pelo ceticismo do intelectualismo moderno em geral” (WEBER, 1999, p. 140), de modo que ainda necessita do caráter metafísico por buscar um ideal universal de justiça comum a toda a humanidade. Em grande medida, o direito natural também é secularizado, dando força ao positivismo jurídico, no qual seu conteúdo é técnico e as leis podem ser revisadas, modificadas e trocadas (PIERUCCI, 1997). Para Weber (1999), esse desencantamento do direito é fruto de uma secularização crescente do pensamento, o que

acaba por gerar, tendo em vista a especificidade da normatividade, um prisma mais específico dentro do campo secular, a saber, a laicidade. Assim, compreendemos que a laicidade é uma espécie de secularização restrita aos campos político e jurídico. Para Pierucci (2008), não há Modernidade de fato sem a separação entre Estado e religião, de forma que a secularização do Estado e do ordenamento jurídico é a que importa em primeiro lugar, pois a existência de pessoas livres requer estados laicos. Delimita-se, portanto, que a laicidade é uma expressão da secularização do direito e do governo estatal.

O termo “laicidade” é uma derivação dos vocábulos “laico” e “leigo”, que etimologicamente remontam à palavra grega *laós*. *Laós* significa povo, e era usado para identificar indivíduos não qualificados em determinada circunstância devido à atividade que ocupam; antes de sua aplicação cristã, *laós* identificava o povo que não pertencia à *polis* (CATROGA, 2006). Nas traduções gregas do Antigo Testamento e na escrita do Novo Testamento, *laós* é usada para identificar o povo que Deus escolheu para ser seu, enquanto os pagãos são chamados de *éthnos*, uso decorrente da compreensão de que o povo judeu é o *laós* por eleição e graça divina e não por suas características étnicas ou naturais (*éthnos*), qualidade essa que é transferida para os fiéis da Igreja, identificados no Novo Testamento como *laós* de Deus (CATROGA, 2006). De *laós*, no grego tardio, surge *laikós*, raiz do termo latim *laicus*, em português, leigo e laico. Com o processo de consolidação do pensamento cristão, na Idade Média se consolida também a hierarquia entre o clérigo (*klêros*) e o leigo (*laikós*). Nessa dicotomia, o direito canônico estabelece que o leigo é responsável pelas coisas e poderes deste mundo, enquanto o clérigo responde pelo poder espiritual. O leigo não é secular, pois ainda faz parte do *laós* de Deus, no entanto, não tem o mesmo grau que o clero, grupo devidamente instruído e qualificado para lidar com as coisas divinas, a quem o leigo deveria buscar para isso. “Mesmo que o laico seja um *fidelis* (fiel e crente), ele não é um religioso (*sacer* ou *klêros*) porque se volta como *homo* (homem enquanto ser humano) às coisas da vida secular (mundana) tais como negócios, trabalho, vida matrimonial, esportes, entre outros” (CURY, 2018, p. 42). Todos esses termos expressam o sentido de oposição ao religioso, ao clerical. Portanto, o conceito também tem raízes no contexto judaico-cristão, mesmo que depois seja utilizado contra este, resultado da própria secularização, como destaca Catroga (2006, p. 282):

O assinalado impacto da vertente jurídico-política e, sobretudo, histórico-filosófica da secularização modificou o seu campo semântico, veiculando finalidades que já não serão de mera destrinça no interior do povo de Deus, mas aguerrida crítica ao clérigo e à própria Igreja, objectivação radical de um longo e conflituoso percurso que irá cindir ordens e poderes.

Os termos “leigo” e “laico”, fora do contexto hierárquico da Igreja, passam a designar,

de forma mais ampla, toda a oposição ao mundo confessional ou religioso, adentrando nos campos de estudos eruditos e adotando especificações particulares com sufixos que firmam um amplo contexto ideológico, como “laicidade”, “laicização”, “laicismo”. Com a Modernidade, “o laico se liberta do religioso” (CURY, 2018, p. 42). Esse desenvolvimento ocorre de forma mais veemente na França e em seguida nos países do sul europeu, marcados pela forte tradição católica, que entra em choque com os ideias iluministas e as experiências revolucionárias da Modernidade (CATROGA, 2006). Enquanto os países protestantes se consolidavam com a secularização da sociedade, os países católicos buscavam derrubar o domínio da Igreja e estabelecer a laicidade do Estado. Impulsionado pela crescente burguesia, o Iluminismo, no século XVIII, surge com ideias que desafiam o poder do clero, fortalecendo o estabelecimento da laicidade ao afirmar o princípio da liberdade do indivíduo. A partir da Revolução Francesa se cria uma moderna roupagem para a laicidade, que passa a qualificar as lutas pela institucionalização da separação e da neutralidade do Estado frente à Igreja (ESPÍNOLA, 2018).

A influência do movimento revolucionário da França foi determinante para a laicidade dos países católicos no sul da Europa e na América Latina; primeiro, porque, através do confronto entre a Igreja e o poder público, cresceram correntes político-filosóficas críticas à religião (como a maçonaria, o racionalismo, o marxismo); e, segundo, pela luta dos progressistas franceses na criação de um sistema de ensino nacional e laico, visando democratizar a cidadania e o patriotismo, retirando o poder da Igreja na esfera pública e política (ESPÍNOLA, 2018). De fato, foi na libertação da educação da confessionalidade católica que a laicidade encontrou sua maior motivação, onde se pretendia construir uma cidadania republicana pautada pela liberdade, igualdade e fraternidade. É nesse contexto que o termo “laicidade” é usado pela primeira vez, no voto do conselho geral francês, em favor da educação laica (BLANCARTE, 2000). Também no âmbito da educação, é por meio de um discurso proferido por Vitor Hugo, na Câmara dos Deputados da França, em defesa da laicização da educação pública e contra o ministro Alfred Falloux, que colocava a educação nas mãos dos clérigos, que a laicidade se impulsiona (CATROGA, 2006). Vitor Hugo declara: “Eu quero, eu declaro, a liberdade de educação, mas com a supervisão estatal e eu quero com o acompanhamento eficaz, eu quero o Estado laico, puramente laico, exclusivamente laico” (DELFAU, 2005, p. 36 *apud* CATROGA, 2006, p. 293). Foi declarado, em 1795, no artigo 354 da Constituição francesa, o fim do financiamento do culto católico pela República, passando a ser instituída a liberdade de culto, de acordo com a qual nenhum culto poderia ser

subsidiado pelo poder público (ESPÍNOLA, 2018). Domingos (2008, p. 156) ressalta esse período como o início de uma prática laica.

Uma primeira instituição leiga apareceu já em 1792, na França, com a instituição dos ‘atos civis’, aqueles ligados à vida do cidadão e que passam a ser regidos pelo Estado, tendo como elemento central o casamento. Aparecem então o batismo civil (registro de nascimento), o casamento civil, o enterro civil (registro de óbito). Enfim, os atos da vida dos indivíduos deixam de ser regulados pela Igreja e registrados nos livros das paróquias, passando a ser realizados em instituições públicas e registrados em livros de registro civil.

Paulatinamente, a Igreja foi afastando-se da vida prática. Responsável por demarcar a vida e morte, a Igreja foi retirada da posição de demarcadora oficial de nascidos e falecidos pelo Estado laico (ROMANO, 1985). Cury (2018) destaca que por meio da laicidade são abertas as portas para a tolerância, a liberdade e a livre expressão individual e coletiva de consciência, o desenvolvimento da ciência, a igualdade jurídica e a soberania popular. Essa nova forma de legitimação implica na separação entre Igreja e poder público. No instante em que os homens constituem a si mesmos como fonte de poder legítima, as Igrejas são excluídas desse exercício, ideia que foi formulada por Locke após as guerras de religião, percepção de que a neutralidade religiosa do Estado era a forma de estruturar uma tolerância mediante a pluralidade das religiões e de evitar qualquer massacre promovido em nome de crenças e de uma Igreja (SCHNAPPER, 2000).

A laicidade francesa se tornou paradigma nos programas dos partidos políticos que buscavam intensificar a secularização, instituindo a separação e a isonomia entre as religiões e o Estado. A secularização, seguida pelos princípios e influência da Revolução Francesa e do Iluminismo, proporcionou a consolidação da laicidade (ESPÍNOLA, 2018). Vale ressaltar que a laicidade não é um processo idêntico e linear. Assim como a secularização, cada sociedade tem seu próprio conjunto de características sociais e peculiaridades que possibilitam formas distintas de laicidade. No entanto, há um princípio comum oriundo das bases históricas: a laicidade é um fenômeno político e se refere à formação de um Estado desvinculado da religiosidade e neutro em seu espaço público (JÚNIOR, 2008). Catroga (2004) classifica os níveis de laicidade desenvolvidos em distintos contextos históricos e sociais. Os países do norte da Europa, como a Inglaterra (o monarca é o chefe da Igreja) e a Dinamarca (a monarquia se identifica com a igreja luterana), apresentam maiores níveis de secularização, o distanciamento entre o sagrado e o profano é evidenciado em suas práticas e comportamentos sociais como um todo. No entanto, o Estado se une à Igreja local, ou seja, embora a sociedade seja secular, não há laicidade. Existe, ainda, o que Catroga (2004, p. 124) destaca como “semi-laicidade”, presente, por exemplo, na Alemanha, Bélgica, Holanda e Irlanda, “que se

caracteriza pela existência de um Estado não-confessional, mas que apoia e subsidia as religiões, num clima de independência das Igrejas e de respeito à liberdade religiosa”. Outro nível apresentado é o de “quase laicidade”, processo que ocorreu em Portugal, Espanha e Itália, lugares em que o Estado é constitucionalmente laico, mas que ainda preservam tratados concordatários que privilegiam a religião majoritária. Nestes países as sociedades não são secularizadas, ao contrário, possuem altos padrões religiosos, mas o Estado é jurídico e politicamente laico (CATROGA, 2004). Por fim, há o Estado que é essencialmente laico, visto de modo mais nítido no padrão francês, pelo menos desde 1905, onde se identifica o laicismo. Essa variação da laicidade visa, por meio da efetiva luta pelo Estado laico, laicizar as consciências dos indivíduos, ou seja, excluir a religião da vida social, secularizá-la (ESPÍNOLA, 2018). Percebemos, assim, que a laicidade desenvolve um nível de secularização na sociedade, no entanto, nem sempre a secularização conduz a sociedade à laicidade.

Como resultado da diversa formação laica entre os Estados modernos, na língua de países com maior nível de laicidade, ou seja, no sul da Europa e América-latina, os termos secularização e laicidade se consolidam de modo distinto, não se apresentando como sinônimos, algo que não ocorre nos países com maior nível de secularização, como no norte da Europa e nos Estados Unidos, onde os termos são praticamente sinônimos em suas significações. O conceito de laicidade no seu desenvolvimento semântico, além da herança judaico-cristã, envolve modelações acrescidas no seu percurso histórico pela política, filosofia, ciência e revoluções, consolidados principalmente na implantação da República Francesa, é, desse modo, um produto da Modernidade (ESPÍNOLA, 2018).

Observando a laicidade de modo amplo nas sociedades ocidentais modernas, as religiões deixam de ser o marco de origem para o poder terreno, de forma que sua importância é relegada para o privado. Secularizando o espaço público, “a religião foi cedendo espaço para que o Estado assumisse a condição de autoridade e lugar de exercício do poder terreno como representante do conjunto de cidadãos, submetidos às leis que estes mesmos se deram” (CURY, 2018, p. 44). A separação entre Igreja e Estado põe na soberania popular a fonte de poder, o mundo torna-se um domínio humano (ROMANO, 1985). Com o distanciamento Igreja e Estado, a laicidade afirma a liberdade de expressão religiosa refletida em facetas do direito civil, como o *habeas corpus*, a liberdade de ir e vir e de culto, além disso, também afirma a não interferência em mão dupla: o Estado não é conveniente com uma confissão oficial e a Igreja não interfere nos domínios do Estado (CURY, 2018). Ao mesmo tempo que

o poder estatal se liberta do controle religioso, também liberta as consciências e as expressões de cultos do controle estatal. A expressão desse princípio foi dita pelo primeiro-ministro da Itália em 1861, Cavour (*apud* CURY, 2018, p. 45): “Igreja livre em um Estado livre”. O Estado laico não tem direito a uma religião, mas lhe cabe o dever de garantir que as pessoas pensem e pratiquem seus credos, de forma que os cidadãos podem ser ou não religiosos. Conforme Bobbio (1992), o Estado de Direito ocorre no momento em que sua regulação sai do ponto de vista de um príncipe (aquele que rege e regula a vida e fé dos súditos) e parte para os cidadãos, de forma que os indivíduos possuem direitos tanto privados quanto públicos perante o Estado, que agora é o Estado dos cidadãos.

Deslocando o terreno do sagrado e da fé para o privado e para o indivíduo, a fé se converte em um campo próprio entre o fiel, sua crença e uma religiosidade institucionalizada. Com esse deslocamento, a política e o Estado devêm laicos não só pela sua origem terrena, mas também ao não adotarem a religião da “irreligião”, da antirreligiosidade ou ateísmo. (CURY, 2018, p. 46)

Por conseguinte, a laicidade é um fenômeno mais político do que religioso. É incumbência do poder político conduzir o Estado à declaração de laicidade em sua estrutura jurídica. Baubérot (2001) defende que a laicidade pode até partir de algum setor da sociedade civil, mas, em regra geral, se estabelece pela mobilização e mediação do poder político, que pode levar os objetivos laicos a se operacionalizarem e estabilizarem de modo empírico. O direito, enquanto núcleo organizacional estruturante, pode recorrer unicamente a conceitos racionais e não necessita de elementos substanciais para sua legitimação e reconhecimento: “a constituição do Estado constitucional liberal basta a si mesma para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 33). A laicidade advoga um Estado neutro em questão religiosa, neutralidade que envolve dois sentidos básicos: primeiro, a exclusão da religião do Estado e do poder público e, segundo, a imparcialidade do Estado quanto às questões religiosas. Ou seja, todas as religiões devem ser tratadas de forma igualitária (JÚNIOR, 2008).

Define-se Estado laico como o governo no qual o poder político não encontra sua legitimidade no divino e tampouco há predominância da religião sobre o Estado e a sociedade, o que lhe concede autonomia nos poderes e instituições públicas e na lei civil (BAUBÉROT, 2001). O conceito de secularização é excessivamente multidimensional, envolve a sociedade como um todo e até a própria consciência dos indivíduos, já a laicidade é um conceito mais preciso e operativo (MARIANO, 2011). Histórica e normativamente, envolve a separação, neutralidade e autonomia da religião em relação ao Estado e ao ensino público, às instituições políticas e estatais; o conceito relaciona-se intrinsecamente à tolerância religiosa e à liberdade

de consciência. A noção de laicidade pode ser apresentada da seguinte forma: “regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas” (MARIANO, 2011, p. 244).

Laicidade é um princípio resultante da secularização nas sociedades modernas, seu caráter é objetivo, ou seja, positivado no direito constituinte, estabelecendo que o poder do Estado deve ser neutro e imparcial em relação às questões religiosas. A neutralidade e imparcialidade do Estado laico, em suas consequências, se manifestam de distintos modos e níveis de acordo com as particularidades históricas e culturais de cada sociedade, mas em essência acarretam na separação da religiosidade das estruturas públicas, ao passo que a religiosidade, por sua vez, também se distancia de sua influência sobre a estrutura pública.

### 2.3 LAICIDADE, LAICIZAÇÃO E LAICISMO

Conforme abordado anteriormente, a desapropriação do termo “laico” do ambiente da hierarquia eclesiástica cristã e sua alocação no contexto político ampliaram o campo semântico do termo com a adequação de sufixos que exprimiam distintos sentidos a ele, sendo esses: laicidade, laicização, laicismo, laicizar. Esse desenvolvimento ocorre visando a “criação de derivados culturais, formados com os sufixos do amplo mundo da abstração ideológica [...], que puderam ser adotados pelo discurso positivista para significar [...] a oposição a todo o universo de referência confessional ou simplesmente religiosa” (CATROGA, 2006, p. 285). Destacamos inicialmente a laicidade como um princípio presente no ordenamento jurídico de Estados modernos, que envolve a separação entre a religião e o Estado, no que lhe cabe neutralidade e imparcialidade. Como ressalta Catroga (2006, p. 284), chamamos de laicidade “a institucionalização da diferença entre o espiritual e o temporal, o Estado e a sociedade civil, o indivíduo e o cidadão”. Portanto, de forma geral e ampla, laicidade é o termo que abarca os sentidos essenciais do que é ser laico. Todavia, no que concerne à distinção dos demais vocábulos há aplicações mais restritas a serem apresentadas sobre a laicidade em oposição ao laicismo, sendo que ambos envolvem a aplicação do sentido de laicização.

A laicização é compreendida como um processo político de formação do Estado laico e envolve aspectos metodológicos e práticos da aplicação da laicidade na realidade social e histórica de uma determinada sociedade. Enquanto o processo de secularização se refere ao

declínio da religião e à perda de sua influência sobre a sociedade, a laicização é o processo de estruturação estatal de um poder político separado do poder religioso (JÚNIOR, 2008). Esse termo surge em contraposição ao conservadorismo católico, que se opunha à modernização, de forma que a laicização se apresenta como uma proposta de combate, pela aplicação do pensamento laico, inicialmente, no ensino e nas demais áreas da vida pública (CATROGA, 2006). Como já observado anteriormente, a laicização não é um processo de aplicação única, e apresenta feições distintas relacionadas aos níveis de secularização presentes em cada sociedade.

O laicismo se distingue como uma aplicação específica da laicidade francesa, ou seja, envolve um distinto projeto de laicização. Em sua distinção em relação ao laicismo, a laicidade não apresenta pretensões anticlericais. Peiser (1995, p. 199-200) ressalta que, inicialmente, “a laicidade consiste na tolerância de todas as opiniões, [...] um comportamento de tolerância, uma atitude pragmática”. Em contrapartida, o laicismo surge como uma laicidade agressiva, perante a necessidade de vincular a laicidade a um dogma em defesa de uma República ideal e de uma escola pública laica. Nesse contexto, Ferdinand Buisson apresenta a “fé laica”, como uma fé sem credo com ênfase no cientificismo (PEISER, 1995). De modo prático, o laicismo surge como uma laicização dogmática de combate à religião, onde se compreende que enquanto as religiões dividem, a ciência une, sendo “essa a ética do caráter universal da pesquisa científica” (PEISER, 1999, p. 200). Desse modo, o laicismo é o termo que caracteriza a luta do liberalismo francês no século XIX pela República completamente laica em todas as suas estruturas, não somente no âmbito político e jurídico, mas uma secularização de toda a sociedade. Podemos constatar que o laicismo, se opondo à dominação da Igreja católica, buscava por meio da laicidade levar toda a sociedade francesa à secularização, caminho inverso ao que ocorreu em países protestantes. Essa não era uma oposição gratuita à dominação católica, mas um reconhecimento que não condiz com a Igreja católica a concepção liberal, republicana, “que a torna uma mera associação, um grupo social como qualquer outro, a despindo de todos os privilégios” (JÚNIOR, 2008, p. 67), por isso havia resistência da Igreja contra a modernização.

A compreensão do laicismo é que a verdadeira laicidade só será alcançada quando, não somente a estrutura política, mas toda a sociedade for laica, assim, o lugar onde se buscaria formar a consciência laica deveria ser a escola. A pretensão não é apenas garantir a liberdade religiosa, mas laicizar as consciências por meio de uma educação civil, republicana e comum, e uma sociedade universalista e igualitária, bases de uma convivência ideal

(ESPÍNOLA, 2018). Percebia-se que o discurso da tolerância, com o pensamento de que o Estado é laico, mas a sociedade não, tornava a laicidade mais um meio de proselitismo religioso, o que enfraquecia a racionalidade crítica proposta pela própria laicidade, é contra essa situação que se cria a *laicidade à francesa*, chamada de laicismo (CATROGA, 2006). No ensino público se buscava a propagação da secularização como laicismo na França, lugar onde a Igreja católica atuava fortemente e assim empregava sua influência na formação das pessoas. É na educação que o laicismo se concentra, com o ideal de “favorecer a individualidade e autonomia dos alunos, sem a influência religiosa” (ESPÍNOLA, 2018, p. 62). Como destaca Bréchon (1995, p. 5, tradução nossa), que, ao explicar a proposta da “laicidade de combate”, o mesmo que laicismo, ressalta seus objetivos:

Combater o obscurantismo religioso e em particular o catolicismo. Esse último, de fato, impede a realização de uma sociedade democrática e do progresso. É necessário, portanto, exterminar a religião, fazê-la desaparecer da vida social e erradicá-la também nas consciências individuais. Daí a importância da secularização da escola. Esse laicidade de combate substitui a religião divina por uma religião verdadeiramente secular, com seus grupos de pensamento e seus rituais. Certas crenças são ampliadas: a razão, o progresso, o bem da humanidade, a discussão livre entre indivíduos racionais de onde brota o progresso.

Especificando o estudo sobre a implantação da laicidade na França, Laborde (2003) apresenta três vertentes do processo de laicização francesa: a neutralidade, a autonomia e a comunidade. Essas vertentes, desenvolvidas em facetas distintas, resultam na mentalidade geral do laicismo, como já dito, oriundo da Revolução Francesa. A vertente da neutralidade se refere à separação institucional entre Estado e religião. A Lei da Separação, promulgada em 09 de dezembro de 1905, declara que o Estado não reconhece e nem subsidia nenhuma religião, ao mesmo tempo que garante a liberdade do exercício do culto sob a supervisão da ordem pública, garantindo a liberdade religiosa na esfera privada. A neutralidade estatal está na ausência de assistência governamental a qualquer religião e na garantia de que todos os grupos tenham formas de exercer o direito de liberdade religiosa. Pela vertente da neutralidade, a abstenção estatal acomoda o pluralismo de crenças, desde que submetido à esfera privada. Nos espaços públicos franceses não é cabível as pessoas exprimirem suas identidades religiosas, conforme as leis estabelecidas em 1882, que promulgaram a educação primária obrigatória e o ensino público laico (LABORDE, 2003). Cabe aos professores a neutralidade religiosa de modo a não interferirem na liberdade de consciência dos alunos. O laicismo impõe a superioridade da identidade republicana laica.

A segunda vertente é a da autonomia secular, não apenas limitada à dimensão pública, mas projetada na própria condução da vida individual. “Reflete uma visão liberal abrangente

de que uma boa vida consiste na autonomia, bem como uma crença perfeccionista de que o Estado deve encorajar a busca de modos de vida orientados para a autonomia” (LABORDE, 2003, p. 165, tradução nossa). Diferente da vertente da neutralidade, a autonomia afirma ser uma filosofia de emancipação humana, atribuindo à educação promovida pelo Estado a tarefa de promover as competências associadas ao exercício autônomo das consciências. Historicamente, a autonomia pode ser vista como uma etapa da liberalização forçada da sociedade, empreendida pelo Estado francês, numa época em que o liberalismo republicano era um credo de luta militante e não a ideologia consensual que se tornou durante o século XX (LABORDE, 2003). A liberalização significou um confronto direto com a Igreja Católica, que repugnava a ideia de identificar o cidadão de forma separada do fiel. Essa luta ficou centralizada no âmbito da educação, já que a formação cidadã era o instrumento de libertação do dogmatismo religioso (ESPÍNOLA, 2018). Esse âmbito conceitual da laicidade foi articulado como a ideologia liberal oficial da República Francesa, com o desafio de definir uma moral não religiosa como alternativa à moral religiosa, no entanto, aceitável para as religiões. Como declara LABORDE (2003, p. 166, tradução nossa), referindo-se ao pensamento de Durkheim: “a moral laica deve procurar capturar a verdade inerente a toda visão moral religiosa ou não religiosa”. A laicização francesa, na vertente da autonomia, procura substituir as religiões oferecendo ao indivíduo independência para buscar e escolher respostas às questões fundamentais. Nesse campo, a escola é um lugar de liberdade das estruturas opressivas e limitativas das sociedades civil e religiosa (ESPÍNOLA, 2018). O laicismo, então, não permite a reprodução da diversidade religiosa existente na sociedade dentro das escolas públicas, para que haja um efetivo distanciamento das crenças incutidas nos alunos em sua comunidade ou família, tornando-os capazes de refletir criticamente e de pensar por si mesmos.

A conquista da separação do Estado e das Igrejas requeria a separação da escola e das Igrejas, pois só a criação de uma ‘educação nacional’ e a neutralização religiosa da escola seriam capazes de fazer dos indivíduos seres racionais, ética e socialmente preparados para a prática de seus direitos e deveres como cidadãos. Ideal que o ensino religioso [...] nunca poderia alcançar. (CATROGA, 2004, p. 109)

Na vertente da autonomia, o laicismo entende que a formação laica fortalece a deliberação democrática “para preservar e incrementar a autodeterminação individual e coletiva” (ESPÍNOLA, 2018, p. 63). A democracia implica na invalidação de todos os princípios transcendentais e não racionais de autoridade e de confiança e, também, na vontade dos cidadãos como a única fonte de poder legítima (LABORDE, 2003). A Revolução Francesa impulsionou a formação de um espaço livre das influências não democráticas do

poder clerical.

A última vertente é a da comunidade, que tem como centro a fidelidade à herança republicana nacional, ancorada nos princípios liberais individualistas da Revolução (LABORDE, 2003). Esse é o laicismo entendido pela lealdade cívica, que, resultante de uma neutralidade estatal e da autonomia própria aos sujeitos, se distingue da laicidade propriamente dita. A fidelidade aos ideais republicanos assume caráter próximo da fé, baseado no princípio fundamental da fraternidade, sendo proposta uma religião civil e uma fé laica. A exigência da lealdade à religião civil, conforme proposto por Rousseau (1987, p. 145), implica em intolerância civil: “(...) quem quer que diga: Fora da Igreja não há salvação, deve ser excluído do Estado”, por se mostrar antissocial e incapaz de amar as leis e a justiça, um ser danoso para a sociedade. Uma defesa da neutralidade do Estado, da autonomia do indivíduo e de uma lealdade à comunidade cívica constitui o processo de laicização francesa e culmina no laicismo.

O laicismo, ou “laicidade à francesa”, encontra na neutralidade da religião o caminho para transmitir valores seculares na tendência de harmonizar os direitos dos indivíduos com a sociabilidade do cidadão. Nesse processo de formação cidadã, Catroga (2006, p. 333) destaca o surgimento de uma escola sem Deus, mas não contra Deus, como “uma espécie de ‘Igreja cívica do povo’, onde se transmitiria a dívida sagrada para com a Pátria e se asseguraria a interiorização do *religamento* dos valores coletivos aos interesses individuais”. Com o distanciamento das igrejas emerge a chamada religião civil, típica do laicismo, visando à laicização do capital simbólico e do espaço público, não podendo ser separada do Estado, “pois é o próprio credo do Estado necessário à sua reprodução e estabilidade ao longo do tempo” (ESPÍNOLA, 2018, p. 57). A religião civil aponta como uma legitimadora do poder político e alicerce da coesão social, fundada sobre um conjunto de doutrinas políticas, narrativas históricas, figuras exemplares da pátria, ocasiões festivas e rituais comemorativos através dos quais o Estado infunde a si mesmo na mentalidade dos cidadãos, mais precisamente nos mais jovens ou mais recentes (WALZER, 1999). Dentro da escola pública republicana francesa, o laicismo criou um ambiente “cívico” em que a livre manifestação da pluralidade religiosa é impedida e substituída pela religião civil, com vista a emancipação e autonomia do cidadão (ESPÍNOLA, 2018). Foi com base nos estudos de Rousseau que se almejava prover uma educação capaz de relacionar paz social e defesa da pátria sem a necessidade de recorrer à religião.

O ideal da religião civil apropriado pelo laicismo está baseado na proposta de

Rousseau, no *Contrato Social*. Rousseau (1987) argumenta sobre o papel e o lugar das crenças e instituições religiosas em uma sociedade civil, apresentando o cristianismo como religião totalmente espiritual, cuja pátria não é desse mundo. “Se o Estado está florescente, dificilmente ousa gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo” (ROUSSEAU, 1987, p. 142). Diante disso, constata que uma fé cristã nacional não é viável para a manutenção e sobrevivência do Estado, visto importar ao Estado que a religião de cada cidadão o conduza a amar seus deveres. Nesse quadro, Rousseau (1987, p. 143-144) propõe a profissão de fé civil, afirmando: “há, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel”. Os dogmas da religião civil devem ser simples e poucos, com enunciados precisos, sem explicações ou comentários, vistos de forma positiva na santidade do contrato social e nas leis que promovem a felicidade dos justos e o castigo dos maus e, de forma negativa, na intolerância, por não haver uma religião nacional exclusiva, levanta-se a devoção ao Estado e seus ideais, de forma que se tolera outras religiões, desde que essas sejam tolerantes a outras, mas acima de tudo seus dogmas não contrariem os deveres do cidadão (ROUSSEAU, 1987). Rousseau visava a “necessidade de formar, consolidar e perpetuar os vínculos de união entre todos os membros de uma sociedade civil, para que se sustentem reciprocamente, em respeito, desvelo e apoio mútuo.” (DENT, 1996, p. 194). A religião civil oferece aos cidadãos uma identidade básica comum, fator que entra em colisão com a afiliação de algum determinado grupo religioso, como no caso da rivalidade dos republicanos com os católicos franceses (WALZER, 1999). O laicismo francês emerge a partir da radicalização da laicidade, institucionalizando a diferença das esferas espirituais e temporais (secularização), não se detendo apenas em retirar as instituições religiosas do Estado, mas objetivando suprimir a religiosidade individual na cidadania e substituí-la por uma fé laica ou civil (ESPÍNOLA, 2018).

A República Francesa, em sua proposta de laicidade, assumiu uma postura mais positivista e impositiva, incumbindo o Estado de prover as condições necessárias para que seus cidadãos desempenhem uma autonomia completa frente a assuntos religiosos. “O Estado francês atua [...] no combate à hegemonia da religião sobre a sociedade, para implantar, em seu lugar, um pseudomaterialismo interpolado por um conjunto de ritos, símbolos, homenagens e hagiografia com base em aspirações nacionalistas e patrióticas” (ESPÍNOLA, 2018, p. 59). Laborde (2003), ao tratar diretamente sobre o caso da laicidade francesa,

compreende que o laicismo ainda é uma concepção confusa e complexa por ultrapassar a abordagem referente à distinção e às possíveis relações entre o Estado e a religião, apelando para valores e questões que geralmente estão separadas de uma teoria política liberal anglo-americana, dando atenção aos problemas referentes à educação, para alcançar uma ampla filosofia moral e social e um conjunto de ideias e compromissos apresentados como uma alternativa à filosofia da tolerância liberal.

O projeto de laicização proposto pelo laicismo vai além dos limites político-jurídicos estabelecidos na laicidade. Catroga (2004) destaca que o laicismo articula uma laicização externa e interna. A laicização externa é a institucional, a mesma da laicidade, marcada pela conquista do poder político, e a laicização interna é a retirada da antiga hegemonia da Igreja sobre a formação e simpatia das almas. Ao conquistar o poder político, o Estado poderia desempenhar um papel mais ativo no gerir e criar bases legislativas e culturais que fossem mais adequadas para a efetivação de constituintes que garantam as liberdades fundamentais, inclusive a religiosa, e um verdadeiro ideal de tolerância, imerso na ideia de respeito pela soberania nacional e pela formação cidadã (CATROGA, 2004). “Só o poder político, em nome da soberania e da prossecução do bem comum, poderia arbitrar as diferenças e salvaguardar a paz civil” (CATROGA, 2004, p. 112). Nesse projeto de laicização, o laicismo impõe a laicidade como resultado lógico do direito público moderno, que irá convergir nos “ideais de democracia representativa, teoria do mandato, princípio de igualdade, emanações, em última análise, da soberania nacional, una e indivisível” (CATROGA, 2004, p. 112). O laicismo, portanto, é uma “doutrina que proclama a laicidade absoluta das instituições sócio-políticas, culturais e educativas [...], uma exclusão das Igrejas do exercício do poder político e administrativo ativo e, em particular, da organização do ensino público” (DOMINGOS, 2008, p. 156). Enquanto a laicidade é neutra em questão clerical, o laicismo é definitivamente “anticlerical e antirreligioso, uniformizador de cidadãos em torno do nacionalismo, do patriotismo e da religião civil e substituição da religião” (ESPÍNOLA, 2018, p. 65). Diferenciamos, assim, laicidade e laicismo, de modo que ambos possuem distintos métodos de laicização; enquanto a laicidade se fixa nos âmbitos da secularização do poder político e jurídico, o laicismo propõe que, para um Estado laico ser fiel aos seus princípios fundantes, deve ir além e alcançar a formação dos indivíduos para, também, secularizar a sociedade.

#### 2.4 DELIMITAÇÃO CONCEITUAL

Apresentados os conceitos e suas formações históricas, podemos concluir que a secularização e a laicidade são abordagens e processos distintos, embora relacionados em suas aplicações. Sobre essa relação Catroga (2006, p. 273) propõe a seguinte fórmula: “se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo, um laicismo”. Conforme indicado, fica evidenciado que a secularização é fenômeno mais amplo que a laicidade. A secularização está atrelada à sociedade como um todo, capaz de se estender a todos os âmbitos da sociedade, sem a dependência de assumir a dominância sobre o poder político e a formação do Direito para isso. A laicidade é mais restrita, trata da busca pela formação política de um Estado neutro e imparcial quanto à religiosidade, ou seja, é a autonomia do Estado em relação à religião. Ambos os conceitos são tidos como pluridimensionais, no entanto, a distinção entre os dois se faz necessária pela constatação de que, enquanto a secularização é excessivamente multidimensional, pouco operatória e imprecisa, a laicidade apresenta maior precisão e operacionalidade (MARIANO, 2011). Entre os pesquisadores de língua inglesa, provenientes de países com herança protestante, os conceitos são vistos como intercambiáveis, de modo que os vocábulos usados para “secularismo” têm o mesmo sentido de laicidade institucional, estatal e do ensino público. Vale ressaltar que a distinção entre secularização e laicidade é uma discussão em países de evidente herança católica e com escolas entre os pesquisadores franceses, portugueses, espanhóis e latino-americanos (MARIANO, 2011).

Compreendemos que a secularização, partindo da visão cristã reformada de salvação individual que não pertence a este mundo e tempo, e do pressuposto weberiano de desencantamento do mundo através da racionalização, retira a religião da esfera pública e a privatiza como uma escolha de consciência individual, deteriorando a influência religiosa sobre os valores, práticas, arte, ciência, ensino, política, direito, enfim, sobre toda a sociedade. A laicidade está restrita, ao menos inicialmente, ao campo da política, entendida como a estruturação de um Estado desvinculado da religião, neutro e imparcial, capaz de produzir um ambiente jurídico que garanta igualdade e liberdade religiosa. Ao ampliarmos nossa compreensão de laicidade, definindo laicização como o processo de formação do Estado laico, observamos o processo de laicização francês, que culminou na consolidação do conceito de laicismo. Visto como uma expressão dogmática da laicidade, o laicismo envolve os mesmos aspectos da laicidade, de neutralidade da religião e autonomia do indivíduo, mas se diferencia em sua proposta de lealdade cívica, expresso no pensamento de Rousseau pela denominada religião civil e fé laica. De modo mais direto, o laicismo está historicamente e

ideologicamente relacionado à educação. Catroga (2004, p. 101) declara sobre o laicismo: “a história dessa terminologia também revela algo indiscutível: foi a questão do ensino que a forjou, [...] em particular no campo da ‘formação das almas’”. Esse foi um fruto do papel basilar que a cultura republicana (à francesa) atribuía às questões da educação e do ensino (CATROGA, 2004). O laicismo abraça de forma mais completa e efetiva toda a concepção de secularização do Estado, sociedade e das consciências, impondo sobre a formação dos cidadãos o princípio republicano de civilidade, sendo essa uma questão radicalmente essencial em seu processo laicizador. A laicidade, por sua vez, está satisfeita com a secularização das estruturas sociopolíticas, exigindo do Estado a neutralidade e oferecendo liberdade de expressão religiosa, estando aberta à tolerância religiosa e irreligiosa propostas por seus cidadãos.

A partir do exposto, algumas relações podem ser pensadas: pode existir um Estado laico sem uma sociedade secular, do mesmo modo que pode existir uma sociedade secular sem um Estado laico, no entanto, toda laicidade é uma forma de secularização. Diante do tema proposto ao trabalho, destacamos as ideias pedagógicas propostas pela laicidade para a Modernidade, pois, a formação conceitual e histórica da laicidade está mais estritamente relacionada à educação do que ao secularismo, ainda mais no que concerne ao laicismo, termo fundado diretamente no ambiente escolar. Assim, diante da delimitação apresentada, entendemos que a educação na Modernidade se relaciona mais com a laicidade e, especificamente, com o laicismo.

### 3. MODERNIDADE E LAICIDADE

Como posto anteriormente, a secularização e a laicidade são conceitos que se consolidam na Modernidade, no entanto, no estudo da história dos conceitos, conforme proposto por Koselleck (2020), suas raízes remontam ao estabelecimento do cristianismo, tendo em comum a postulação de uma separação entre as realidades mundanas e espirituais. Esse é um fator metodológico de destaque, pois a “investigação sobre os conceitos e sua história linguística é uma condição mínima tão importante para a apreensão da história quanto a tese de que a história trata das sociedades humanas” (KOSELLECK, 2020, p. 16). A Modernidade apresenta fundamentos teóricos próprios, historicamente estabelecidos, basilares para o desenvolvimento conceitual da laicidade e para o estabelecimento do processo de laicização nas sociedades modernas. Dessa forma, é essencial a compreensão apresentada dos conceitos de secularização e de laicidade para basear um entendimento da Modernidade, pois sem a laicidade e a secularização, enquanto expressões de uma forma de pensar e de se orientar no mundo, não haveria Modernidade.

A Modernidade e a laicidade engendram diretrizes que desempenharam papéis significativos na formação das sociedades contemporâneas. A Modernidade é associada a características como individualismo, racionalidade, secularismo, industrialização e progresso. A laicidade defende a separação entre Estado e religião, garantindo a neutralidade do Estado em relação às diferentes crenças religiosas e assegurando a liberdade religiosa e de consciência dos cidadãos. Embora sejam distintas, elas estão interligadas e refletem mudanças significativas nas estruturas sociais e nas formas de pensar. Ao analisar a relação entre Modernidade e laicidade, é possível compreender como esses conceitos têm influenciado a organização social, política, cultural e educacional. O entendimento histórico e conceitual da Modernidade conduz a uma compreensão adequada da laicidade e do processo de laicização, sendo essa uma relação essencial para a educação moderna, visto que a laicidade se relaciona diretamente com a educação, não só em seus fundamentos históricos, mas na concepção de um projeto pedagógico condizente com uma sociedade laica. Doravante, o foco desse capítulo está no entendimento histórico e conceitual da Modernidade e em como ela compreende e consolida o conceito de laicidade, apresentando as bases modernas do seu entendimento, tendo como objetivo geral analisar como o projeto moderno de laicização atinge a educação.

### 3.1 HISTÓRIA DO CONCEITO DE MODERNIDADE

A Modernidade é um conceito amplo e complexo, sua compreensão está para além de uma demarcação histórica, remonta a uma série de mudanças sociais, culturais, políticas, econômicas e intelectuais que ocorreram principalmente na Europa Ocidental, iniciadas no século XV. Segundo Boto (2017, p. 29), “a era moderna pode ser descrita pelas características da racionalização, da secularização e da civilização dos costumes”, o homem é valorizado como sujeito, com individualidade e razão própria, capaz de construir um conhecimento objetivo proveniente de sua própria investigação científica e razão crítica. A Modernidade reflete o nascimento de uma nova perspectiva, de um “novo tempo” que se debruça sobre si para interpretar e responder suas próprias questões e seus próprios problemas partindo de uma visão própria da realidade (HABERMAS, 2000). Dessa forma, não se pode limitar a Modernidade a uma datação histórica, Boto (2017, p. 30) destaca que “essas marcas históricas dos inícios são sempre de difícil demarcação, e, quando estipuladas, parecem artificiais [...] ninguém dorme na Idade Média uma noite e acorda ‘moderno’ no dia seguinte.” A construção da história do conceito de Modernidade deve seguir a compreensão de Koselleck (2010, p. 110) de que “um conceito remete obrigatoriamente a unidades de textos maiores, [...] conceitos sempre estão engatados em redes conceituais”. Não tem como entender a Modernidade à parte da compreensão da rede de conceitos que lhe circunda e lhe marca historicamente.

Observando o conceito de Modernidade, Marcondes (1997) destaca que o moderno está relacionado quase sempre a uma visão positiva de mudança, transformação e progresso. Em sua raiz etimológica, a Modernidade surge do termo “moderno”, que por sua vez se origina da palavra latina *modernus*. Sua raiz remonta à junção do advérbio de tempo *modo* (que denota o tempo presente, o agora, nesse momento) com o sufixo *-ernus* (que indica origem ou pertencimento, relacionado a algo que surge). Dessa forma, *modernus* significa aquilo que é recente ou atual, que pertence e se origina no agora, em oposição ao que é antecedente, e marca a divisão entre dois momentos. Em sua origem etimológica, Marcondes (1997) ressalta que o uso do termo “moderno” remonta aos primeiros séculos do cristianismo, “acerca de questões sobre o objeto da fé, que opõe *antiqui* e *moderni*, os antigos e os modernos, sendo os primeiros aqueles que viveram antes de Cristo, e os segundos, os posteriores a Cristo, os ‘contemporâneos’, por assim dizer” (MARCONDES, 1997, p. 152).

Em uma tradição posterior, o termo “moderno” se encontra na filosofia medieval, a

partir do século XII, usado para identificar um novo movimento na lógica. “Foi empregado pela Escolástica [...] para indicar uma nova lógica terminista, designada como *via moderna* em comparação com a *via antiqua* da lógica aristotélica” (ABBAGNANO, 2007, p. 679). A lógica *modernorum*, ou terminista, apresentava um sentido inovador, uma nova problemática nesse campo. Posteriormente, no século XIV, o termo se associa ao nominalismo, que está ligado à lógica terminista, de modo que Ockham e seus seguidores são conhecidos como defensores da *via moderna* na lógica e na metafísica (MARCONDES, 1997).

Uma terceira origem muito importante na formação da noção de “moderno” é a controvérsia conhecida como a Querela dos Antigos e Modernos (*Querelle des anciens et des modernes*), que se deu na França nas décadas finais do século XVII. Essa controvérsia aconteceu entre os tradicionalistas que defendiam o classicismo greco-romano, como Nicolas Boileau, cuja visão era que a perfeição artística e literária estava representada na Antiguidade greco-romana, em contraposição aos modernos, como Perrault e Fontenelle, que “se opunham à superioridade dos clássicos e à sua autoridade, defendendo a aplicação da ideia de progresso nas artes e nas letras, tanto quanto nas ciências” (MARCONDES, 1997, p. 152), de modo que os autores da Antiguidade poderiam ser superados através do progresso, em uma literatura adaptada para o novo tempo. A obra *Digression sur les anciens et les modernes* foi escrita por Fontenelle em 1688 e sua eleição para a Academia Francesa aconteceu em 1691, e esse marco é considerado a vitória dos modernos. Temos aqui um primeiro momento no qual uma ruptura entre antigos e modernos é conceituada e tematizada, de modo que os termos usados nessa questão enfatizam uma superioridade do que é “novo” e, assim, uma rejeição à autoridade de uma tradição “antiga” (MARCONDES, 1997).

Perante essas ideias predecessoras, o conceito de Modernidade é compreendido como “um ciclo histórico que tem características profundamente diferentes do anterior, em relação ao qual ele opera uma ruptura consciente, manifestando estruturas substancialmente homogêneas e orgânicas” (CAMBI, 1999, p. 195). Embora tidos como modernos, grandes pensadores no século XVII, como Bacon e Descartes, não se autodenominavam desse modo; foi através de Hegel, no início do século XIX, que a Modernidade passa a ser entendida como um período histórico, agora interpretada à luz da filosofia da história e não apenas como relatos de acontecimentos passados (MARCONDES, 1997). Hegel (1985, p. 392-393) diz:

A história da filosofia divide-se, portanto, nos três períodos da filosofia grega, da filosofia do tempo intermédio e da filosofia do tempo moderno; o primeiro destes períodos é determinado pelo pensamento em geral, o segundo cinde-se no contraste da essência com a reflexão formal, ao passo que o terceiro tem por base o conceito.

Hegel (1985) destaca que não exclui do primeiro período, a Antiguidade, a existência de conceitos e ideias, ao passo que reitera que o último, os tempos modernos, se inicia com conceitos abstratos, de modo que para ele a história da filosofia se divide da seguinte forma:

*Primeiro período.* Começa nos tempos de Tales, cerca do ano 600 a.C. e estende-se até ao apogeu da filosofia neoplatônica com Plotino, no século III d. C. e sua ulterior continuação e evolução por meio de Proclo, no século V, até a extinção de toda a filosofia. A filosofia neoplatônica penetrou mais tarde no cristianismo, e muitas filosofias dentro do cristianismo não têm outra base além desta. Temos aqui um período de aproximadamente mil anos, cujo fim coincide com as emigrações de povos e com a queda do Império Romano. *Segundo período.* É o da Idade Média, o dos autores escolásticos. Historicamente merecem também ser mencionados os árabes e os judeus. Mas esta filosofia desenvolve-se principalmente dentro da Igreja cristã: período que abarca pouco mais dum milênio. *Terceiro período.* A filosofia dos tempos modernos consolidou-se apenas ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, com Bacon, com Jacob Boehme e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no Cogito, ergo sum. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é, todavia, algo de novo. (HEGEL, 1985, p. 393)

Hegel passa a empregar o conceito de Modernidade em um contexto histórico, refletindo no conceito a ideia de época em contraposição a outras épocas, conhecidas como Idade Antiga e Idade Média, de modo que é por volta de 1800 que os termos *modern times* e *temps modernes* passam a identificar os três séculos anteriores (HABERMAS, 2000). Por meio dos fatores históricos centrais (a descoberta do Novo Mundo, o Renascimento, a Reforma Protestante e ainda a Revolução Científica), grandes acontecimentos iniciados a partir de 1500, é que se constitui um divisor histórico entre a Modernidade e o medievo, como afirma Habermas (2000, p. 10): “somente no curso do século XVIII o limiar histórico em torno de 1500 foi compreendido retrospectivamente como tal começo”. Dessa forma, o ideal de “novo”, proposto pelo termo “moderno”, é deslocado para o passado, de modo que há uma ruptura com a perspectiva cristã, ou seja, o “novo tempo” não mais está ligado a uma promessa de um mundo por vir, livre da realidade pecaminosa por meio de um Juízo Final, mas, através a interpretação proposta por Hegel, o conceito de “novo mundo” é secularizado e indica algo que já começou, o início de uma nova época, agora chamada de Moderna (HABERMAS, 2000).

A grande cesura da Modernidade está no seu aspecto revolucionário em relação a uma sociedade medieval estagnada quanto às suas estruturas econômicas, sua organização social e seu perfil cultural (CAMBI, 1999). Com o alvorecer dos tempos modernos há o declínio das sociedades de ordens que negavam “o exercício das liberdades individuais para valorizar, ao contrário, os grandes organismos coletivos (a Igreja, o Império, mas também a família e a comunidade), favorecendo o bloqueio de qualquer mudança e intercâmbio social”

(CAMBI, 1999, p. 196). Como já mencionado, essa ruptura é marcada por fatores históricos centrais que marcam o início da Modernidade. Habermas (2000) destaca a descoberta do Novo Mundo (1492), o Renascimento (século XV) e a Reforma (século XVI); Marcondes (1997) acrescenta, também, a Revolução Científica do século XVII. Esses acontecimentos desencadearam profundas transformações no mundo ocidental, fomentando uma autopercepção de ruptura com o que é antigo, e de progresso com o que se apresentava como novo.

Historicamente é difícil apontar uma linha divisória entre a Idade Média e a Idade Moderna [...] E quanto a fatos precisos, há uma variedade deles, que os historiadores têm tratado de assinalar como momentos de corte. Por exemplo: a invenção da imprensa, em 1443; a queda de Constantinopla e o fim do Império Bizantino, em 1453; o descobrimento da América, em 1492; a rebelião de Lutero, em 1517; o início do Concílio de Trento, 1545. E, em cada país, existe um acontecimento nacional, que se considera decisivo para marcar essa mudança, como também em cada campo da cultura. O que há de comum em todas essas datas é o reconhecimento de que a Idade Média não se prolongou para além do século XV; e também o fato de que nenhuma dessas datas significou uma mudança brusca e definitiva na história universal. (VILLALPANDO, 2004, p. XVI, tradução nossa)

Desses acontecimentos emergem os ideais que permeiam a rede de conceitos da Modernidade. “O conceito de Renascimento, como período, pôde se impor após a teoria do renascimento ter sido relacionada à restauração de textos antigos e à imitação de obras de arte da Antiguidade” (KOSELLECK, 2014, p. 272). Depois desse significado histórico-cultural inicialmente restrito, o conceito foi aplicado para designar um período histórico, surgindo com Jacob Burckhardt, em 1860, na obra *A Civilização do Renascimento na Itália*, tendo como traço mais característico desse período o humanismo, com determinante influência na Modernidade (MARCONDES, 1997). Em sua valorização dos clássicos, retoma-se o lema de Protágoras (480-410 a.C.): “O homem é a medida de todas as coisas”. Nesse tempo emerge o conceito de dignidade do homem (*dignitas hominis*), em oposição à ênfase na miséria do homem (*miseria hominis*) da Idade Média, perspectiva proveniente da ideia cristã de pecado original. O humanismo renascentista “rompe com a visão teocêntrica e com a visão filosófica-teológica medieval, valorizando o interesse pelo homem considerado em si mesmo” (MARCONDES, 1997, p. 154).

Da mesma forma que o Renascimento, o conceito de Reforma, inicialmente, tinha um significado restrito ao campo histórico-eclesiástico, denotando a restauração das condições do cristianismo primitivo. No entanto, posteriormente, foi aplicado como conceito de época para esboçar o início da chamada Modernidade (KOSELLECK, 2014). Com os movimentos reformistas no início do século XVI, ressalta-se a ideia de que a fé é suficiente para que o indivíduo alcance a salvação e compreenda os textos sagrados sem a necessidade

de intermediação da Igreja, representando a defesa do individualismo contra a autoridade externa das instituições religiosas, fortalecendo o ideal humanista do Renascimento, mesmo partindo de princípios discordantes. “A Reforma aparece nesse momento como o representante da defesa da liberdade individual e da consciência como lugar de certeza, sendo o indivíduo capaz pela sua luz natural de chegar à verdade, contestar a autoridade institucional e o saber tradicional” (MARCONDES, 1997, p. 164). Essas posições reformistas se expandem para além do campo religioso e se tornam fundamentais no desenvolvimento do pensamento moderno, como destaca Koselleck (2014, p. 300): “O século XVIII colheu os frutos que haviam amadurecido desde o ‘Renascimento’ e a ‘Reforma’”.

Habermas (2000) destaca que é no século XVIII, com a influência do Iluminismo<sup>2</sup> e da Revolução Francesa, que a expressão “modernidade” adquire novos significados, presentes até hoje, sendo eles: revolução, progresso, emancipação, crise, espírito de tempo. Koselleck (2014, p. 238) afirma que “o Iluminismo e a Revolução Francesa haviam causado um surto de experiência verbalizado por termos como ‘história em si’, ‘processo’, ‘revolução’ e também ‘progresso’ ou ‘desenvolvimento’”. Na consciência histórica da Modernidade está presente a delimitação entre “o tempo mais recente” e a “época moderna”, uma indicação de que a ruptura com o passado é desconstruída por uma renovação contínua (HABERMAS, 2000). “Na era do Iluminismo, o indivíduo se via como contemporâneo de um novo período muito diferente das assim chamadas Idade Média e Antiguidade; aprendera a refletir sobre elas de forma crítica e histórica” (KOSELLECK, 2014, p. 210). De modo que “novo tempo” ou “nova história” já eram incorporados nos conteúdos de apostilas escolares.

Essa consciência de “tempo mais recente” proposta por Habermas, é apresentada por Koselleck (2014) como uma construção histórica do conceito de um novo tempo, uma nova história, formado por um repertório de experiências e de conhecimento<sup>3</sup> que já era dominante

---

<sup>2</sup> Marcondes (1997, p. 227) destaca como principais representantes Iluministas (século XVIII): “na França, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire (1694-1778), Fontenelle (1657-1757), Helvétius (1715-71), Montesquieu (1689-1755), Holbach (1723-89), La Mettrie (1709-51); os enciclopedistas: Diderot (1713-84), D’Alembert (1717-83) e Condorcet (1743-94); na Alemanha, J. Herder (1744-1803), o poeta Lessing, Kant, que escreve sobre a ideia de Iluminismo, e, em um primeiro momento de sua obra, o próprio Goethe; na Inglaterra, Hume, o poeta Alexander Pope, o jurista e cientista político Jeremy Bentham (1748-1832), o historiador Edward Gibbon (1737-94), o economista Adam Smith (1723-90); na Itália o jurista Beccaria (1738-94), apenas para citar os mais conhecidos e influentes”.

<sup>3</sup> Koselleck (2014, p. 210) apresenta como experiências formativas do “novo tempo” o seguinte diagnóstico: “A Igreja se desintegra, surgem novas confissões, seitas pululam por toda parte, e nenhum apelo à tolerância consegue evitar que, numa perseguição mútua, na chamada guerra civil religiosa, grande número de pessoas sejam mortas em hecatombes. No além-mar, enquanto navegadores cristãos roubam os espólios uns dos outros, surgem impérios coloniais globais. A Terra é progressivamente dominada pela Europa, riquezas são acumuladas e multiplicadas. Em casa, floresce a erudição nas ciências humanas. Surgem as novas ciências naturais baseadas

no século XVIII, quando é incorporada a visão de “tempo novíssimo”, às vésperas da Revolução Francesa. “Por volta de 1770, o indivíduo já não se via mais no fim de um período - como antigamente na Idade Média -, mas no início de um período novo. Esse conhecimento logo foi transformado em conceito” (KOSELLECK, 2014, p. 211). Agora, com um futuro aberto, a humanidade autônoma passa a “fazer história”, ou seja, a dominar esse futuro de maneira progressiva.

Ao interpretar o conceito de Modernidade, Cambi (1999) o apresenta como uma ruptura revolucionária que se manifestou em diversos âmbitos distintos, como o geográfico, o econômico, o político, o social, o ideológico, o cultural e, também, o pedagógico. Com a revolução geográfica, o eixo da história se descola do Mediterrâneo para o Atlântico, do Oriente para o Ocidente. Além disso, a descoberta do Novo Mundo desacredita a velha geografia e estreia a relação entre etnias e culturas diferentes, fortalecendo um “ceticismo acerca da existência de uma natureza humana universal e homogênea, levando a um relativismo cultural” (MARCONDES, 1997, p. 161). A revolução econômica põe a termo o modelo feudal, sistema econômico fechado baseado na agricultura, e inicia uma economia de intercâmbio, sistema capitalista, com base na mercadoria e no dinheiro, fortalecendo a capitalização, os investimentos, de modo que há uma racionalização daquilo que é entendido com recurso e é passível de ser explorado (recursos financeiros, humanos, técnicos, naturais, etc.) (CAMBI, 1999). A revolução política se concentra no nascimento do Estado Moderno, centralizado, controlado pelo soberano, atento ao desenvolvimento econômico e organizado racionalmente, um Estado-nação (CAMBI, 1999). Nesse novo Estado há uma nova relação de poder, e mesmo com a existência do soberano<sup>4</sup> o poder é exercido de maneira disseminada pela sociedade, penetrando em seus diferentes níveis por meio de um sistema de controle presente nas instituições (como a escola e as prisões, por exemplo) que recebem a incumbência de gerar consenso e de introduzirem a lógica do Estado na sociedade. A revolução social se caracteriza pela promoção de uma nova classe, a burguesia, que nasce nas cidades e promove o capitalismo, delineando novas concepções de mundo e novas relações de poder, primeiro, se opondo à aristocracia feudal e unindo-se com a coroa e, depois, se opondo

---

na matemática, que explicam a natureza de forma teórica, mas ensinam a dominá-la cada vez mais também, na prática. Concomitantemente, a política, a arte bélica e finalmente também a economia se transformam em ciências experienciais para aumentar a sua efetividade. Promotor e usufrutuário de tudo isso são o Estado moderno e também a nova sociedade burguesa autodeterminadora, que mantém relações tensas com o Estado”.

<sup>4</sup> Sobre o aspecto da relação entre os indivíduos e o soberano, Rousseau (1987, p. 23) afirma: “Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação encerra um compromisso recíproco do público com os particulares, que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, acha-se comprometido numa dupla relação, a saber: como membro do soberano em face dos particulares e como membro do Estado em face do soberano”.

à coroa (CAMBI, 1999). A Modernidade opera uma dupla transformação no âmbito ideológico-cultural, a de laicização, pelo processo de emancipação da religiosidade, e a de racionalização, pelo processo de aplicar a razão humana, o pensamento crítico e a lógica na busca e na legitimação do conhecimento, na organização da sociedade e na tomada de decisões.

Quanto à Modernidade como uma revolução pedagógica, se compreende que os demais âmbitos revolucionários afetam e transformam a educação, de forma que a formação do homem segue novos percursos sociais, posicionando-se segundo novos valores, novos modelos. Na Modernidade, “a reflexão sobre esses processos de formação vive a transformação no sentido laico e racional que interessa à ideologia e à cultura, isto é, a visão do mundo e a organização dos saberes” (CAMBI, 1999, p. 198). Seguindo caminhos distintos dos estabelecidos na Idade Média, influenciada pelo Renascimento, a educação retoma contribuições da *paidéia* Antiga, buscando uma livre formação do ser humano que se relaciona com a cultura e a sociedade (CAMBI, 1999). Os princípios racionais e o sujeito epistêmico exercem uma influência direta sobre a concepção pedagógica moderna, estabelecendo seus alicerces dentro da filosofia na era moderna, de forma que é “sob os auspícios da tradição dos grandes sistemas filosóficos que se articulam os fundamentos da educação” (HERMANN, 2002, p. 141). O conceito de Modernidade está ancorado nesse contexto geral, como uma compreensão de uma nova época, devido a acontecimentos centrais que fomentaram e consolidaram a definição de um “novo tempo” na história, que carrega consigo uma nova forma de ver e interpretar o mundo, com características que lhes são próprias e que influenciaram diretamente a educação.

### 3.2 CARACTERÍSTICAS DA MODERNIDADE

A concretização do conceito de “tempo moderno” para identificar a nova realidade histórica, proveniente dos acontecimentos iniciados no século XV, lançou a Modernidade sobre si mesma, de modo que ela se diferencia de outras épocas por conta de suas próprias medidas, uma característica entendida como autocertificação. “A Modernidade não pode e não quer tomar de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade” (HABERMAS, 2000, p. 12). Essa fundamentação da Modernidade a partir de si mesma tem sua origem na controvérsia da Querela dos Antigos e dos Modernos, destacada anteriormente, cujo principal realce está na defesa do ideal de progresso pelo

partido dos modernos, que questionaram o sentido da imitação dos modelos antigos e as normas absolutas para a beleza, salientando critérios relativos e condicionados temporalmente para o belo e articulando esses critérios com o autoentendimento do Iluminismo francês de um novo começo de época (HABERMAS, 2000). Na sua obra *Histoire de la Querelle des Anciens et des Moderne*, Rigault (1856, p. II, tradução nossa) salienta que essa controvérsia “[...] não é uma questão frívola de precedência. No fundo do debate havia uma ideia filosófica, uma das maiores que podem ser pressupostas à mente humana, porque interessa a dignidade de sua natureza, a ideia do progresso intelectual da humanidade [...]”. Ou seja, o progresso do espírito rumo à independência moderna como resultado do rompimento com o sistema intelectual antigo. Rigault (1856) destaca que esse rompimento não está limitado apenas a uma questão acadêmica, mas consiste em investigar o avanço da mente humana em direção à condição civilizada atual, ou seja, à Modernidade. Tendo isso em mente, para Baudelaire (*apud* HABERMAS, 2000) a experiência estética se entrelaçava, nesse contexto, com a trajetória histórica da Modernidade.

Indubitavelmente, em uma abordagem crítica da tradição que abrange as vivências da Reforma e do Renascimento, e em resposta aos primórdios da ciência natural moderna, a filosofia dos tempos recentes, desde a escolástica tardia até Kant, já revela a autoconsciência da Modernidade (HABERMAS, 2000). Entretanto, foi no final do século XVIII que Hegel, com o aguçar da problemática sobre a autocertificação da Modernidade, trata como um problema fundamental da filosofia o processo pelo qual a Modernidade se liberta das influências normativas do passado por já lhe serem estranhas (HABERMAS, 2000). Hegel encontra na inquietação relacionada à autocertificação da Modernidade a necessidade central de sua filosofia e, por conseguinte, apresenta a subjetividade como o princípio do mundo moderno (JAESCHKE, 2012). De maneira geral, Hegel percebe os tempos modernos como caracterizados por uma estrutura de autorreferência que ele chama de subjetividade (HABERMAS, 2000). Hegel (1997) afirma o princípio da particularidade do sujeito como um momento de oposição e de início, sendo o ponto crítico e central na distinção entre a Antiguidade e a Modernidade. Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel (1997, p. 28) apresenta a seguinte designação para a subjetividade: “a pura forma da unidade absoluta da consciência de si consigo mesma; só em si mesma se funda, na sua interioridade e na sua abstração (enquanto o Eu é o mesmo que o Eu); é a pura certeza de si mesma, que é diferente da verdade”. Para Habermas (2000), o princípio da subjetividade é estabelecido a partir dos acontecimentos históricos centrais, a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa, e

apresenta quatro conotações: individualismo, como uma singularidade infinitamente particular do sujeito; direito de crítica, exigência moderna para que algo seja reconhecido por todos; autonomia da ação, o sujeito responde por aquilo que faz; e a filosofia idealista, a capacidade que tem a filosofia de apreender a ideia sobre si mesma.

Com a Reforma, perante a forte crítica à autoridade institucional da Igreja e normativa da tradição, Lutero advoga uma fé reflexiva interior que resulta na experiência de libertação individual da consciência por meio de Cristo.<sup>5</sup> Sobre a fé interior em contraste com os ritos exteriores, Lutero (2000, p. 166), ao interpretar os textos paulinos<sup>6</sup>, destaca: “Porque os ritos exteriores, ainda que não possamos dispensá-los, [...] não nos recomendam a Deus. O que Deus nos recomenda é a fé e o amor [...] Assim, o reino de Deus não consiste em qualquer rito, mas em fé dentro de vós”. Desse modo, o protestantismo defende a soberania do indivíduo que exerce seu discernimento: “a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais que ossos” (HABERMAS, 2000, p. 26).

O Iluminismo, que culminou na Revolução Francesa, representa o que podemos denominar de projeto de emancipação da humanidade, consolidando o princípio da subjetividade como liberdade de pensamento que se consolida pelo uso autônomo. Kant (2018, p. 9) destaca:

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.

Três pressupostos básicos caracterizam a filosofia crítica Iluminista: a liberdade, presente na livre iniciativa proposta pelo pensamento liberal em oposição ao absolutismo; o individualismo, baseado na existência de um indivíduo livre, autônomo e consciente; e a igualdade jurídica, com propósito de garantir a liberdade do indivíduo (MARCONDES, 1997). Certamente, a Revolução Francesa (1789) pode ser vista como uma tentativa de concretizar esses ideais, ilustrados pelo famoso lema "Liberdade, Igualdade, Fraternidade".

---

<sup>5</sup> Ao exortar os pregadores sobre o conteúdo de suas mensagens, Lutero (2000, p. 273) discute a respeito da fé: “De maneira que a pessoa que sente arrependimento e pesar por seus pecados possa crer que seus pecados lhe são perdoados, não por causa de nosso mérito, mas por causa de Cristo. Quando, então, a consciência arrependida e a atemorizada experimenta paz, consolo e alegria ao ouvir que seus pecados estão perdoados por causa de Cristo, a isso se chama fé que nos justifica perante Deus”. Sobre a liberdade de consciência alcançada através do perdão de pecados, Lutero (2000, p. 398) destaca: “Por isso, tudo na cristandade é ordenado para a finalidade de aí se buscar todos os dias simplesmente o pleno perdão dos pecados pela palavra e pelos signos, para confortar e erigir nossa consciência, enquanto aqui vivemos”.

<sup>6</sup> Coríntios 8.8 e Romanos 14.17.

Como fruto da Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos Humanos e, em seguida, do Código Napoleônico, enfatizou-se o princípio da liberdade da vontade como o fundamento essencial do Estado, de forma que, na visão de Hegel, o direito e a ética passam a ter como base fundante a vontade humana e não mais a imposição externa dos mandamentos de Deus (HABERMAS, 2000). “O homem livre é senhor de si também no sentido de que deve exercer controle sobre si e agir sempre de acordo com sua vontade e decisão racional” (MARCONDES, 1997, p. 230). Diante desse contexto, a subjetividade, com base na filosofia de Descartes, pode ser compreendida como a “precedência do sujeito no processo de conhecimento [...] Significa ela que o pensamento, metodicamente conduzido, encontra primeiramente em si os critérios que permitirão estabelecer algo como verdadeiro” (SILVA, 2005, p. 12). Em Descartes, o racionalismo subjetivista encontra os critérios de certeza na subjetividade do próprio indivíduo. Nesse sentido, o indivíduo se torna o ponto de partida da crítica, assumindo o papel de juiz e avaliador das pretensões do conhecimento, e é ele quem decide sobre sua legitimidade (MARCONDES, 1997).

A vida religiosa, o Estado, a sociedade, a cultura, a ciência, a moral e a arte passam a ser personificações do princípio da subjetividade, construídas sobre a filosofia do *cogito ergo sum* (penso, logo existo) de Descartes e pela consciência absoluta de si figurada por Kant, que “faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que, em princípio, reivindica validade” (HABERMAS, 2000, p. 28). Com a diminuição da autoridade da Igreja devido às disputas da Reforma e da Contrarreforma, e a perda de confiabilidade da ciência antiga devido à revolução científica, o indivíduo emerge como a única autoridade confiável. A experiência individual, para os empiristas, e a razão natural, para os racionalistas, assumem esse novo papel, que antes era atribuído às escolas filosóficas, às teorias clássicas e à tradição (MARCONDES, 1997).

A concepção de racionalidade que se tornou predominante na sociedade ocidental moderna tem suas origens no pensamento socrático-platônico. A metafísica platônica estabelece uma distinção entre o mundo sensível, caracterizado pelas aparências e pela multiplicidade, e o mundo inteligível, que abrange as essências e a unidade, e garante que o que é passível de conhecimento é aquilo que é uno e estável (PAVAN; TEDESCHI, 2015). Esse modelo de racionalidade é predominante na era moderna, que, seguindo o pensamento cartesiano, reforça o dualismo platônico ao postular a existência de uma alma separada do

corpo e sustenta a ideia de que a verdade é alcançada através da razão.<sup>7</sup> É possível afirmar que o modelo de racionalidade da tradição metafísica alcança seu ponto máximo com Kant, reconhecido como um proeminente representante da filosofia Iluminista do século XVIII, pois “consagra o sujeito epistêmico como um sujeito universal e dotado de razão que almeja a autonomia intelectual e o progresso da ciência fundamentado em uma razão científica, com métodos também científicos” (PAVAN; TEDESCHI, 2015, p. 361). Aqueles que possuem a razão instrumental não são mais apenas agentes sociais e historicamente determinados, mas a própria humanidade como um todo. O discurso da racionalização se estende de um nível socialmente específico para um nível antropologicamente global. A crítica à racionalização instrumental da sociedade é, portanto, transformada em uma crítica da estrutura da razão ocidental. (BENHABIB, 1981)

Através da análise dos fundamentos do conhecimento, na obra *Crítica da Razão Pura*, Kant se propõe a criticar o uso inadequado de nossa faculdade de conhecimento, que é direcionada para a compreensão dos fenômenos (HABERMAS, 2000). Kant (2015, p. 59) afirma: “A razão é a faculdade que fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Por conseguinte, a razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer absolutamente algo *a priori*”. No prefácio da segunda edição, ainda ressalta: “Aqueles que rejeitam o seu método de ensino e, ao mesmo tempo, também o procedimento da crítica da razão pura, não pode ter nada em mente a não ser a intenção de livrar-se das amarras da ciência e de transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia” (KANT, 2015, p. 40). A crítica da razão pura estabelece, por conseguinte, fundamentos para a crítica ao conhecimento, substituindo a razão tradicional metafísica pela razão crítica, distanciando as faculdades da razão prática e do juízo do conhecimento teórico, de forma que cada uma passa a se estabelecer sobre fundamentos próprios (HABERMAS, 2000).

A razão crítica estabelece a viabilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, garantindo suas próprias faculdades subjetivas e assumindo o papel de juiz supremo de toda a cultura. Desse modo, “a racionalidade moderna exige que todas as afirmações explicativas respondam a critérios precisos do pensamento científico”

---

<sup>7</sup> Em *Meditações Metafísicas sobre Filosofia Primeira*, na terceira meditação, Descartes (2004, p. 34) expressa esse dualismo ao afirmar: “Agora, de olhos fechados, o ouvido tapado, distraídos todos os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as imagens de todas as coisas corporais ou, como isto é decerto apenas possível, passarei a tê-las por nada, como vãs e falsas e, em solilóquio comigo mesmo, inspecionando-me mais a fundo, esforçar-me-ei por me ter paulatinamente mais conhecido de mim e mais familiar a mim mesmo. Eu, eu sou coisa pensante, isto é, coisa que duvida, que afirma, que nega, que entende poucas e ignora muitas coisas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que imagina, também, que sente”.

(HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31) e, perante o princípio da subjetividade, até o final do século XVIII, questões de verdade, justiça e gosto são analisados de forma separada, sob seus aspectos específicos de validade, distanciando a ciência, a moral e a arte em esferas autônomas. “Por um lado, essa esfera do saber se isolara totalmente da esfera da fé e, por outro, das relações sociais juridicamente organizadas, assim como do convívio cotidiano” (HABERMAS, 2000, p. 29). A racionalização conduz a separação dessas esferas, que passam a ter suas faculdades e fundamentos próprios, como Berten (2011, p. 23) assevera:

A conjunção crítica marxista do capitalismo, do pessimismo weberiano a propósito das consequências da racionalização, da grande crítica sobre a dominação planetária da técnica [...] esboça a figura de uma crítica radical à modernidade [...] E, mais ainda, seguido Heidegger, esses pensadores identificaram a racionalização da economia, do direito, da administração, além da racionalização da cultura em geral, observando que esse processo histórico é uma manifestação da estrutura profunda da razão ocidental enquanto tal.

Para Weber, a formação das sociedades modernas está ancorada no racionalismo ocidental. “O processo geral de racionalização descrito por Weber, [...] implica, uma reconstrução e uma tentativa de explicação dos elementos que impulsionaram as transformações das representações e das práticas, das imagens do mundo e da ética” (BERTEN, 2011, p. 108). Dessa forma, a racionalização em Weber é marcada pelo desencantamento do mundo, que se caracteriza pela destruição das imagens religiosas do mundo e a criação de uma cultura profana (HABERMAS, 2000). Weber (2004) entende que o desencantamento do mundo é a eliminação da magia como meio de salvação, lançando as bases para a interpretação que percebe a secularização como um dos traços mais importantes presentes na relação entre religião e pensamento moderno: a partir de agora, os indivíduos, em busca de estabilidade, multiplicam comportamentos racionais para todas as suas ações, inclusive a religiosa que, em vista desses comportamentos, vê excluída de seus aportes as suas dimensões ideológica e mágica. Assim, na história das religiões, aquele vasto processo de desencantamento do mundo, que havia começado com as profecias do antigo judaísmo e que, juntamente com o pensamento científico grego, rejeitou todos os meios mágicos para alcançar a salvação como tantas superstições e sacrilégios, encontrou seu ponto final. O puritano autêntico chegou mesmo a rejeitar qualquer possibilidade de cerimônia religiosa à beira do túmulo: ele enterrou seus entes queridos sem canto ou música, a fim de não arriscar transparecer qualquer "superstição", qualquer crédito à eficácia das práticas mágico-sacramentais. (WEBER, 2004). Estamos diante de uma abordagem do mundo esvaziada da sua sacralidade e das forças mágicas que se poderia invocar para a condução comportamental. (CHAUVIGNÉ, 2019).

### 3.3 MODERNIDADE E RELIGIOSIDADE

A relação entre Modernidade e religiosidade é um tema complexo e multifacetado que tem sido objeto de análise e debate ao longo dos últimos séculos. A Modernidade, como exposto antes, é caracterizada por uma série de transformações sociais, políticas, culturais, econômicas e, nesse contexto, a religiosidade também passou por mudanças significativas. “Uma característica essencial da modernidade é dada pelo conjunto de processos corrosivos que ela colocou em operação com relação às diferentes tradições religiosas” (FILORAMO, 2005, p. 189), processos estes que acabam sendo colocados sob a rubrica secularização. O avanço da ciência e da razão como fontes de conhecimento e autoridade trouxe consigo uma crescente secularização da esfera pública, onde as instituições religiosas perderam gradualmente seu poder e influência sobre questões políticas e sociais. A separação entre Igreja e Estado, bem como a valorização da liberdade de convicção e da pluralidade de crenças, tornaram-se princípios fundamentais da Modernidade.

O enfraquecimento da influência religiosa está associado ao desenvolvimento dos tempos modernos, que se explica por meio de traços específicos e influentes nessa relação. Hervieu-Léger (2008) destaca três características determinantes no relacionamento entre Modernidade e a religião. Primeiro, a própria racionalidade, que realoca as bases da busca pelo conhecimento e pelo próprio sentido. Segundo, a autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de moldar o seu próprio mundo e construir, por si mesmo, significações da sua existência, pois “o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 33). Terceiro, a diferenciação das instituições, a especialização dos diferentes domínios de atividade social, por meio da qual o político se separa do religioso, assim como a arte, a ciência, a moral, de forma que cada esfera funciona segundo uma regra que lhe é própria (a lógica do político não se confunde com o da economia, ou das ciências naturais, por exemplo). A autonomia da esfera temporal, deste século, se consolida progressivamente se emancipando da tutela espiritual.

De acordo com Berten (2011), há uma ligação essencial entre Modernidade e racionalização que se apresenta de forma mais destruidora do que positiva, de tal modo que o que se manifesta de forma derivada é a falta da religião ou do sagrado, que antes era uma potência de união e sentido geral. Em grande parte, as críticas à racionalização moderna se comunicam com a religiosidade, sugerindo que o processo de racionalização moderno é um

processo de desencantamento, do qual se pressupõe um “elo indissolúvel e necessário entre racionalização e secularização” (BERTEN, 2011, p. 25). Há duas interpretações distintas da tese do desencantamento que expressam duas formas distintas da Modernidade em lidar com a religiosidade<sup>8</sup>. Por um lado, é possível considerar que se tornou obsoleta a pretensão de qualquer religião de oferecer um sentido último para todos, de se posicionar como guardião de um único quadro de referência e de assumir uma atitude hierárquica em relação a todas as atividades humanas, atribuindo-lhes significado e valor (BERTEN, 2011). Nesse sentido, se torna questionável o caráter totalitário das declarações religiosas - e, por extensão, de qualquer afirmação global sobre o sentido da vida -, seja uma tese filosófica, uma sabedoria ou uma moral. Por outro lado, pode-se argumentar que a racionalização das representações do mundo tornou todas as referências ao sagrado e ao transcendental, obsoletas (BERTEN, 2011). Nesse caso, a dimensão religiosa, em sua totalidade, seria abolida - esse é um dos significados associados ao niilismo. Nietzsche entende que “não existe solução de continuidade entre o cristianismo e a racionalidade contemporânea” (BERTEN, 2011, p. 42). O “niilismo”, que representa a ausência de sentido, é uma consequência do movimento geral que abala os valores da civilização ocidental, tanto racionalistas quanto cristãos. A crítica de Nietzsche é especialmente radical porque questiona as “crenças na verdade” (BERTEN, 2011). Entendendo que a história do Ocidente moderno se entrelaça com o cristianismo, na perspectiva niilista o cristianismo não apenas carrega consigo um ideal de verdade ou uma busca pela verdade, mas representa a exigência mais elevada, pois é na história ocidental e cristã que essa busca pela verdade se manifestou em seu próprio questionamento (BERTEN, 2011). Nietzsche<sup>9</sup> sustenta a ideia de que o cristianismo é a religião da saída da religião, não em sua forma dogmática, mas em sua forma moral, entendida como a vontade da verdade, o que pode considerar, portanto, que é na civilização europeia que a vontade de verdade foi mais intensa e onde a vontade de poder alcançou seu ponto máximo (BERTEN, 2011).

Uma saída completa da religião é possível. O que não significa que o religioso deve cessar de falar aos indivíduos. Sem dúvida existe espaço para se reconhecer a existência de um extrato subjetivo não eliminável do próprio fenômeno religioso, onde independentemente de qualquer conteúdo dogmático conclusivo, existe a experiência pessoal. É a parte pertinente das teses que fazem com que a religião

<sup>8</sup> As duas interpretações sobre como a Modernidade encara a religiosidade estão refletidas nas duas propostas de laicização da sociedade: a laicidade e o laicismo.

<sup>9</sup> Vale destacar o pensamento de Nietzsche (2001, p. 234) expresso em *A gaia ciência*: “De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’ ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa - enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar a encontro de todo perigo, é novamente permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’”.

dependa das necessidades intangíveis da função simbólica. [...] Existem dois erros a serem evitados: um que consiste em concluir da existência deste núcleo subjetivo à permanência ou à invariabilidade da função religiosa; o outro que consiste em tirar da indiscutível depreciação do papel da religião nas sociedades o anúncio da sua volatilização sem resto. A descontinuidade na ordem da função social no que se refere ao essencial já está operacionalizada. A continuidade no registro da experiência íntima, pelo contrário, não termina de surpreender-nos. (GAUCHET *apud* BERTEN, 2011, p. 25-26)

Os apontamentos destacados por Gauchet refletem o centro do entendimento moderno sobre a religiosidade. Embora haja uma depreciação da religião em todas as dimensões da esfera pública, o que se entende como uma possibilidade real, atestada pela própria laicidade, existe uma dimensão na qual a religiosidade sempre terá espaço e o seu conteúdo permanecerá influente, que é a dimensão pessoal, a experiência íntima. Como destacado na citação acima, mesmo com a secularização de toda a ordem social, a religiosidade continuará nos registros da experiência íntima do sujeito. Berten (2011) entende que é nesse ponto que se manifesta o real pluralismo das sociedades contemporâneas, chamado por Weber de politeísmo dos valores com caráter inevitável e definitivo, ou seja, um fator próprio da Modernidade.

### 3.4 A LAICIDADE NA MODERNIDADE

A laicidade é um fator determinante na forma como o projeto moderno interpreta as relações religiosas, afetando diretamente todos os campos revolucionários da Modernidade, mais efetivamente o campo da educação. A partir da secularização, vista como consequência do que Weber chama de desencantamento do mundo, a laicidade consolida-se como fruto da Revolução Francesa<sup>10</sup>, bem como seus conceitos derivativos (laicismo, laicização). A laicidade se firma como um conceito de aplicação mais restrita aos âmbitos jurídico e político do Estado, que se caracteriza pela neutralidade do Estado, a separação entre a religião e a política, a liberdade de consciência e de culto e o pluralismo religioso, que reside em escolha livre e particular (BERTEN, 2011). O processo de laicização das sociedades modernas é o fenômeno em que a sociedade gradualmente se liberta das normas das instituições religiosas. Nesse processo, a religião deixa de fornecer aos indivíduos e grupos o conjunto de

---

<sup>10</sup> Como já destacado no capítulo anterior, vale ressaltar que a laicidade resultante da Revolução Francesa é conhecida como *laicidade à francesa*, ou laicismo. Embora a Revolução tenha consolidado o conceito na Modernidade, a laicidade se apresenta de formas distintas em outros países em que se aplica, podendo seguir ou não todos os moldes revolucionários. Desta feita, enquanto a laicidade emprega o princípio da tolerância e liberdade religiosa, o laicismo é anticlerical e antirreligioso. Essa pesquisa, como destacado em seu título, está direcionada para a laicidade.

referências, normas, valores e símbolos que anteriormente davam sentido à vida e às experiências humanas. “Na Modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

O que é verdadeiramente moderno não é simplesmente a alternância dos seres humanos entre aderir ou abandonar a religião, mas sim o questionamento da pretensão da religião de governar toda a sociedade e influenciar cada aspecto da vida de cada indivíduo (HERVIEU-LÉGER, 2008). Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são questões que dependem da consciência individual, e nenhuma instituição religiosa ou política pode impor essas questões a qualquer pessoa. Da mesma forma, a afiliação religiosa de um indivíduo e suas crenças não devem ser motivos válidos para excluí-lo da vida social, profissional ou política, desde que não coloquem em questão as leis que regem o exercício dessas diferentes atividades (HERVIEU-LÉGER, 2008). Essa distinção entre os domínios público e privado está enraizada na separação entre a esfera pública e a esfera privada, que é o fundamento central da concepção política moderna baseada na laicidade, de modo que o Estado se desvincula de qualquer grupo religioso.

“A dessacralização do Estado e da moderna arena política é uma construção ancorada em conceitos da tradição grega, como a atitude filosófica; da tradição romana, como o sistema jurídico; e da tradição cristã, como a separação entre os foros temporal e espiritual” (LAGO, 2018, p. 114). O campo de formação da Modernidade, com o Iluminismo, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa, fomentou os conceitos basilares que incorporam a laicidade. Todo o conceito de laicidade parte do princípio da separação entre o poder religioso e o poder estatal, definida por Cury (2008, p. 128) como “[...] o fim do poder divino dos governantes e sua substituição pela concepção da origem terrena do poder. De modo mais profundo, essa origem é posta na soberania popular calcada no indivíduo, fonte do poder”. Essa compreensão tem raiz na própria tradição cristã, tendo em vista que “o grande paradoxo das sociedades ocidentais está no fato de que estas extraíram suas representações do mundo e seus princípios de ação, em parte, de seu próprio campo religioso” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 35). Conforme proposto por Coulanges (2009), o princípio da separação entre a Igreja e o Estado remonta ao próprio ensino de Jesus de que obedecer a César não é o mesmo que obedecer a Deus, e remonta, também, ao pensamento de Agostinho em sua dicotomia sobre a cidade de Deus e a dos homens. É na Reforma que esse princípio se consolida como aspecto moderno, visto que a salvação é por meio da graça, através de fé pessoal e interior, e não por méritos de obediência ao cânon. O cristão se liberta dos vínculos com o direito

canônico, havendo uma desvalorização do direito, reduzido a um instrumento da vida temporal (LAGO, 2018). Essa concepção religiosa de uma fé pessoal é um elemento central no conjunto de ideias que deu origem, de forma gradual, à figura moderna do indivíduo, um sujeito autônomo que controla sua própria vida (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Diante das experiências revolucionárias da Modernidade e da força presente dos ideais iluministas<sup>11</sup>, como já demonstrado anteriormente, o conceito de laicidade se consolida com a Revolução Francesa (CATROGA, 2006). A Revolução Francesa, marcada pela disputa contra o poder absoluto do Antigo Regime, que incluía a influência política e social da Igreja Católica, defendia a liberdade de pensamento, a igualdade de direitos e a autonomia individual, e entendia a religião como uma barreira para esses ideais. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, documento importante da Revolução Francesa, estabeleceu a liberdade de religião e de consciência, garantindo que todos os cidadãos tivessem o direito de escolher suas crenças religiosas ou de não ter nenhuma. Além disso, a Constituição Civil do Clero, promulgada em 1790, restringiu o poder da Igreja e estabeleceu uma estrutura eclesiástica sob controle estatal (CATROGA, 2006). Com o movimento revolucionário francês, a laicidade não se qualifica mais no contexto de hierarquia eclesiástica (leigos e clérigos), mas nas lutas pela institucionalização do princípio da separação das esferas políticas e jurídicas frente à Igreja (ESPÍNOLA, 2018).

Enquanto condições culturais favoráveis ao surgimento e à progressiva disseminação da laicidade na Europa nos primórdios da Modernidade podem ser mencionados, de um lado, o florescimento de visões de mundo "seculares" e, por vezes, "dessacralizadoras" durante a era humanista, oferecendo alternativas às concepções religiosas; e, por outro lado, certos aspectos da Reforma Protestante, baseados na doutrina luterana, que questionaram o princípio de hierarquia e enfatizaram a interiorização da fé (BOVERO, 2013).

No entanto, foram as dramáticas consequências políticas da ruptura da unidade dos cristãos na Europa, com o surgimento das guerras religiosas, que exigiram a intervenção dos melhores pensadores para refletir sobre o potencial destrutivo das afiliações confessionais e sobre as formas de neutralizá-lo, surgindo assim os princípios fundamentais do pensamento laico a partir do simples, mas esclarecedor, uso da razão. (BOVERO, 2013, p. 254, tradução nossa)

Bovero (2013), dessa forma, destaca alguns pensadores que lançaram os princípios

---

<sup>11</sup> “O pensamento iluminista é assim fortemente laico e secular e até mesmo, em alguns casos, abertamente anticlerical” (MARCONDES, 1997, p. 228). Sobre isso, Kant (2015, p. 19) destaca: “Nossa época é a verdadeira época da crítica a que tudo tem de submeter-se. A religião, por meio de sua sacralidade, e a legislação, por meio de sua majestade, querem, em geral escapar a ela. Desse modo, - porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pode suportar o seu livre e público teste”.

fundamentais da laicidade na Modernidade: Hobbes defendeu a viabilidade de simplificar radicalmente a crença religiosa e, ao mesmo tempo, a necessidade de subordinar a Igreja ao Estado; Espinosa combinou uma crítica rigorosa às superstições com uma exegese racional das escrituras e a defesa da liberdade como objetivo da república; Locke tornou-se o teórico mais influente do princípio da tolerância, fundamentando-o em uma ampla gama de argumentos morais e políticos. No entanto, segundo a proposta do laicismo, Locke sustentava que, para preservar um regime civil de tolerância, nem os papistas - sempre prontos a obedecer ao soberano espiritual absoluto - nem os ateus poderiam ser tolerados, uma vez que "não se pode confiar" naqueles que não temem nenhum deus (BOVERO, 2013). Por volta da mesma época, Pierre Bayle afirmava que uma sociedade de ateus poderia existir pacificamente e insinuava a suspeita de que os religiosos eram menos confiáveis, pois tendiam a buscar em suas próprias crenças justificativas para evitar os compromissos que assumiam (BOVERO, 2013).

A fundamentação teórica lançada pelos pensadores modernos fomentou, no século XVIII, a solidificação da laicidade, na aplicação do processo de separação entre Igreja e Estado. O processo de laicização<sup>12</sup> enfrentou maiores tensões nos países de tradição católica que não foram afetados pela experiência da reforma protestante. Em lugares como França, Espanha, Portugal e México, onde faltou a tradição católico-liberal, com sua tentativa de atribuir um significado cristão às reivindicações das liberdades modernas, por meio do laicismo, a laicidade se manifestou de maneira mais agressiva, levando para lutas por vezes violentas (BERTI; CAMPANINI, 1993).

Após a Segunda Guerra Mundial, houve uma rápida clarificação dos termos do problema em questão. Além disso, graças à autoridade de algumas intervenções do Papa Pio X, a distinção entre laicismo e laicidade foi cada vez mais afirmada no contexto católico. O primeiro, considerado uma mentalidade de oposição sistemática a qualquer influência sobre os indivíduos de uma hierarquia religiosa e especialmente da Igreja Católica, era rejeitado. Por outro lado, o segundo, entendido como a proclamação da soberania autônoma do Estado em seu próprio domínio e como condição político-institucional para a proteção da liberdade religiosa, era definido pelo próprio pontífice como "saudável" e "legítimo". Se em termos teóricos o aprofundamento realizado assumia grande relevância, representando um avanço inquestionável no controverso confronto dos católicos com um capítulo central do processo de modernidade, no plano operacional e na própria prática pastoral, o jogo ainda estava por ser jogado. No caso da Igreja italiana, ao longo da década de 1950, a batalha não se limitava apenas à frente do comunismo, mas também ao laicismo, um inimigo considerado mais esquivo do que o primeiro, porém não menos insidioso. Aliás, a carta do episcopado nacional em 1960 sobre esse tema alertava a catolicidade sobre o perigo da mentalidade laicista, cada vez mais difundida nos campos da cultura, dos meios de comunicação, da política e da educação. (BERTI;

<sup>12</sup> Entendido como o processo de formação do Estado laico que envolve a institucionalização por meio da aplicação da laicidade no aparato legal e organizacional do Estado.

CAMPANINI, 1993, p. 421, tradução nossa).

Mesmo com dificuldade, a visão da laicidade, matizada em relação ao laicismo, se firma como predominante do cenário Moderno, pois a proposta de uma completa secularização da sociedade e dos indivíduos, como propõe o laicismo, encontra dificuldades de se concretizar pelo fato da própria subjetividade da fé, visto que no campo privado é inviável a operacionalização da laicidade para aqueles que escolhem crer em alguma religião. Seguindo esse pensamento, Hervieu-Léger (2008) compreende que a Modernidade, diante do processo de laicização do Estado, apresenta uma combinação complexa de perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica autonomia e de recomposição da própria religiosidade, expressa agora em uma sociedade capaz de pensar a si mesma. Essa compreensão pode ser vista em uma relação de ruptura e continuidade. A ruptura se manifesta na própria separação das esferas pela afirmação da autonomia do homem e de sua razão, de modo que “a Modernidade das sociedades ocidentais [...] constituiu-se historicamente sobre os escombros da religião, proclamando que a história humana é a história dos homens que a fazem.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 37). A laicidade rompe com as representações jurídicas e políticas que apresentam por meio da autoridade divina e eclesiástica algum padrão para reger a coletividade. A continuidade se expressa justamente na forma como a Modernidade herdou algumas percepções cristãs que se incorporam em sua forma de enxergar a própria história. Hervieu-Léger (2008, p. 38) destaca: “a maneira que a Modernidade encontrou para pensar a história continuou dentro de uma visão religiosa da qual ela se afastou para conquistar autonomia”. A visão judaico-cristã de uma história linear que aguarda a realização da promessa de um reino porvir através da redenção e restauração de todas as coisas está alinhada com a visão moderna de uma realização da história através da ideia de progresso. “A Modernidade se reapropria do sonho de realização antes oferecido pela utopia religiosa, projetando e prometendo, sob formas seculares diversas, um mundo de abundância e de paz, finalmente, realizado” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39).

Com a secularização, se apresentam aos indivíduos uma diversidade de formas de alcançar o progresso futuro, de modo que há uma pluralização de contradições nas formas de enxergar o presente e de encarar uma realidade futura, esse pluralismo se apresenta mais evidente no âmbito religioso. Assim, mediante uma ruptura com uma visão única e dogmática quanto ao futuro, é no aspecto da continuidade que o laicismo encontra obstáculos, de forma que a laicidade se apresenta como um modo mais viável para a formação constitucional dos Estados modernos, agora, plurais em suas manifestações religiosas. Berger (2017, p. 52-53) afirma que “o raciocínio científico não domina a maneira como elas pensam a vida ordinária”,

de forma que “a Modernidade leva necessariamente ao pluralismo”. Berten (2011) constata que a realidade do pluralismo nas sociedades modernas pode ser interpretado de duas formas: primeiro, pela afirmação de que o pluralismo não é só um fator irreversível, mas também é um fator positivo; e segundo, pela afirmação do pluralismo através de uma visão crítica, como um fato, mas não um valor em si.<sup>13</sup> Mesmo com visões distintas a respeito do pluralismo, fica constatado que essa é uma realidade proveniente da Modernidade, que como um fruto da secularização, afeta diretamente a forma como aplica a laicidade nas estruturas estatais de uma sociedade moderna.

Chiassoni (2007) destaca quatro princípios para a institucionalização da laicidade no Estado (laicização). 1) O princípio da neutralidade negativa, que estabelece a não intervenção do Estado na livre expressão da religiosidade e convicções individuais ou de grupos, garantindo o direito à liberdade religiosa e de culto dentro de limites que façam prevalecer a ordem pública. 2) O princípio da neutralidade positiva, que implica na igualdade de tratamento do Estado em relação às religiões, proibindo-o de fornecer qualquer tipo de ajuda, subsídio ou influência, direta ou indireta, a favor de instituições religiosas ou suas organizações, independentemente do seu valor histórico ou da sua influência na cultura popular. 3) O princípio da liberdade de apostasia e da liberdade a não-religião, que reconhece a igualdade jurídica do ateísmo. 4) Por fim, o princípio da neutralidade das leis civis, que determina a separação entre o direito e seu conjunto normativo de leis que regem a sociedade e as normas éticas religiosas.

O processo de laicização faz com que a laicidade esteja intrinsecamente ligada à promoção de princípios na esfera pública, tais como a liberdade de consciência e religião, autodeterminação individual e coletiva, tolerância e igualdade (BOVERO, 2013). As formas

---

<sup>13</sup> Habermas (*apud* BERTEN, 2011, p. 27-28) descreve sobre a problemática em torno do pluralismo: “De um lado, Dilthey, Weber, Jaspers e Kolakowski assumem uma posição afirmativa em relação ao crescente pluralismo dos 'deuses demônios' (*Glaubensmächte*), dos modos existenciais de ser, dos ritos, das atitudes valorativas e das visões metafísicas ou religiosas o mundo. De outro lado, filósofos tais como Husserl, o primeiro Wittgenstein, Popper e Apel tendem todos a manter em um alto grau de abstração a unidade da razão, ainda que somente em um sentido processual. Eles destilam as características comuns da atividade racional que devem estar implicitamente pressupostas nos pluralismos dos 'deuses e demônios' e nas colisões argumentativas entre universos discursivos. Nesta perspectiva surgem o que Rorty chama de as 'metanarrativas', ou seja, as teorias da racionalidade que são tidas como capazes de dar conta do porquê e em que sentido podemos sempre colocar nossas convicções e nossas expressões descritivas, normativas e avaliativas em conexão com uma pretensão transcendental à validade que vai além dos contextos puramente locais. Trata-se de respostas filosóficas à experiência inevitável da modernidade; quando colocadas em termos de oposição entre relativismo e absolutismo, uma confrontação não mediada emerge fixando entre um historicismo puro e um transcendentalismo puro. Neste momento, os defeitos das duas posições se tornam claros: uma suporta o peso das contradições e dos paradoxos pragmáticos e autorreferenciais, que violam nossa necessidade de consistência; a outra se vê marcada por um fundamentalismo que conflita com nossa consciência da falibilidade do conhecimento humano.”

de aplicação desses princípios são moldadas por construções sociais, influenciados por fatores relacionados às dinâmicas e desafios específicos dos contextos nacionais que podem se aproximar, coexistir e se redefinir conforme as disputas e processos sociais ocorrem. A tensão entre as instituições políticas e a Igreja frequentemente desempenha um papel central ao impulsionar transformações significativas em sua configuração (SILVA, 2019). Nesse sentido, o Estado pode ser considerado verdadeiramente laico, pois garante e se compromete com essas normas, transformando-as em direitos fundamentais dos indivíduos e grupos, permitindo que sejam usufruídos e reivindicados em sua plenitude (MACLURE; TAYLOR, 2011).

A transformação do status público da Igreja e das perspectivas cristãs confere à laicidade um caráter complexo, assumindo características semelhantes a uma "revolução cultural", próprio da Modernidade (SILVA, 2019). É nesse contexto que reside a importância fundamental da laicidade na construção do Estado moderno e na elaboração das constituições liberais nos séculos XVIII e XIX; por um lado, a laicidade estabelece os fundamentos para que o Estado seja completamente autônomo no aspecto legal, por outro lado, ela é uma das fontes dos princípios orientadores do Estado, baseados nos conceitos de igualdade, liberdade e tolerância (MACLURE; TAYLOR, 2011).

A educação é um campo central de aplicação da laicidade na Modernidade. Retomando o pensamento de Cambi (1999), com a Modernidade a educação se firma como campo científico e, também, como pedagogia social que se reconhece como uma parte intrínseca e essencial do processo social em sua totalidade, desempenhando uma função insubstituível e central, que é a formação do homem-cidadão. As teorias pedagógicas modernas estabelecem um modelo essencial e ideal de ser humano a ser alcançado por meio do processo educativo (PAVAN; TEDESCHI, 2015). A educação é encarregada da realização das aspirações da modernidade na formação de um indivíduo completamente livre, guiado unicamente pela razão, concebido como alguém que possui consciência de seus pensamentos e, portanto, é responsável por suas próprias ações (PAVAN; TEDESCHI, 2015).

A Modernidade representa uma compreensão de uma era revolucionária, em função de eventos centrais que impulsionaram e solidificaram a definição de um "novo tempo" na história. Essa era traz consigo uma nova maneira de perceber e interpretar o mundo, com suas características distintas que exercem influência direta sobre a laicidade e a educação. A Modernidade incorpora a laicidade como um conceito fundamental para a formação e organização do Estado, regido de modo autônomo e separado de toda autoridade eclesial

ou dogmática religiosa. O Estado moderno deve estar fundamentado na racionalidade e deve ser institucionalidade de modo a garantir igualdade e liberdade aos seus indivíduos. A revolução pedagógica traz para a laicidade o desafio de incorporar dentro da institucionalização do Estado os princípios firmados pela Modernidade.

## **4 MODERNIDADE E EDUCAÇÃO LAICA**

A relação entre a educação e a laicidade é um campo central nas transformações propostas pela Modernidade. A Modernidade e a educação laica são conceitos interligados que refletem as transformações sociais, culturais e pedagógicas da era moderna. O entendimento da relação entre educação e laicidade parte da compreensão da própria Modernidade, de forma que, definidos os conceitos e constituída essa base de entendimento, podemos estabelecer as relações entre a educação e a laicidade segundo os pressupostos da Modernidade. Essas relações refletem que, para a pedagogia moderna, é indispensável a afirmação de uma educação laica.

A Modernidade é caracterizada por mudanças profundas nas estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais, impulsionadas pelo avanço da ciência, da razão e da secularização, como descrito precedentemente. A educação laica, por sua vez, é uma abordagem educacional que busca a separação entre as instituições de ensino e as instituições religiosas, promovendo a neutralidade do Estado em relação às diferentes crenças religiosas. A Modernidade trouxe consigo uma visão mais secular do mundo, desafiando a hegemonia da religião e valorizando o conhecimento científico e racional. A educação laica busca oferecer uma formação baseada em valores universais, éticos e cívicos, independentemente das crenças religiosas dos indivíduos, desempenhando um papel fundamental na formação de cidadãos autônomos, críticos e tolerantes.

### **4.1 EDUCAÇÃO NA MODERNIDADE: RENASCIMENTO E REFORMAS**

A partir do século XV, a sociedade passou por um processo de mudanças culturais, socioeconômicas e políticas significativas. Essas mudanças foram resultado de rupturas com a autoridade da Igreja Católica e com o antigo sistema agrário-feudal de produção e organização social. Nesse contexto de revoluções, o pensamento educacional moderno começou a se desenvolver, abrangendo diversas dimensões da sociedade. Foi nesse período que surgiram as primeiras ideias culturais e científicas que formariam as bases das instituições de socialização e produção do conhecimento que conhecemos hoje como estruturas do mundo moderno (MANACORDA, 1992). Essas instituições desempenharam um papel fundamental na estruturação da educação moderna, contribuindo para a disseminação de novas formas de pensar, aprender e se relacionar com o conhecimento (MANACORDA, 1992).

Assim como contribuições oriundas da ciência, filosofia e arte foram essenciais às transformações culturais e científicas, a Reforma também trouxe contribuições importantes para a educação moderna, incluindo a valorização da leitura da Bíblia, a democratização do ensino e a valorização da língua vernácula como meio de ensino. O Renascimento trouxe uma valorização do conhecimento humano, estimulando o pensamento crítico, o racionalismo e a busca pelo progresso intelectual. O Iluminismo, por sua vez, defendeu os princípios da razão, liberdade e igualdade, influenciando diretamente a forma como a educação era concebida e transmitida. Além disso, o desenvolvimento do capitalismo e a ascensão da burguesia como nova classe social trouxeram mudanças significativas nas relações de produção e no sistema econômico, mudanças que influenciaram a educação, pois surgiram novas demandas e necessidades para formar trabalhadores qualificados e empreendedores. As transformações oriundas desse complexo conjunto de inovações foram decisivas para o desenvolvimento da sociedade moderna e para a construção de uma educação laica, baseada na razão, no conhecimento científico e nos princípios de liberdade, igualdade e progresso. A laicidade fornece à Modernidade um ambiente no qual se propõe uma educação racional pautada na liberdade, como destaca Charles (2010, p. 8): “só um Estado Livre estará em condições de permitir uma emancipação da educação que possa conferir à razão sua plena autonomia”.

De acordo com Manacorda (1992), nos anos trezentos e quatrocentos, a sociedade estava passando por mudanças significativas, que já lançavam sementes para o alvorecer da Modernidade. Um exemplo disso foi o progresso científico que teve início nas primeiras escolas e culminou na criação das primeiras universidades entre os séculos XII e XIII, mesmo que essas instituições estivessem sob influência do catolicismo. Nesse período, surgiram os primeiros mestres livres nas cidades comunais, que desempenharam um papel fundamental na educação dos artesãos e comerciantes, oferecendo ensinamentos matemáticos através de livros de contabilidade. Essa abordagem pedagógica livre tinha como objetivo tanto a formação escolástica quanto a formação profissional, preparando o ambiente para os grandes movimentos revolucionários dos séculos seguintes.

No início do século XV, as instituições de ensino assumiram um caráter formativo e foram organizadas por meio de um rigoroso sistema disciplinar, que se diferenciava completamente de seus predecessores medievais. Essa abordagem se destacava pela proposta explícita de combinar instrução e moralização. É a partir do século XVI que há uma crescente procura por escolas públicas guiadas por mestres livres (BOTO, 2017). “Era como se a família, reconhecendo a essencialidade do papel educativo na formação e no resguardo das

novas gerações, se sentisse, em alguma medida, despreparada para responsabilizar-se sozinha por tal missão que a sociedade lhe confiava” (BOTO, 2017, p. 64). De certa forma, a família buscava transferir parte de sua responsabilidade educacional para os colégios que, a partir do século XVI, se destacavam no contexto religioso.

#### 4.1.1 Renascimento<sup>14</sup> e Humanismo: bases iniciais da educação moderna

O pensamento pedagógico renascentista foi caracterizado pela revalorização da cultura greco-romana, o que teve um impacto significativo na educação da época, buscando uma abordagem mais prática ao incluir a valorização da cultura do corpo e a substituição de métodos mecânicos por abordagens mais agradáveis e eficazes (GADOTTI, 2003). O pensamento pedagógico renascentista esteve intimamente ligado a fatores mais amplos da evolução histórica. As grandes navegações do século XV, que deram origem ao capitalismo comercial, tiveram implicações no pensamento pedagógico ao ampliar os horizontes culturais e criar oportunidades de aprendizado através do contato com diferentes culturas e conhecimentos (GADOTTI, 2003). A invenção da imprensa por Gutenberg também desempenhou um papel fundamental na educação. A disseminação do saber através da impressão de livros possibilitou a difusão de conhecimento de forma mais ampla, rápida e acessível, permitindo que mais pessoas tivessem acesso a informações e ideias inovadoras. Além disso, a emigração dos sábios bizantinos, que deixaram Constantinopla e se estabeleceram na Itália após a queda de tão importante localidade, em 1453, teve uma influência significativa no pensamento pedagógico renascentista (GADOTTI, 2003). Esses sábios trouxeram consigo conhecimentos e obras antigas que haviam sido preservadas no Império Bizantino, contribuindo para a redescoberta e valorização do referencial clássico.

A educação durante o Renascimento foi marcada por uma valorização da cultura clássica, com ênfase no estudo dos textos antigos e na formação integral do indivíduo, incluindo o desenvolvimento intelectual, moral e físico. Houve uma valorização do conhecimento, da razão e do pensamento crítico, voltada para a formação integral do

---

<sup>14</sup> “O termo Renascimento é comumente aplicado à civilização europeia que se desenvolveu entre 1300 e 1650. Além de reviver a antiga cultura greco-romana, ocorreram nesse período muitos progressos e incontáveis realizações no campo das artes, da literatura e das ciências, que superaram a herança clássica. O ideal do humanismo foi, sem dúvida, o móvel desse progresso e tornou-se o próprio espírito do Renascimento. Trata-se de uma volta deliberada, que propunha a ressurreição consciente (o renascimento) do passado, considerado agora fonte de inspiração e modelo de civilização. Num sentido amplo, esse ideal pode ser entendido como a valorização do homem (Humanismo) e da natureza, em oposição ao divino e ao sobrenatural, conceitos que haviam impregnado a cultura da Idade Média” (VALENTIN, 2010, p. 66).

indivíduo. Durante esse período, surgiu o movimento do humanismo, que valorizava e utilizava a cultura clássica greco-romana como referência para todas as atividades intelectuais, incluindo a reflexão pedagógica (KRISTELLER, 1982). Abbagnano (2007) define o humanismo da seguinte forma: “é um aspecto fundamental do Renascimento, mais precisamente o aspecto em virtude do qual o Renascimento é o reconhecimento do valor do homem em sua totalidade e a tentativa de compreendê-lo em seu mundo, que é o da natureza e da história”.<sup>15</sup> Os humanistas desempenharam um papel fundamental na elaboração de tratados renascentistas sobre educação, especialmente durante o século XVI, tornando seus escritos fontes valiosas para o estudo das questões pedagógicas no início da era moderna (KRISTELLER, 1982). No entanto, essa educação teve como objetivo principal a formação do homem burguês, o que levou a uma limitada disseminação educacional entre as massas populares, sendo uma abordagem educacional caracterizada pelo elitismo, pelo aristocratismo e pelo individualismo liberal, direcionando-se principalmente ao clero, à nobreza e à emergente classe burguesa (GADOTTI, 2003). Abbagnano (2007) destaca como umas das bases fundamentais do humanismo o reconhecimento das letras clássicas, sobre o qual afirma:

Já na época de Cícero e Varrão, a palavra *humanitas* significava a educação do homem como tal, que os gregos chamavam de *paideia*; eram chamadas de "boas artes" as disciplinas que formam o homem, por serem próprias do homem e o diferenciarem dos outros animais. As boas artes, que ainda hoje são denominadas disciplinas humanísticas, não tinham para o Humanismo valor de fim, mas de meio, para a formação de uma consciência realmente humana, aberta em todas as direções, por meio da consciência histórico-crítica da tradição cultural. (ABBAGNANO, 2007, p. 519)

Boto (2017) ressalta que o impacto da cultura impressa moldou as representações mentais dos séculos XV e XVI por meio de uma alfabetização visual e escrita. Com a imprensa, Gutemberg proporcionou o alvorecer das publicações em massa, que Delumeau (1994) aponta como uma revolução cultural na vida europeia. “A época do Renascimento não se concentrou com distribuir aos homens do Ocidente milhões de livros impressos, também difundiu largamente reproduções de obras de arte, provocando uma verdadeira mutação estética na Europa” (DELUMEAU, 1984, p. 193). Além de atender aos interesses da

---

<sup>15</sup> Em seu *Dicionário de Filosofia*, Abbagnano (2007, p. 519) descreve que as bases fundamentais do humanismo são: “1º) Reconhecimento da *totalidade* do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e a dominá-lo [...] 2º) Reconhecimento da *historicidade* do homem, dos vínculos do homem com o seu passado, que, por um lado, servem para uni-lo a esse passado e, por outro, para distingui-lo dele. A admiração pela Antiguidade e seu estudo nunca faltaram na Idade Média; o que caracteriza o Humanismo é a exigência de descobrir a verdadeira cara da Antiguidade, libertando-a dos sedimentos acumulados durante a Idade Média [...] 3º) Reconhecimento do valor *humano* das letras clássicas. É por esse aspecto que o Humanismo tem esse nome. [...] 4º) Reconhecimento da *naturalidade* do homem, do fato de o homem ser um ser natural, para o qual o conhecimento da natureza não é uma distração imperdoável ou um pecado, mas um elemento indispensável de vida e de sucesso”.

crisandade, o livro também se alinhava aos interesses seculares, e a população leiga passou a ter maior acesso e familiaridade com a escrita impressa (BOTO, 2017).

A invenção da impressão por tipos móveis trouxe melhorias na qualidade e uma significativa economia de tempo na produção de livros, com um método que trouxe padronização para a reprodução do texto impresso, tornando-o mais confiável em comparação com os manuscritos, pois torna possível e necessária para a produção tipográfica de livros as tarefas de edição, revisão, análise e correção (BOTO, 2017). Ao modificar o acesso às informações, se alteram os padrões de organização das aulas, logo, a educação é modificada. “As novas redes de comunicação, de transmissão e de produção da cultura letrada perturbariam também a linguagem escolástica, que, cada vez mais, se tornava distante dos padrões linguísticos dos humanistas” (BOTO, 2017, p. 76). Le Goff (2006) assevera que o Renascimento, a longo prazo, traria à humanidade os frutos de um trabalho orgulhoso e solitário, pois sua ciência, ideias e obras-primas alimentariam o progresso humano nos séculos seguintes. No entanto, o Renascimento, em primeiro lugar, volta-se para si mesmo e é um movimento de afastamento: aqueles que sabem ler, uma pequena elite privilegiada, são plenamente atendidos, e os demais são privados das migalhas da escolástica que os pregadores e artistas medievais lhes ofereciam, todos eles educados pelas universidades (LE GOFF, 2006).

Nada é mais chocante do que o contraste entre as imagens que representam trabalhando o intelectual da Idade Média e o humanista. Um é um professor, colhido em sua atividade de ensinar, cercado pelas bancadas em que se espreme o auditório. O outro é um erudito solitário, em seu gabinete tranquilo, à vontade no meio do cômodo espaçoso e suntuoso no qual passeiam livremente seus pensamentos. De um lado, o tumulto das escolas, a poeira das salas de aula, a indiferença quanto ao cenário do trabalho coletivo. Do outro, tudo é ordem, formosura, é luxo, é calma, e é volúpia pura. (LE GOFF, 2006, p. 197)

Há uma numerosa publicação de tratados sobre a educação infantil e, mediante a uma crescente preocupação com a infância, esses tratados humanistas destacavam a importância do cuidado no tratar com as crianças, o que resultou numa maior procura pelas escolas (BOTO, 2017). As camadas privilegiadas buscavam compartilhar a responsabilidade educativa com diferentes instituições, como a escola, o colégio ou o preceptor.<sup>16</sup> As obras humanistas se caracterizavam principalmente pela preocupação em construir um nível de cultura geral adequado ao homem da corte e ao homem civil (BOTO, 2017). Na época, não havia uma

---

<sup>16</sup> Ressalta-se que na Renascença, devido à busca pela formação de uma civilidade nobre, algo que exigia um professor capacitado e particular, a educação humanista se concentrava na aristocracia. Dessa forma, a “[...] Renascença fala ao cotidiano de alguma elite privilegiada que pretende se distinguir pela conduta” (BOTO, 2017, p. 84). Essa elite é a que lê os tratados de civilidade impressos na época e que procuravam esboçar um conjunto de saberes a ser ensinado às crianças.

grande preocupação entre os principais humanistas com algum tipo de instrução voltada para a utilidade. A cultura geral estimada era vista como propedêutica e enciclopédica por si mesma, seguindo os padrões da Antiguidade (DEBESSE; MIALARET, 1977). Era necessário combinar essa cultura com um conjunto organizado de regras de *savoir-vivre* (boa conduta) que moldassem os comportamentos do homem cultivado na sociedade.

O movimento humanista revolucionou os métodos de pesquisa, fazendo isso em duas fases distintas. Primeiro, através do estudo de textos antigos, substituindo a autoridade direta dos mestres e dos comentadores sem inspiração. E, posteriormente, substituindo a autoridade dos antigos pela observação direta dos fatos. Ao defender uma filosofia que coloca o homem no centro de seu estudo, o humanismo contribuiu para a secularização do pensamento, ao mesmo tempo em que estimulava a investigação científica. No entanto, o humanismo tinha uma tendência conservadora, pois considerava a perfeição como algo do passado, algo presente somente nas obras-primas que o precederam (DEBESSE; MIALARET, 1977). Desse modo, a premissa subjacente ao pensamento humanista era a de que existem interdependências mútuas que regulam o modo de vida social por meio da civilidade. Na formação da civilidade, constituição basilar da educação moderna, os humanistas não depositam o modelo de honra sobre fatores de linhagem sanguínea, antes “a nova concepção de honra compreenderá que a verdadeira nobreza será engendrada pela formação do espírito: pelo domínio das ‘belas artes’ e pelas práticas de civilidade. Será, agora, pelo comportamento, que se reconhece o sujeito nobre” (BOTO, 2017, p. 78).

Montaigne e Erasmo são nomes importantes para a educação humanista. Montaigne expressa críticas ao modelo que, à época, dava prioridade ao ensino das disciplinas acadêmicas, negligenciando a importância do ensino de valores e atitudes. “Trabalhamos apenas para encher a memória, e deixamos o entendimento e a consciência vazios” (MONTAIGNE, 2005, p. 9). A visão de Montaigne sobre a formação humana consiste em criar indivíduos autênticos, os quais são os próprios autores de suas vidas, saudáveis, pensadores e virtuosos. Para essa formação, era necessário um método de ensino consistente em significado. Ele criticava o aprendizado por meio do pedir contas à memória sobre o que se lia nos livros, que para ele tornava as pessoas pedantes e não sábias (BOTO, 2017). Para Montaigne (2005, p. 44) era essencial enxergar a alma da criança, de modo a fazê-la “experimentar as coisas, escolhê-las e discernir por si mesma, às vezes abrindo-lhe o caminho, às vezes deixando-a abri-lo”. A ideia postulada é a de que educar as novas gerações não é uma tarefa para qualquer um, mas requer habilidade, técnica e especialização,

combinando conhecimento e virtude. Assim, o educador não será apenas o pai de família, mas um professor cuidadosamente selecionado<sup>17</sup> (BOTO, 2017).

Erasmus cria na capacidade da razão humana de discernir claramente entre o bem e o mal e no livre-arbítrio como fonte de todo pensamento religioso autêntico e de todas as escolhas morais, de sorte que personificava a mentalidade renascentista, e se tornou um dos seus principais representantes (GADOTTI, 2003). Erasmo testemunhou a contenda entre a Igreja Católica e Lutero, discordando de ambos. Ele acreditava que o verdadeiro caminho deveria ser criado pelo homem, como um ser inteligente e livre (GADOTTI, 2003). A educação da Igreja Católica impedia o desenvolvimento da capacidade de discernimento autônomo dos educandos, realidade que também se faz presente, segundo Erasmo, nas escolas sob influência do movimento reformista. Na sua obra *A civilidade pueril*, ao falar diretamente às crianças, Erasmo une o conhecimento e civilidade como dois parâmetros necessários para a educação infantil (BOTO, 2017). Uma originalidade de sua obra é a pretensão de ensinar um código válido para todos. Embora direcionada a uma “criança muito promissora”, que por certo refere-se a um nobre, sua proposta se estende a todos, já que ninguém pode escolher seu país ou sua família, todos podem adquirir qualidades e boas maneiras (REVEL, 2009). Courtine e Haroche (1997, p. 20) compreendem que “a civilidade erasmiana, por oposição ao carácter imperativo e, afinal, exterior ao homem, dos preceitos de cortesia medieval, é baseada numa correspondência entre a aparência e o ser, o comportamento e o carácter, o ato e a intenção”. Na civilidade, a conduta e os costumes do homem são definidos pela congruência entre sua aparência exterior e sua essência interior. Dessa forma, Erasmo entende que o processo formativo da criança deve se concentrar na sua própria alma.<sup>18</sup> A plataforma da civilidade se torna um componente fundamental no primeiro aprendizado escolar, sendo adotada pelos reformadores protestantes e se expandindo além do currículo limitado do humanismo para se estabelecer nos conhecimentos escolares (BOTO, 2017).

Diferentemente do pensamento teocrático da Idade Média, o Renascimento valorizava

---

<sup>17</sup> Montaigne (2005, p. 46) destaca os seguintes métodos para a atividade docente: “Que ele lhe peça contas não apenas das palavras de sua lição, mas sim do sentido e da substância e que julgue sobre o benefício que tiver feito não pelo testemunho de sua memória e sim pelo de sua vida. Aquilo que tiver acabado de ensinar, faça a criança colocá-lo em cem facetas e adaptar a tantos outros diversos assuntos, para ver se ela realmente o captou e incorporou”.

<sup>18</sup> “Para que o profundo de uma criança se manifeste por todos os lados (e ele reluz, sobretudo, no rosto), o seu olhar deve ser doce, respeitador e honrado; olhos duros são um indício de violência; olhos fixos, sinal de atrevimento; olhos errantes e vagos, sinal de loucura; [...] mantê-los parados é indício de um espírito preguiçoso - e disso acusou-se Sócrates; [...] olhos demasiado vivos ou muito eloquentes, um temperamento lascivo: convém, sim, que reflitam um espírito calmo e respeitadamente afetuoso. Não foi por acaso, com efeito, que os velhos sábios afirmaram: a alma depõe-se no olhar”. (ROTTERDAM, s/d, p. 71)

as humanidades, referindo-se aos conhecimentos diretamente relacionados aos interesses humanos, que moldam e desenvolvem o indivíduo, respeitando nele o que lhe é propriamente característico (GADOTTI, 2003). Essa postura representava uma clara reação ao Estado-Igreja medieval, de forma que a educação era vista como um símbolo de protesto, contendo implicitamente os princípios da educação moderna e secular (GADOTTI, 2003). “Os humanistas acreditavam que a trilha da civilização requeria padrões uniformes de conduta dita bem-educada” (BOTO, 2017, p. 82). A criança é entendida como uma cera ainda em estado maleável a ser esculpida pelo educador. A Modernidade, caracterizada por sua pretensão de superioridade e progresso, desenvolveu o movimento de civilização dos costumes através da escola, fator próprio do projeto educativo moderno.

#### 4.1.2 Reforma Protestante e a expansão da Educação

As Reformas tiveram grande influência na formação do pensamento moderno sobre a educação. Elas propunham a escolarização como ferramenta essencial a todos para a leitura bíblica, de modo que não seja necessário a intermediação de algum sacerdote, além de fomentar a educação na vida civil, como o meio para prosperidade dos povos (BOTO, 2017). Originado a partir de um projeto humanista, em poucos anos o modelo de civilidade, visivelmente bem-sucedido, se estende às reformas protestantes, tanto luterana quanto calvinista, visto que o livro triunfa nas regiões onde as reformas se estabeleceu e nas áreas que foram profundamente impactadas por ela (REVEL, 2009). De fato, essa recepção não é surpreendente. Mesmo considerando que Erasmo sempre buscava manter uma posição de equilíbrio inabalável entre as diferentes posições cristãs em conflito, para os reformadores, a questão da educação é de suma importância (REVEL, 2009).

Os reformadores, como Martinho Lutero e João Calvino, reconheceram a necessidade de uma educação mais acessível e centrada na leitura da Bíblia. Eles defendiam que todos os fiéis deveriam ter acesso direto aos textos sagrados, para que pudessem interpretá-los por si, acarretando criação de escolas primárias e secundárias protestantes, onde a alfabetização e a instrução religiosa eram valorizadas. A ênfase na educação e na formação dos indivíduos foi um elemento-chave na propagação dos ideais reformistas e teve um impacto duradouro na educação moderna.

Revel (2009, p. 177) cita Veit Dietrich, pastor reformado de Nuremberg, que diz: “Existe no mundo algo mais precioso, mais querido e mais amável que uma criança piedosa,

disciplinada, obediente e disposta a aprender?”. Mesmo com a influência da proposta civilizadora de Erasmo, o pensamento reformado interpreta a infância de modo distinto, compreendendo que a criança, a partir da ideia de pecado original, é má e tudo a leva ao mal, podendo ser salva apenas pela ação da graça divina, “porém uma pedagogia severa pelo menos pode preparar o terreno e provisoriamente refrear seus maus instintos, sua ameaçadora espontaneidade” (REVEL, 2009, p. 178). Por conseguinte, embora destinadas à natureza pecaminosa, as crianças serão adultos que viverão em sociedade, contexto onde se manifesta a necessidade de um projeto educacional. “Aqui a preocupação religiosa se torna política. Na maioria dos lugares onde a Reforma triunfou, os regulamentos, os programas, o emprego do tempo das escolas, passam a constituir objeto de minucioso controle por parte das autoridades eclesiásticas e leigas” (REVEL, 2009, p. 178).

Em 1524, Lutero (2000) envia carta *Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas*, com o objetivo de persuadir as autoridades municipais a implementar uma política educacional abrangente, que permitisse a todas as crianças o acesso direto à Bíblia e a oferta de um ensino voltado ao trabalho nas cidades e para as meninas um treinamento para as atividades domésticas (BOTO, 2017). Foi Lutero “quem deu impulso prático e força política à programação de um novo sistema escolar, voltado também à instrução de meninos destinados não à continuação dos estudos, mas ao trabalho” (MANACORDA, 1992, p. 196). Lutero defende uma educação acessível a todos promovida pelo Estado, visto que “o melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando ela tem muitas pessoas bem instruídas, muitos cidadãos sensatos, honestos e bem-educados” (LUTERO, 2000, p. 19). Somente esses teriam capacidade de juntar e usar corretamente as riquezas e bens alcançados. O alvo maior é a leitura individual da Bíblia para o fortalecimento da fé interior, mas Lutero entende que esse alvo é mais bem alcançado quando os homens conseguem administrar bem o mundo, mantendo-o secularmente exterior.

Mesmo que não existisse alma e não se precisasse das escolas e línguas por causa da Escritura e de Deus, apenas isso já seria razão suficiente para fundar as melhores escolas para meninos e meninas em toda parte. Também o mundo precisa de homens e mulheres excelentes e capazes de manter seu estado secular exteriormente. [...] Já disse antes que o ser humano simples nada faz neste sentido nem pode fazer, não quer e nem sabe. São os príncipes e autoridades que deveriam fazê-lo. Mas esses estão ocupados com passeios de trenó, bebedeiras e carnaval. Seu tempo está ocupado com os altos negócios da adega, da cozinha e do quarto de dormir. Mesmo que alguns quisessem fazê-lo, teriam que ter medo dos outros para não serem considerados tolos ou hereges. Por isso a responsabilidade fica apenas com vocês, caros conselheiros. Vocês também têm espaço e permissão para isso, melhor do que príncipes e autoridades. (LUTERO, 2000, p. 35-36).

Foi nesse ponto que o mundo moderno ouviu falar sobre a presença do Estado na

educação (BOTO, 2017). Lutero percebia a educação como uma estratégia fundamental para fortalecer a nova concepção religiosa que estava surgindo. Seu pensamento via a escolarização como uma questão política, indo além do mero aspecto educacional. Os deveres familiares estão centrados em preparar seus filhos para o trabalho nos comércios familiares e os enviar a escola (MANACORDA, 1992). Para Lutero, a importância da reflexão sobre educação manifestava-se na expansão das escolas e na administração organizada dessas instituições, e tinha o objetivo de formar a juventude para assumir responsabilidades nos assuntos públicos (BOTO, 2017). Para Gadotti (2003, p. 64), “a principal consequência da Reforma foi a transferência da escola para o controle do Estado nos países protestantes. Mas, não consistia ainda em uma escola pública, leiga, obrigatória, universal e gratuita. [...] Era uma escola pública religiosa”.

Diante da doutrina da predestinação calvinista, o homem não pode realizar nenhuma obra que o faça alcançar a salvação, sendo obtida pela graça por eleição, conforme a vontade de Deus. Calvino entende que as boas obras são consequência da graça divina, desse modo, o cristão deve demonstrar o máximo de boas obras para, de alguma forma, ao menos expressar essa graça sobre si, mesmo que não haja garantia de realmente tê-la (CARVALHO, 2004). Com base nessa dogmática, Weber (2004) apresenta as implicações da teologia calvinista para a ética em uma sociedade capitalista, entendendo que a doutrina da predestinação enfatiza a importância da conduta racional diante do mundo e enaltece a busca por sucesso nas atividades profissionais. Nesse contexto, o lucro proveniente do trabalho não é considerado moralmente condenável, mas sim recomendado. O foco se desloca do ascetismo para a concentração no trabalho, apoiando a inclinação natural do indivíduo à aquisição. A profissão abraçada pelo indivíduo é vista “como uma ordem de Deus para ocupar na vida esta posição concreta que lhe reservou o desígnio divino” (WEBER, 2004, p. 76). O pecado, dessa forma, reside no uso ostensivo e extravagante da riqueza adquirida, de modo que a acumulação de capital é legitimada no calvinismo como uma lógica que subjetivamente governa a estrutura material e produtiva do sistema capitalista (BOTO, 2017).

A ética protestante é o sinal de que aquele asceticismo que renunciava ao mundo e se refugiava na solidão lançou-se ao mercado da vida, impregnando a existência com seu método, transformando-a em vida racional. [...] Implica um abismo intransponível entre Deus e os homens e traz, como consequência, uma extrema intensificação da experiência humana da solidão, como também a eliminação de toda mediação mágica ou sacramental na relação Deus-homens. O crente é deixado a si mesmo e apenas humildade e obediência em relação aos mandamentos da divindade podem decidir a sua salvação. Temos agora a visão de que a vida tem de ser guiada a partir de um princípio único e superior a todos os outros: que a vida terrena deve valer apenas como um meio (e o homem um mero instrumento de Deus) para o aumento da glória divina na terra. (CARVALHO, 2004, p. 83-84).

O calvinismo desempenhou um papel significativo no desenvolvimento da educação moderna. Enfatizava a importância da instrução religiosa e moral para a formação dos indivíduos e da sociedade como um todo. Diante de sua perspectiva teológica, Calvino compreende um duplo objetivo na instrução escolar: o religioso e o civil (BOTO, 2017). Defendia a ideia de uma educação abrangente, que incluísse tanto o ensino das escrituras como o conhecimento secular e que formaria líderes administrativos e políticos para atuarem no desenvolvimento da sociedade. Em sua concepção, Calvino defende a educação como meio para consolidar a ética reformada e a vocação moral do trabalho (BOTO, 2017). Portanto, nas escolas calvinistas, os alunos eram encarregados de desenvolver hábitos regulares de estudo, o que exigia um treinamento prévio e uma prática sistemática de técnicas de autodisciplina, predisposição para a disciplina e respeito às normas sociais estabelecidas, incluindo hierarquias e funções claramente definidas (BOTO, 2017).

A educação calvinista buscava formar cidadãos responsáveis, comprometidos com os princípios religiosos e éticos da fé reformada. Essa ênfase na educação teve um impacto duradouro, influenciando o surgimento de sistemas educacionais mais amplos e o desenvolvimento de valores como a disciplina, a diligência e a busca do conhecimento. “A educação protestante constrói-se pela expectativa de cada um dar o máximo de si à sociedade” (BOTO, 2017, p. 121). Uma educação que enfatiza a prática e o cultivo da virtude intrínseca, que está centrada na valorização do trabalho como algo primordial: “uma vida ascética, disciplinada, competitiva, mas que, ao desenvolver plenamente as potencialidades individuais, contribuirá para aprimorar a convivência coletiva” (BOTO, 2017, p. 122).

Como resposta aos desafios apresentados pela Reforma Protestante, a Igreja Católica empreendeu reformas internas para revitalizar sua influência e fortalecer sua posição, reagindo por meio do Concílio de Trento (1545-1563), marcado pela criação do Índice de Livros Proibidos<sup>19</sup>, pela Companhia de Jesus (1534) e a Inquisição (1542) (GADOTTI, 2003). A educação desempenhou um papel crucial nesse processo. Manacorda (1992) destaca que os livros e a escola foram temas importantes do concílio, no qual se pretendia regular as publicações para controlar a difusão do que era propagado por elas. Voz de destaque no Concílio de Trento, o bispo Beccatelli (*apud* MANACORDA, 1992, p. 201) afirma: “Não há

---

<sup>19</sup> *Index Librorum Prohibitorum* considerou como herético os escritos de Lutero, Zwinglio, Calvino, Balthazar, Pacimontano e similares, por entender que seus escritos tratam *ex-professo* de assuntos “lascivos e obscenos, como também aqueles que tratam de geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia, onomancia, quiromancia, necromancia, ou que contêm sortilégios, venefícios, adivinhações, magias” (MANACORDA, 1992, p. 201), sendo proibida a impressão dessas obras.

nenhuma necessidade de livros; o mundo, especialmente depois da invenção da imprensa, tem livros demais; é melhor proibir mil livros sem razão, do que permitir um merecedor de punição”.

O propósito do Concílio de Trento era fortalecer o catolicismo, principalmente onde o protestantismo ainda não havia alcançado força. Ao mesmo tempo, foi buscada a conversão dos protestantes e a contenção dos seus ensinamentos (BOTO, 2017). Para isso, o Concílio de Trento recomendou a reorganização das escolas católicas e colégios religiosos. Reestruturou as escolas das catedrais e as mais pobres, nos mosteiros e conventos, regulamentando sobre todos o ensino de gramática, da Bíblia e da teologia, que também passou a ser ensinada nos ginásios. (MANACORDA, 1992) Estabeleceu novos seminários destinados à rígida educação religiosa e à disciplina eclesiástica, visando a formação de padres e a disseminação da doutrina católica, firmado no tradicional pessimismo pedagógico.<sup>20</sup> Essas instituições educacionais buscavam reafirmar os valores católicos e combater as ideias reformistas e, ao mesmo tempo, a educação se tornou mais acessível, com um maior número de pessoas tendo acesso à instrução formal.

Além disso, as ordens religiosas católicas assumiram um papel central na educação através da fundação de escolas e universidades em todo o mundo católico. O exemplo mais bem-sucedido entre as ordens que combatiam o protestantismo é o dos jesuítas, integrantes da Companhia de Jesus. “Os jesuítas tinham por missão converter os hereges e alimentar os cristãos vacilantes. Para orientar sua prática, foi escrito o *Ratio Studiorum*, aprovado em 1599, que continha os planos, programas e métodos da educação católica” (GADOTTI, 2003, p. 65). O currículo proposto incluía o estudo do latim, do grego, da filosofia e da teologia e o método de ensino predominante era baseado principalmente na palavra falada e envolvia cinco etapas: a preleção, a contenda ou emulação, a memorização, a expressão e a imitação (GADOTTI, 2003). O sistema de ensino escolástico dos jesuítas era rigoroso, regulamentando na organização em classes, horários, programas e disciplinas.<sup>21</sup> A disciplina exigia obediência

---

<sup>20</sup> Visão destacada no *Decretum de reformatione – Caput XVIII*: “A idade juvenil, se não for bem orientada, é levada a seguir os prazeres do mundo”, estando de acordo com o seguinte programa de estudos: “Aprendam gramática, cálculo, cômputo eclesiástico e as demais boas artes, as Sagradas Escrituras, os livros eclesiásticos, as homilias dos santos, os sacramentos e as formas dos ritos e das cerimônias”. (apud MANACORDA, 1992, p. 202). Manacorda (1992) interpreta essa visão como uma reforma necessária perante a ignorância dos clérigos, sendo exigido que houvesse um corpo de ensino rigoroso em sua formação.

<sup>21</sup> Na formação ofertada nas escolas jesuítas “eram previstos seis anos de *studia inferiora*, divididos em cinco cursos (três de gramática, um de humanidades ou poesia, um de retórica); um triênio de *studia superiora* de filosofia (lógica, física, ética), um ano de metafísica, matemática superior, psicologia e fisiologia. Após uma *repetitio generalis* e um período de prática de magistério, passava-se ao estudo da teologia, que durava quatro anos” (MANACORDA, 1992, p. 202).

absoluta e inquestionável (*perinde ac cadaver*), e o conteúdo de origem humanista foi modificado a fim de ganhar forma capaz de servir ao propósito religioso (MANACORDA, 1992). Sobre isso, Durkheim (1995, p. 236) afirma: “Se podemos dizer, pois, dos Jesuítas, que eles realizaram, num certo sentido, o ideal pedagógico da Renascença, não foi, porém, sem tê-lo mutilado e empobrecido”.

O sucesso relativo do movimento católico pode ser atribuído em grande parte à influência dos jesuítas e às reformas internas implementadas pelo Concílio de Trento, que visaram disciplinar o clero. A Igreja Católica não erradicou o protestantismo, mas conseguiu conter seu avanço. Portanto, as Reformas Protestante e Católica tiveram um impacto duradouro na educação moderna. O protestantismo estimulou o desenvolvimento da alfabetização, a disseminação do conhecimento e a importância da educação religiosa. A chamada Contrarreforma, por sua vez, trouxe uma abordagem acadêmica mais tradicional e instituiu as escolas jesuítas como centros de ensino influentes. “Os métodos da Companhia de Jesus estruturaram em grande parte o modelo escolar que se encontra em vigor ainda hoje, estabelecendo um conjunto articulado de regras e regulamentos que trariam eficácia para a gestão do tempo e do espaço escolar” (BOTO, 1996, p. 50).

#### 4.2 EDUCAÇÃO NA MODERNIDADE: ILUMINISMO E REVOLUÇÃO FRANCESA

No século XVIII, o problema educacional ganhou uma importância crescente, sendo colocado no centro da vida social. A educação passou a ser encarregada de legitimar classes e grupos sociais, de reintegrar todos os cidadãos à produtividade social, de cultivar a consciência cívica em cada indivíduo e de promover uma emancipação, principalmente intelectual, que aspirava a ser universal e implicava liberar as pessoas de preconceitos, tradições acríticas, imposições de fé e crenças irracionais (CAMBI, 1999). Esse contexto está ambientado nos fundamentos lançados pelo Renascimento e pela Reforma, que no século XVII fomentaram o alvorecer do pensamento iluminista, com mais destaque no contexto francês. No século XVII, fundamentado na perspectiva da educação reformada, destaca-se a proposta educativa de Comenius, educador e filósofo tcheco que teve uma influência significativa no desenvolvimento da educação moderna (BOTO, 2017). Comenius acreditava que todos os indivíduos, independentemente de sua origem social ou status, deveriam ter acesso à educação, defendendo a ideia de uma educação universal destinada a todas as crianças, incluindo as meninas e as classes mais baixas da sociedade (MANACORDA, 1992).

Reconhecendo a importância da infância como uma fase crucial para o desenvolvimento humano, defendia a educação desde a tenra idade, acreditando que os primeiros anos de vida eram fundamentais para o crescimento intelectual, moral e social das crianças (BOTO, 2017).

Comenius desenvolveu uma metodologia pedagógica abrangente baseada na sequência lógica e progressiva do ensino, conhecida como *Didática Magna*, em que defende que o ensino deveria ser organizado de acordo com as necessidades e capacidades dos alunos, começando pelos conceitos mais simples e avançando gradualmente para os mais complexos, através da oralidade e da escrita (BOTO, 2017). Ambientado, também, no racionalismo de Descartes, esse desenvolvimento metodológico da educação a firma como ciência pedagógica, movimento denominado de racionalização da pedagogia (BOTO, 1996). Gusdorf (1969, p. 332, tradução nossa) defende: “O ensino se torna uma máquina institucional, que pode ser ajustada de uma vez por todas e para todos. Essa racionalização da pedagogia é, na história da cultura, um evento mais importante do que a publicação de um *Discurso do Método*”. Na Europa reformada, surgiram importantes projetos de instituição pedagógica, caracterizados pelo mesmo espírito de racionalização, de forma que a educação se revela também como uma projeção do espírito da racionalidade (GUSDORF, 1969).

Os Iluministas são os principais responsáveis por propor uma renovação nos objetivos da educação, assim como nos métodos e nas instituições, começando pela escola (CAMBI, 1999). A educação é um tema central ao século XVIII: “boa parte das reflexões desse período, acerca dos problemas educacionais, encontra-se reunida por uma de suas grandes manifestações intelectuais, a saber, o Iluminismo, quer seja em sua versão alemã, [...] quer seja em sua expressão francesa” (MENEZES, 2014, p. 118). Os iluministas defendiam que a escola deveria ser reestruturada com base no Estado e ter finalidades cívicas, além de promover programas de estudo completamente novos, que fossem funcionais para a formação do homem moderno (alguém mais livre, ativo e responsável na sociedade) e alimentados por uma abordagem utilitária e científica (CAMBI, 1999). A necessidade de métodos de ensino e aprimoramento não se limita apenas ao indivíduo físico, também se educa o ser humano enquanto espécie, visando manter nele um equilíbrio entre a moral e os instintos naturais (MENEZES, 2014). Segundo a filosofia iluminista, a transição da natureza para a cultura é mediada pela civilização, que se situa entre a vida natural primitiva e um estágio mais avançado baseado em progresso constante.

O ponto distintivo, para essa filosofia, radica no seguinte aspecto: espera-se que da vida civil chegue-se à moralidade e, para que a espécie aí se localize, a educação é indispensável. Logo, a pedagogia e a educação receberão as luzes da filosofia, que

fará delas um alvo privilegiado, propondo, para ambas, uma reforma. Além de ser concebida como um problema prático, a educação, também, é um problema que se impõe teoricamente ao espírito. Pudéssemos às expressões de D’Alembert (“Nosso século é chamado, por excelência, o século da filosofia.”) e de Fabricius (“Vivemos um verdadeiro século da educação”) aditar uma terceira, ela seria: *o século XVIII é o século da Filosofia da Educação*. [...] Talvez a educação seja uma das poucas causas unânimes no controvertido e complexo movimento iluminista. Os intelectuais deste período não têm as mesmas opiniões sobre ela, como fomentá-la ou sobre os resultados dela advindos. Porém, todos, de uma forma ou de outra, envolvem-se com o tema e acreditam que formar o homem é tarefa relevante e urgente. (MENEZES, 2014, p. 119 e 121).

No Século das Luzes, as novas ideias geradas em diversas áreas do conhecimento passariam por um processo de filtragem, reelaboração e apropriação pelos estudiosos e filósofos que recorressem às suas fontes, havendo uma intensificação do pensamento pedagógico e uma maior preocupação com a prática educativa (BOTO, 1996). Para alguns filósofos e pensadores, o ser humano seria completamente dependente do processo educativo ao qual estava submetido e, nesse contexto, a educação adquiriu uma perspectiva abrangente e profética, pois por meio dela poderiam ocorrer as reformas sociais necessárias, moldadas pelo homem que passou por uma reforma pedagógica (BOTO, 1996).

Charles (2010, p. 72) declara que “educar, no século das Luzes, é, antes de tudo, uma tarefa filosófica”. Devido à forte influência da filosofia, que é considerada como aquela que ilumina e fundamenta tudo, a educação adota os ideais racionalistas, enfatizando a centralidade do sujeito e da consciência. Como resultado, as teorias educacionais incorporam, por um lado, o sujeito epistêmico (universal, racional, idêntico), que passa a moldar o processo educativo e, por outro, influenciada pela racionalidade científica, a educação adota o método científico e as técnicas como elementos essenciais na aprendizagem do sujeito epistêmico. Essa pedagogia se caracteriza pela confiança de que o sujeito aprende os conteúdos escolares por meio dos procedimentos técnicos de ensino (PAVAN; TODESCHI, 2015). “A tarefa atribuída à educação é executar as promessas da modernidade na formação de um sujeito plenamente livre, guiado exclusivamente pela razão” (PAVAN; TODESCHI, 2015, p. 364).

Kant (1996), em sua proposta de educação na obra *Sobre a Pedagogia*, destaca a importância da racionalidade no processo educacional: “A arte da educação ou pedagogia deve, portanto, ser raciocinada, se ela deve desenvolver a natureza humana de tal modo que esta possa conseguir o seu destino. [...] É preciso colocar a ciência no lugar do mecanicismo, no que tange a arte da educação” (KANT, 1996, p. 22). Apenas os seres racionais possuem dignidade, e o ser humano, por sua capacidade de autorreflexão e de se relacionar com seus semelhantes, alcança o mais alto e único grau desse valor intrínseco (MENEZES, 2014). A

razão conecta cada princípio da vontade, concebido como uma lei universal, com todas as outras vontades e ações em relação a nós mesmos. Isso ocorre devido à própria ideia de dignidade de um ser que não obedece a outra lei além daquela que ele mesmo estabelece (MENEZES, 2014). “Educar é fazer a criança passar das sensações à razão, das trevas das percepções à luz racional, é então, o aperfeiçoamento do espírito pela aquisição de conhecimentos úteis e certos” (CHARLES, 2010, p. 79).

A racionalidade moderna iluminista, que serve como base para a educação, é caracterizada pela racionalidade técnico-científica. Através do método científico, o ser humano pode obter acesso à realidade, e o conhecimento é compreendido como uma representação dessa realidade (PAVAN; TODESCHI, 2015). A racionalidade técnico-científica, juntamente com a ideia de progresso, é integrada no sistema educacional por meio da adaptação de seus métodos pedagógicos. As teorias pedagógicas acreditam na possibilidade de moldar o destino da educação, uma vez que ela atua nas estruturas estáveis do sujeito epistêmico (PAVAN; TODESCHI, 2015).

O debate educacional no século XVIII é inextricavelmente ligado a Rousseau; sua obra *Emílio*, de 1762, transcendeu sua posição de mero símbolo e tornou-se um paradigma do novo olhar lançado sobre a educação. “*Emílio* é assim um espírito formado pelo contraponto com a Ilustração; educado não pelas Luzes, mas dirigido para poder adquiri-las” (BOTO, 1996, p. 30). Rousseau trouxe uma revolução na abordagem da pedagogia ao privilegiar o que se pode chamar de abordagem “antropológica”, concentrada no sujeito, seja ele a criança ou o adulto, e confronta diretamente a abordagem “epistemológica”, que se baseia na classificação do conhecimento e em sua transmissão à criança como um todo já pronto (MANACORDA, 1992). Pela primeira vez, Rousseau aborda de forma clara o problema ao focalizá-lo “do lado da criança”, considerando-a não apenas como um ser humano em formação (*in fieri*), mas também como uma criança, um ser perfeito em si. Eby (1962) apresenta uma formulação para a abordagem educacional de Rousseau, começando por defender a mudança do foco do problema educativo, que historicamente esteve centrado no interesse do adulto em sua intervenção pedagógica, e passa a reconhecer a criança como o objetivo central da busca educacional. Nesse sentido, Eby (1962) destaca os equívocos da educação centrada no adulto, de forma que as fases do desenvolvimento apresentadas em *Emílio* estão relacionadas com o objetivo final da educação de Rousseau: a formação do homem através da orientação da criança que surge antes dele (EBY, 1962).

Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição

de homem, e quem quer que seja bem-educado para esta não pode cumprir mal aquelas que lhe estão vinculadas. Pouco importa que meu aluno se destine à espada, à igreja ou à advocacia. Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida humana. Viver é o ofício que desejo ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, admito que ele não será nem magistrado, nem soldado, nem padre: será primeiramente homem. (ROUSSEAU, 2017, p.28).

Assim, a partir das ideias de Rousseau, a criança deixaria de ser vista como um adulto em miniatura: ela vive em um mundo próprio que precisa ser compreendido. O educador, para desempenhar seu papel educativo, “deve fazer-se educando de seu educando” (GADOTTI, 2003, p. 88). A criança nasce boa, sendo o adulto, com sua concepção distorcida da vida, o responsável por corrompê-la (ROUSSEAU, 2017). Interferir com a maturação natural exigida pela passagem do tempo seria perturbar a perspectiva infantil com a racionalidade adulta. Desafiando a rigidez da pedagogia tradicional, Rousseau apresenta um modelo alternativo que não só se manifesta nas estratégias adotadas, mas também nos princípios fundamentais que orientam o modelo educacional proposto (BOTO, 1996). “Emílio é, antes de mais nada, uma obra que fala de afeto. A criança ali se pauta pela diretriz da emoção, componente da interioridade humana, que, ao fim e ao cabo, funde e confunde sentimento com pensamento” (BOTO, 1996, p. 29). A obra pedagógica de Rousseau considera a educação da criança como um processo contínuo de estímulo ao amor pelo conhecimento. Rousseau (2017, p. 201) afirma: “Não se trata de ensinar-lhe as ciências, mas de dar-lhe gosto para amá-las e métodos para aprendê-las quando tal gosto estiver desenvolvido. Esse é, muito certamente, um princípio fundamental de toda boa educação”.

A pedagogia de Rousseau assume claramente uma dimensão política: o homem é, ao mesmo tempo, autor e vítima dos males gerados pelo sistema do mundo que ele próprio construiu, e corrigir esses erros requer a reformulação dos efeitos prejudiciais do progresso da civilização (BOTO, 1996). “Educação e política enquadrar-se-iam como estruturas complementares de um mesmo objeto” (BOTO, 1996, p. 31). *Emílio*, mesmo sendo produto da sociedade civil, deve agir em meio à corrupção e, no entanto, se apresenta como um representante da espécie humana em seu potencial de virtude. A educação proposta por *Emílio* é capaz de contornar a própria ordem estabelecida, tornando-se um ensaio fundamental que reforça o papel essencial da educação no imaginário social do Século das Luzes francês (BOTO, 1996). Ao enfrentar a necessidade de superar a erudição vazia do classicismo e do sistema religioso, Kant reconhece uma dimensão política no âmbito do debate educacional, visto que a proposta vigente era incapaz de cultivar a moral de modo efetivo<sup>22</sup>, capaz de

---

<sup>22</sup> “Deve-se recusar a fé para consolidar a vida moral, pois a religião vicia a moral ao impedir qualquer

conceder autonomia ao homem (MENEZES, 2014). “Mais um realce a notabiliza entre outras épocas, também cōnscias da importância do ato educativo: os modernos tornam o debate sobre a educação, um debate público” (MENEZES, 2014, p. 122). Como, também, ressalta Petitat (1994, p. 146): “a possante renovação do pensamento pedagógico na segunda metade do século XVIII está impregnada pela ideia de Estado”. É nessa patente necessidade de uma transformação no âmbito político que a educação se torna tema central da Revolução Francesa. Perante a grande influência da educação jesuíta, como resultado dos movimentos da Reforma Católica,

[...] o século XVII e o século XVIII na França foram impregnados pelos corolários da pedagogia jesuítica. Se o problema do método de ensino inquietava vários teóricos da educação nesse período já caracterizado como a “renascença pedagógica”, os jesuítas na Europa desenvolviam, ao largo, procedimentos educativos que, sistematizados, ofereceriam, posteriormente, algumas das principais balizas do que chamamos hoje ensino tradicional. (BOTO, 1996, p. 49).

No final do século XVIII ocorreu a Revolução Francesa (1789-1815), marcando o fim do sistema feudal e do absolutismo, estabelecendo as bases para o pleno desenvolvimento do capitalismo (SCHMIDT, 1996). Como parte dessa revolução educacional, se firma a educação profissional, sobre a qual Durkheim (1995, p. 314) afirma: “a importância crescente da vida econômica é que fez sentir, na metade do século XVIII, a necessidade de uma nova cultura, que preparasse melhor os jovens para as profissões industriais, da quais o humanismo só poderia desviá-los”. O processo simultâneo de declínio da produção artesanal tradicional e o surgimento da produção em fábricas abriu caminho para o estabelecimento da instituição escolar pública moderna. A fábrica e a escola surgem em conjunto, e como resultado desse contexto de transformação surgem as leis que estabelecem as escolas estatais paralelamente às leis que suprimem os sistemas de aprendizagem corporativa, consolidando a transição para um novo modelo educacional vinculado à industrialização (MANACORDA, 1996).

A Assembleia Constituinte de 1789 desenvolveu diversos projetos de reforma escolar e educação nacional, sendo um dos mais significativos o projeto do Marquês de Condorcet (1743-1794)<sup>23</sup>, que propunha a educação universal como forma de eliminar a desigualdade

---

estabelecimento livre, por parte dos homens, de regras para a sua autorregulação. Sabemos pela religião cristã: *Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt*. No caso exemplar, a moral propalada é um conjunto de regras estribadas num outro mundo, sem que delas tenhamos consentido a declaração. Diz o Barão d’Holbach: ‘A moral cristã é verdadeiramente uma moral de outro mundo. [...] Ela tem por objeto desencorajar os fieis da Terra, para ligá-los unicamente a um céu, do qual não têm a menor ideia. [...] Para merecermos ser felizes nesse mundo desconhecido, [...] devemos interditar o uso da nossa razão, quer dizer, fechar os olhos para nos deixar guiar, como um cego, pelos padres’. Estamos diante de uma moral antissocial. Se a sociedade subsiste é porque a moral do Evangelho não é praticada. E não o é, porque ela é falsa; se tivesse sido seguida, levaria as nações à ruína. Para a humanidade, é preciso uma moral social.’ (MENEZES, 2014, p. 125)

<sup>23</sup> O Marquês de Condorcet – cujo nome era Marie Jean Antoine Nicolas Caritat – nasceu no dia 17 de setembro

(GADOTTI, 2003). Essa proposta educacional não era uniforme para todos, uma vez que reconhecia a existência de uma desigualdade natural entre os seres humanos. De acordo com Boto (2003), durante a Revolução Francesa, o relatório de Condorcet trouxe consigo os princípios democráticos fundamentais da escola pública, laica e gratuita. O relatório enfatizava duas grandes preocupações: a integração das ciências morais e físicas, reconhecendo a importância da união entre diferentes áreas do conhecimento, e a oferta de educação acessível aos pobres e ao povo em geral. Esses princípios representaram avanços significativos na promoção da igualdade e na democratização do acesso à educação, deixando um legado duradouro nos sistemas educacionais ao redor do mundo. Condorcet entendia que as mudanças políticas necessitavam ser acompanhadas por reformas educacionais, defendia a autonomia do ensino, onde cada indivíduo deveria conduzir-se por si mesmo, e foi um fervoroso defensor da educação feminina, acreditando que as futuras mães desempenhavam um papel crucial na educação de seus filhos (GADOTTI, 2003). Condorcet defendia a importância de uma educação para toda a população, sob a responsabilidade do Estado e baseada em um secularismo absoluto. Ele propunha a criação de uma instituição única, gratuita e neutra (MANACORDA, 1992).

A influência do movimento revolucionário na França teve um papel significativo na promoção da laicidade em países católicos do sul da Europa e da América Latina, por dois principais motivos: primeiro, o confronto entre a Igreja e o poder público durante a Revolução Francesa gerou o surgimento de correntes político-filosóficas críticas à religião, que questionaram seu papel na esfera pública e defenderam a secularização da sociedade; segundo lugar, a luta dos progressistas franceses pela criação de um sistema de ensino nacional e laico teve um impacto significativo (ESPÍNOLA, 2018). Essa luta visava democratizar a cidadania e o patriotismo, reduzindo o poder da Igreja na esfera pública e política. Os ideais revolucionários franceses de igualdade, liberdade e separação entre Igreja e Estado foram adotados por muitos países que buscavam promover uma educação mais inclusiva e secular (CATROGA, 2006). Assim, a influência da Revolução Francesa, através da disseminação dos ideais revolucionários em relação à educação e à esfera pública consolidaram o ideal de educação laica. Essa influência teve um impacto duradouro na forma como esses países entenderam a relação entre religião e Estado, e contribuiu para a criação de sistemas

---

de 1743 na Picardia. Era de família nobre, filho de um cavaleiro que foi morto alguns dias após seu nascimento. Estudou no Colégio dos Jesuítas em Reims e posteriormente no Colégio de Navarra em Paris. Como estudante de Filosofia, adquiriu reputação de ser, primeiramente, um grande conhecedor da matemática. Foi eleito deputado da Assembleia Legislativa Francesa em 1789.

educacionais laicos, que valorizam a igualdade, a cidadania e a autonomia em relação à influência religiosa (ESPÍNOLA, 2018).

A base intelectual da Revolução Francesa foi o Iluminismo, que fomentaram uma demanda popular por reformas no sistema educacional. Schmidt (1996) destaca uma tendência educacional que nasceu no século XVIII, sob inspiração da Revolução Francesa: o desenvolvimento da escola propriamente dita, não controlada pela Igreja, mas pelo Estado. A Revolução Francesa, sob a influência do movimento Iluminista, trouxe novas perspectivas e princípios fundamentais para a educação moderna, como a universalidade, a importância da educação como direito humano e a separação entre religião e educação. Como destacado anteriormente, é no ambiente da Revolução Francesa que se firma o conceito de laicidade, principalmente no âmbito da educação.

#### 4.3 EDUCAÇÃO E LAICIDADE NO PROJETO PEDAGÓGICO DA MODERNIDADE

Catroga (2006, p. 330) afirma que “na França, o desenvolvimento da secularização como laicidade foi ganhando autonomia doutrinal na luta contra a influência da Igreja no campo do ensino”. Essa conexão se tornará o ponto crucial que impulsionará a superação da simples reivindicação de um Estado sem confissão religiosa. Em oposição a um ensino dogmático, de marcas transcendentais e dessintonizado com o seu tempo, tornou-se essencial construir uma "educação nacional" que fosse o berço da cidadania, resumindo assim a necessidade de uma educação que promovesse valores cívicos e se distanciasse de concepções consideradas limitadas e ultrapassadas (CATROGA, 2006). A adoção dos princípios de laicidade francesa tornou-se um modelo nos programas dos partidos políticos que buscavam promover a secularização, estabelecendo a separação e a igualdade entre as religiões e o Estado. A secularização, impulsionada pelos ideais e influência da Revolução Francesa e do Iluminismo, contribuiu para a consolidação da laicidade (ESPÍNOLA, 2018). Como resultado da Revolução Francesa, a instituição moral e religiosa foi substituída pela instituição moral e cívica.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> “Com o objetivo de dar forma jurídica ao projeto político da Revolução Francesa, os republicanos buscaram, no início da 3ª República, a efetiva separação entre Igreja e escola. Já em 1880, a lei de 18 de março, [...] impediu que as instituições privadas concedessem títulos de ‘licença’ ou doutorado, que somente seriam atribuídos aos que fossem submetidos aos exames de validação ou concursos regulamentados por dispositivos estatais, restringindo, assim, a atuação de entidades religiosas. A lei de 21 de dezembro, por sua vez, determinou a criação de estabelecimentos femininos de ensino em nível secundário, sem ser previsto o ensino religioso no

A escola pública é o instrumento essencial do poder político: deve trabalhar contra os obscurantismos de ontem, na disseminação da razão universal e, ao mesmo tempo, transformar os indivíduos em cidadãos autônomos, atentos aos seus direitos, mas também conscientes de seus deveres para com o corpo social. Através desta "direção de inteligências" (Ferry), surge o grande objetivo da Revolução de 1789 de articular "a pluralidade e a razão". (PORTIER, 2015, p. 52, *tradução nossa*)

Firmados os conceitos dentro da Modernidade, fica consolidada a separação entre as instituições públicas e as tradições religiosas, bem como a liberdade individual (TODOROV, 2008, p. 68) Todo esse arcabouço histórico-formativo da educação moderna fundamenta a proposta da educação laica. A educação laica é o objetivo proposto pela educação pública oferecida pelo Estado, “uma proposta cuja origem remonta àquilo que alguns preferem chamar de revolução burguesa” (BOTO, 2003, p. 757). Entende-se que é preciso incorporar aos horizontes estratégicos do Estado a preparação das novas gerações, preparação que deve se efetuar fora do âmbito dos interesses religiosos corporativos – entendidos como concorrentes aos interesses de um Estado que se pretende garantidor da liberdade de consciência de todos os cidadãos, crentes e não crentes; tal propósito deve ser constantemente defendido contra grupos, cuja natureza e ambições podem evoluir no tempo, portadores de intenções voltadas a uma crença hegemônica.

Uma “rede” articulada de instrução pública, custeada pelos poderes do Estado, sem, no entanto, diretamente a eles se submeter. Uma instrução que, voltada para todos, dirige-se ao bem comum. Uma instrução que coloca, de uniforme, todos iguais na escola. Uma instrução que conduz ao pensamento autônomo, crítico, livre e criativo. Uma instrução que, enfim, alia-se àquilo que de mais generoso o Ocidente já produziu: o sonho de uma sociedade mais livre, mais igual e mais fraterna. (BOTO, 2003, p. 758).

Perante a consolidação do Estado Moderno, era necessário que se formassem cidadãos civilizados para viverem em uma sociedade não mais dominada pela Igreja, mas agora regida pelo próprio povo. O homem se via liberto das rédeas do divino, capaz de conduzir sua vida por si mesmo através do exercício da razão crítica. Tudo isso direcionou a educação, considerada o meio pelo qual se forma o corpo e a consciência do homem moderno. No entanto, importa entender que a educação moderna e seus propósitos teóricos e técnicos não se limitam apenas ao ambiente da ciência pedagógica ou da prática escolar, é imperioso também o homem enquanto espécie, “de modo a nele se manter, em equilíbrio, a moral e o

---

âmbito curricular, que poderia ser ministrado apenas de forma facultativa, ainda que sob a regência de um religioso, fora dos horários de aula. [...] Em 1882, com a lei de 28 de março, que instituiu o ensino primário obrigatório e laico para crianças entre seis e 13 anos, de ambos os sexos, foi restringida ainda mais a atuação religiosa nas escolas [...]. Da mesma forma, foi proibido o catecismo e os símbolos religiosos, como o crucifixo, foram retirados das salas de aula e dos demais espaços públicos do Estado. [...] Seguindo as ações de estabelecimento da educação laica, em 1885 foram extintas as faculdades de teologia que eram até então subsidiadas pelo Estado. Em 1886, a Faculdade de Teologia da Sorbonne deu espaço à École Pratique de Hautes Études”. (COLVERO, 2016, p. 96)

pendor natural” (MENEZES, 2014, p. 119). Alinhando a esse pensamento, se encontra o que Catroga (2006) diz sobre a educação nacional promovida na escola de modo obrigatório, gratuito e laico, ou seja, a democratização do ensino religiosamente neutro que deve interiorizar a prevalência dos valores de cidadania. “Só o que pudesse ser comum a todos poderia realizar a pacífica tolerância filosófica, religiosa e cultural entre os indivíduos-cidadãos” (CATROGA, 2006, p. 332). É por meio dessa estratégia que, tendo em vista a laicidade, a escola pública se tornou uma instituição destinada não apenas a ensinar, mas também a preparar uma forma de comunicação cívica entre as diferenças que dizem respeito apenas ao seu âmbito exterior. Portanto, não seria injusto dizer que, apesar desses propósitos, a laicidade acabou transformando o espaço escolar em um "santuário", uma acusação que hoje ganha nova relevância devido aos desafios do pluralismo ou, como entendido em Weber, o politeísmo de valores. Em outras palavras, a escola seria o lugar onde as diferenças se integram e se assimilam. (CATROGA, 2006).

Em contrapartida, Gauchet (2002, p. 116, tradução nossa) rebate essa forma de pensar o espaço educativo em coletivo, pois o entende como uma “instituição holística em seu princípio, mas invertendo o exercício da coerção coletiva em prol de seu oposto: a promoção do indivíduo”. Essa instituição objetiva permitir que o indivíduo, sem renunciar a seus direitos, possa alcançar a cidadania, finalidade que marca a escola como instrumento do Estado que busca promover a emancipação e a liberdade individual dos cidadãos. O Estado sem a laicização não pode socializar valores capazes de harmonizar os direitos dos indivíduos com a sociabilidade (contratualista ou natural) do homem. Catroga (2006) interpreta que, sem a laicização, o Estado não é capaz de promover a socialização de valores que possam conciliar os direitos individuais com a convivência em sociedade, seja através de abordagens contratualistas ou naturais sobre a natureza humana. A laicização, ao separar o âmbito religioso do político, permite que o Estado promova princípios universais de justiça, igualdade e respeito aos direitos humanos, independentemente das crenças religiosas dos indivíduos.<sup>25</sup> Essa separação é essencial para estabelecer uma base comum de convivência e garantir a liberdade de consciência e de expressão para todos os cidadãos, sem privilegiar

---

<sup>25</sup> Paulo Nader (2020, p. 33), em sua *Introdução ao estudo do Direito*, ao tratar sobre os instrumentos de controle social, destaca: “A laicização do Direito recebeu um grande impulso no séc. XVII, através de Hugo Grócio, que pretendeu desvincular de Deus a ideia do Direito Natural. A síntese de seu pensamento está expressa na frase categórica: ‘O Direito Natural existiria, mesmo que Deus não existisse ou, existindo, não cuidasse dos assuntos humanos’”. O movimento de separação entre o Direito e a Religião cresceu ao longo do século XVIII, especialmente na França, nos anos que antecederam a Revolução Francesa. Vários institutos jurídicos se desvincularam da Religião, como a assistência pública, o ensino, o estado civil. Modernamente, os povos adiantados separaram o Estado da Igreja, ficando, cada qual, com o seu ordenamento próprio.

nenhuma religião em detrimento de outras. Assim, a nova instituição proporia uma “Escola sem Deus”, mas não necessariamente contra Deus, ou seja, um espaço que funcionaria como uma espécie de "Igreja Cívica do povo", onde seria transmitida a importância sagrada da devoção à pátria e se garantiria a internalização da conexão entre os valores coletivos e os interesses individuais (CATROGA, 2006).

Os Estados não podem abandonar a educação às mãos estranhas aos interesses das nações. O apostolado deve ocupar-se de seus quadros (sacerdotes, padres, etc.) na clausura e nas igrejas; a escola, sob a proteção estatal e obedecendo ao princípio da publicidade, deve preparar os cidadãos que representarão o Estado nas diversas funções a eles atribuídas. Ao primeiro, corresponde ensinamentos místicos e religiosos, teologia e dogmática; à segunda, ensinamentos científicos, moral laica e princípios cívicos. (MENEZES, 2014, p. 129)

A partir das reflexões de Rousseau (1987) no *Contrato Social*, o objetivo era criar um sistema educacional que pudesse conciliar a coesão social e o patriotismo sem a dependência da religião. Com a retirada da fé cristã do domínio social, legal e formativo, é proposta uma fé laica, baseada na imagem de uma religião civil, visando estabelecer o compromisso dos cidadãos com o Estado. Rousseau, também, almejava estabelecer, fortalecer e preservar os laços de união entre todos os indivíduos de uma sociedade civil, para que possam se apoiar mutuamente, demonstrando respeito, cuidado e apoio mútuo (DENT, 1996). Ressalta uma responsabilidade de mão dupla que a laicidade firma nos tempos modernos: um respeito à liberdade individual e particular, sendo necessário, também, um compromisso para com o Estado e com as responsabilidades civis; não que um seja oposto ao outro, mas que um e outro se entendem em esferas distintas. Uma fé cristã nacional não permite a liberdade individual e, mediante a influência reformada, não se interessaria com as coisas do Estado, pois advoga uma pátria celeste. É nesse aspecto que Rousseau (1987) compreende a necessidade de uma religião civil que conduza os cidadãos a confiar no Estado e a cumprir com seus compromissos para com ele. Essa concepção se materializa na definição de educação proposta por Nader (2020, p. 57) em sua *Introdução ao estudo do Direito*:

Educação. O progresso de uma sociedade pressupõe o seu desenvolvimento no campo moral, técnico e científico. É através da educação que se pode dotar o corpo social de um status ético e intelectual, capaz de promover a superação de seus principais problemas. Para assegurar o conhecimento, a cultura, a pesquisa, o Estado utiliza-se de numerosas leis que organizam a educação em todos os seus níveis.

Essa proposta de educação laica envolve aspectos gerais do conceito de laicidade e do laicismo, permitindo a compreensão de que é necessário ao Estado a afirmação e promoção de um projeto pedagógico laico, mas que haja garantia e tolerância a liberdade individual, desde que essa liberdade esteja pautada em respeito e compromisso com as responsabilidades civis. Cabe retomar o pensamento sobre a amplitude da ação educadora, de forma que, mesmo

entendendo a escola como o ambiente basilar da formação tal como requerida pelos propósitos modernos, a laicização do estado fomentada pela secularização do ambiente público torna o próprio ambiente social um ambiente de educação cívica. Domingos (2008) ressalta a instituição de atos civis resultantes da Revolução Francesa que, antes regulados pela Igreja, agora são regidos pelo Estado e registrados civilmente em suas instituições: o casamento civil, o registro de nascimento (espécie de “batismo” civil), registro de óbito (“enterro” civil); esses atos se separam completamente da regulamentação religiosa, que passa a ter valor simbólico para a crença, mas nenhum valor efetivo perante as responsabilidades com o Estado civil. Toda a reformulação social proposta pela laicidade tenciona sobre o homem um aspecto formativo de sua consciência, de forma que ele se vê obrigado a separar sua religiosidade de suas responsabilidades civis. Além disso, essa realidade moderna exige do homem uma formação que o capacite a lidar com ela.

Dessa forma, é necessária uma educação oferecida a todos, como destaca Charles (2010, p. 75): “a educação pública deve ser dada a todos posto que os talentos naturais não são reservados somente às crianças ricas ou das cidades”. Essa é uma responsabilidade do Estado laico, que para alçar esse objetivo deve garantir liberdade de pensamento e liberdade política. “A educação precisava deixar de ser tarefa exclusiva para ir ao encontro da sociedade, carecia expandir-se para além dos pequenos e aristocráticos círculos” (MENEZES, 2014, p. 128). “Só um Estado livre estará em condições de permitir uma emancipação da educação que possa conferir à razão sua plena autonomia” (CHARLES, 2010, p. 80). Do coletivo, é necessário retornar ao indivíduo, pois o avanço do conhecimento humano consiste essencialmente nos avanços dos próprios indivíduos, considerados em sua singularidade. Ou seja, antes de influenciar a coletividade, a educação tem um impacto em cada indivíduo. “Mas se a injunção kantiana exige, sobretudo, uma libertação dos espíritos, compreende-se bem que uma tal condição só é possível num Estado ele mesmo esclarecido no qual se pode fazer, segundo a expressão kantiana, um uso público de sua razão” (CHARLES, 2010, p. 83).

No ato de educar é essencial que haja liberdade acadêmica. “Segundo Weber, a independência acadêmica e o mérito intelectual não podem ser aniquilados por preferências e interesses pessoais, políticos ou eclesiásticos” (CARVALHO, 2004, p. 249). Para Weber, é indispensável à atividade acadêmica a garantia de um livre fazer científico, de forma que, estando a educação submetida aos interesses eclesiásticos ou políticos, estaria destinada ao desprezo (CARVALHO, 2004). A ausência de dignidade intelectual e docente ocorre quando se limita a educação a ideias fixas, ao se buscar uma institucionalização do conhecimento,

como se fosse possível tornar nossas crenças e perspectivas privadas em fundamentos absolutos da existência humana. “Ao nos comportarmos assim estamos sufocando a criatividade e os voos imaginativos” (CARVALHO, 2004, p. 250). Weber (*apud* CARVALHO, 2004, p. 251), perante seu próprio contexto educacional, assevera que a busca pela satisfação dos desejos do Estado ou da Igreja limita a liberdade e imparcialidade da educação, impedindo o desenvolvimento de indivíduos de caráter genuíno, no qual o argumento comum de que o Estado – entendido como o grupo político dominante em determinado momento - não pode permitir que docentes promovam doutrinas contrárias ao Estado contém um erro fundamental. A educação é considerada uma vocação que requer compromisso com a objetividade, busca livre pela investigação e amor à verdade.

Charles (2010, p. 80) destaca que, “porque a educação é o fundamento mesmo das Luzes, [...] isso supõe evidentemente uma liberdade de ensino coextensiva a uma liberdade de pensar, e logo uma liberdade política”. Essa liberdade desprende o educador de amarras religiosas e, também, políticas. No entanto, é necessária uma compreensão quanto aos próprios limites da ação de educar, para a qual se supõem “mestres esclarecidos que veem em seus alunos uma razão para ser formada, e não um coração para ser domado” (CHARLES, 2010, p. 82). Essa também é uma preocupação expressa por Kant (*apud* CHARLES, 2010, p. 82): “O professor não deve ensinar seus pensamentos... mas a pensar. Ele não deve levar o aluno, mas guiá-lo se se quiser que no futuro ele seja capaz de andar por si mesmo”. Seguindo a ideia kantiana, Weber entende que o educar está em propiciar as condições para que o aluno tenha autonomia de escolha e a faça com responsabilidade e consciência, visto ser dever de cada uma decidir suas crenças ou rejeitá-las, e essa decisão é plenamente individual e autônoma, não sendo um problema que se possa propor cientificamente (*apud* CARVALHO, 2004). “Aulas interessantes, com a intromissão de avaliações pessoais podem, a longo prazo, enfraquecer o gosto do estudante por análises empíricas ponderadas que, na verdade, devem ser o seu objetivo” (CARVALHO, 2004, p. 260)<sup>26</sup>. Desse modo, o encontro entre os conceitos de educação e laicidade na Modernidade exige a garantia da liberdade acadêmica e individual, de modo que a ação pedagógica esteja de acordo com a realidade de um mundo desencantado,

---

<sup>26</sup> Essa conclusão de Carvalho é expressa a partir da afirmação crítica de Weber ao que ele define como *professor profeta*, capaz de lotar uma sala de aula em detrimento de um professor “estudioso muito mais ponderado e mais equilibrado que não apresente as próprias avaliações. [...] O profeta deixará intactas as avaliações convencionais ou politicamente dominantes [...], fala em nome de grupos poderosos, [e] tem, naturalmente, melhores oportunidades de promoção em consequência da influência de tais grupos sobre os poderes políticos predominantes” (WEBER *apud* CARVALHO, 2004, p. 260).

fiel à tradição racionalista e pautada na neutralidade ética<sup>27</sup> (CARVALHO, 2004).

Salta, então, a máxima de Boto (2017) de que a escola moderna é uma instituição civilizadora<sup>28</sup>, pois “tem a uniformidade e a equalização como princípio, como método e como meta declarada, [...] A escola institui protocolos de ação e estruturas de subjetividade autorizadas no cenário social.” (BOTO, 2017, p. 289 e 291). A escola moderna, como ambiente formador da sociedade civil, padroniza costumes e projeta saberes. Esse entendimento nos permite pensar sobre a concepção moderna de uma educação pública laica. Mendonça, Sepulveda e Sepulveda (2022), mediante uma análise do conceito de Estado laico, propõem critérios que devem identificar a laicidade da educação pública. Na educação laica, a religião não é ensinada como disciplina e nem incorporada de forma subliminar em outras disciplinas, dessa forma, não há a matéria de Ensino Religioso (MENDONÇA; SEPULVEDA; SEPULVEDA, 2022)<sup>29</sup>. A religião pode ser objeto de análise nas disciplinas de Filosofia, Sociologia e História, mas não é utilizada como base para sustentar valores, visões de mundo, comportamentos ou atitudes. A educação laica também tem o ensino

---

<sup>27</sup> Carvalho (2004) interpreta a neutralidade ética como baseada numa integridade intelectual, quando o professor faz a distinção entre o homem de ciência e o homem ético, político. Essa distinção, quando o professor torna absolutamente claro para seus alunos e para si mesmo quais de seus ensinamentos são fatos logicamente dedutíveis e empiricamente observados e quais são asseverações de avaliação prática e pessoal. “Quando, numa instituição educacional, se defende a ideia de que ela está destinada a formar servidores fiéis ao Estado, estamos confundindo duas esferas heterogêneas de valores. Deixaria de ser uma instituição destinada a especialistas para tornar-se um seminário teológico, embora sem possuir a dignidade religiosa deste”. (WEBER *apud* CARVALHO, 2004, p. 259).

<sup>28</sup> “Há, na vida cotidiana da instituição, esforço sistemático de apropriação subjetiva de saberes objetivados como conhecimento escolar. O tempo é racionalizado, e as relações sociais tornam-se, em larga medida, pedagógicas. A civilização escolar não é apenas escrita, mas também sujeita à hierarquia, à sequência e à classificação. Tal conhecimento escolar supõe uma primazia perante outras formas de organização não escritas e não escolares. Nessa medida, a civilização escolar é classificatória: ela avalia, ordena e pontua o conhecimento que veicula. Codifica saberes e práticas em uma lógica escriturária, decompõe e organiza a temporalidade. Estabelece efeitos de previsão e de provisão do conhecimento, mediante configurações hierárquicas. A escola socializa por meio de seus sinais, mais do que por palavras”. (BOTO, 2017, p. 282)

<sup>29</sup> Diante do debate em torno da aplicação do Ensino Religioso no currículo da Educação Básica, Cunha (2016) rebate o currículo proposto para a inclusão da disciplina na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) com um elemento de política pública. Cunha (2016, p. 276) advoga: “Qualquer que seja a corrente teórica, o campo religioso não é esse espaço de unidade na diversidade apresentado na proposta, mas um espaço objetivo e necessariamente conflituoso. Passando da teoria para a prática, o panorama mundial mostra isso eloquentemente tanto quanto o panorama nacional [...]. Como, então, supor, como faz a proposta, que o estudo dos conhecimentos religiosos visa assegurar a promoção e a defesa da dignidade humana?” Partindo dessa análise curricular, se torna motivo de questionamento a oferta das disciplinas de Filosofia e Sociologia somente no Ensino Médio, enquanto, o Ensino Religioso é ofertado em todos os nove anos no Ensino Fundamental. “Impossível aos alunos do Ensino Fundamental aquilatarem a contribuição da Filosofia e da Sociologia para o que se lhes apresentam como Ensino Religioso não proselitista, integrado àquelas disciplinas” (CUNHA, 2016, p. 277). Para Cunha (2016, p. 278), “a escola não pode menosprezar crianças por causa da religião que praticam em suas casas ou comunidades de culto. [...] A escola pública laica não fica refém desses preceitos, mas os trata com respeito.” Para Cunha (2016) que não há justificativa pedagógica legítima para o ensino religioso no currículo da escola pública. “Mais do que os alunos, os professores é que precisam ser educados sobre como agir numa escola pública [...]. Essa é a grande tarefa, mais ligada ao currículo oculto do que ao manifesto”. (CUNHA, 2016, p. 282)

fundamentado em uma postura crítica em relação ao conhecimento, ou seja, nenhum conhecimento é considerado sagrado ou inquestionável, tudo pode ser submetido ao exame da razão, assim, o livro didático e a palavra do professor não podem ser consideradas como algo inquestionável ou sagrado (MENDONÇA; SEPULVEDA; SEPULVEDA, 2022).<sup>30</sup> A educação laica e pública tem como objetivo proporcionar às crianças um caminho de desenvolvimento e aprendizado aberto, que não as restrinja a trilhos predefinidos dos quais nunca poderão se desviar. Ainda, a educação laica reconhece e valoriza as escolhas religiosas dos alunos e suas famílias, independentemente da prevalência estatística de determinadas religiões. Na escola, não se deve discriminar ou menosprezar as crianças com base na religião praticada em suas casas ou em comunidades de culto, uma vez que essa esfera pertence ao âmbito privado, sendo uma liberdade fundamental garantida pelo Estado laico. (MENDONÇA; SEPULVEDA; SEPULVEDA, 2022)

Mendonça, Sepulveda e Sepulveda (2022) afirmam que a educação laica é incondizente com o totalitarismo. Embora alguns possam pretender, ainda na contemporaneidade, resolver os problemas sociais por meio de uma concepção educacional que abranja todas as dimensões da vida individual e social, como se todos os processos educativos fossem submetidos a uma única agenda de valores e a uma direção intelectual e moral unificada<sup>31</sup>, a Modernidade nos prova que essa pretensão não é viável, muito menos desejável. Isso é provado pela complexidade da sociedade moderna, que, ao laicizar seu domínio político e legal e secularizar o âmbito público, privatizando a religião, abre as portas para a pluralidade de pensamento e crença, garantida e mediada pelo poder estatal. Numa sociedade moderna laicizada, mesmo as escolas mantidas por instituições religiosas necessitam de aprovação do Estado para operarem, além disso, existem diversos processos educacionais que convergem e divergem, incluindo família, escola, instituições religiosas, mídia, grupos políticos, grupos sociais, grupos esportivos, entre outros (MENDONÇA; SEPULVEDA; SEPULVEDA, 2022). A estrutura do Estado democrático, fundamental para uma nação laica, requer o abandono de qualquer tentativa de educação totalitária.

A era moderna demanda uma educação livre e racional, possibilitada pela laicidade. Nessa visão, Laborde (2003, p. 164, tradução nossa) afirma que “os limites da esfera pública

---

<sup>30</sup> Essa demarcação pertence exclusivamente à fé religiosa, no que ela entende de seus escritos e dogmas e, também, nas palavras de seus líderes e profetas. No cristianismo se expressa na inspiração e autoridade da Escritura e na palavra pregada dos seus sacerdotes.

<sup>31</sup> Como a própria cristandade estabelecida no medievo, além de outras manifestações autoritárias, como o fascismo e o nazismo.

devem ser estritamente monitorados, e seu caráter secular preservado, para que os cidadãos possam se dirigir uns aos outros como iguais”. Laborde (2003) defende que a laicidade, em certo sentido, se tornou um paradigma para o gerenciamento contemporâneo do multiculturalismo, segundo o qual a neutralidade do Estado requer que ele não promova e, ao mesmo tempo, não dificulte a expressão de identidades religiosas e culturais. Embora os cidadãos sejam livres para praticar sua religião e cultura na sociedade civil, eles devem deixar de lado suas afiliações especiais na esfera pública. A esfera pública, de maneira crucial, engloba uma gama de instituições e espaços, dentre os quais as escolas públicas; assim, é esperado que alunos e professores deixem para trás seus compromissos e identidades pessoais ao adentrar os portões da escola. Somente dessa forma as escolas podem estar abertas a todos, sem distinção baseada em opinião ou religião, conforme proclamado pela Lei de Educação de 1884 na França, que estabeleceu o princípio da educação primária gratuita, obrigatória e secular (LABORDE, 2003). Jules Ferry (*apud* LABORDE, 2003) defendia que a república começava onde a consciência se desenvolvia e a educação era essencial para fortalecer os princípios republicanos e promover a cidadania.

O multiculturalismo, ao mesmo tempo que é um fruto da própria secularização e laicização moderna, é um desafio a ser enfrentado. A pretensão de progresso e de um domínio universal da razão humana se materializa no pluralismo ideológico e de crença presente na sociedade. “O politeísmo dos valores significa, também, a impossibilidade de um acordo entre as várias profissões de fé” (CARVALHO, 2004, p. 263). Assim como a vida foi dividida em diversas esferas, também na esfera da educação seus agentes não mais compartilham um único valor e uma única forma de agir, o que, na interpretação de Weber, torna a ação educativa responsável somente por apresentar os meios, as repercussões e as consequências práticas diante das escolhas que cada indivíduo realiza, já que é impossível refutar ou aprovar as escolhas com base numa única e formal concepção (CARVALHO, 2004). “Weber constata, no processo de racionalização das ações humanas, um espaço para a liberdade. Podemos dizer que este é o aspecto positivo trazido pela modernidade” (CARVALHO, 2004, p. 263).

Perante a constatação dessa multiconfessionalidade, Peiser (1995) apresenta uma postura crítica à tolerância dada ao pluralismo de crenças dentro dos ambientes escolares, sendo este para ele um problema que ofusca o sentido da escola pública laica. Embora alguns defendam que uma tolerância multiconfessional dentro da escola, nos moldes de outros países democráticos, deveria substituir o sistema da escola neutra em relação à religião, Paisier (1995, p. 210, tradução nossa) assevera que “esse novo princípio multiconfessional seria

fundamentalmente contrário ao que fez e ainda faz a grandeza da escola republicana: seu extraordinário poder de integração”. Nenhum outro sistema, mesmo que seja tolerante, pode substituir a educação laica pautada pela neutralidade, separação e liberdade individual (PAISER, 1995). Enquanto é positivo que a escola seja aberta às diversidades culturais, é crucial manter sua laicidade intacta, de modo que se afirme que a escola pública é verdadeiramente a escola de todos, a instituição da República e a fundação do país (PAISER, 1995).

Em resumo, a laicidade e a educação desempenham papéis fundamentais na modernidade, refletindo os princípios e valores de uma sociedade democrática, própria do Estado moderno. A laicidade assegura a separação entre Estado e religião, garantindo a liberdade de crença e a neutralidade do Estado em questões religiosas, concepção especialmente relevante no contexto da educação, no qual a laicidade promove a igualdade, a pluralidade e o respeito às diferentes convicções e identidades, que são conduzidas à esfera privada e são frutos de escolhas racionais e individuais. Na modernidade, a educação é vista como um instrumento de transformação social e individual, buscando desenvolver o pensamento crítico, a autonomia e a formação integral dos indivíduos. Nesse sentido, a laicidade na educação desempenha um papel essencial, permitindo que os alunos, sem que uma visão religiosa seja o guia, alcancem uma formação civil que os capacite a viver na sociedade, com direitos e responsabilidades para com o Estado. A educação laica na modernidade, ao suprimir a pretensão de uma interpretação única e dogmática da realidade, fomenta a busca pelo conhecimento científico e pela formação do espírito, o que, conseqüentemente, conduz a uma diversidade cultural, religiosa e filosófica, realidades passíveis de diálogo e de respeito mútuo, mesmo que seja impossível uma unificação de pensamento.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Perante a discussão proposta, fica evidente que há uma importante relação entre educação e laicidade que se configura como central para a compreensão da Modernidade. O projeto pedagógico proposto na Modernidade está estreitamente relacionado com a formação do Estado laico, de modo que, por meio do processo de secularização, a religião ocupa a esfera privada da vida humana e não mais exerce influência sobre a esfera pública, transferindo a educação do domínio religioso para o domínio estatal. Dessa forma, ao analisar como o projeto moderno de laicização atinge a educação, foi necessário desenvolver uma história dos conceitos centrais a essa relação, que, de acordo com Koselleck (2020), sendo esse um movimento de consolidação conceitual que se manifesta historicamente, é uma forma de compreender como a Modernidade entende a laicidade e a aplica dentro da educação.

Inicialmente, no primeiro capítulo, delimitamos os conceitos de laicidade e secularização, visto que o elo entre a laicidade e a educação parte da compreensão do conceito de secularização, forjado historicamente na tradição cristã, mas consolidado na Modernidade. Não somente a secularização, mas, como visto em Coulanges (2009) e em Weber (2004), a própria laicidade encontra suas bases no cristianismo. O ensino de Jesus sobre a relação entre César e Deus é interpretado nos escritos epistolares como uma completa desapropriação da fé em relação ao Estado, já que a salvação não pode ser encontrada nas coisas deste “século”. De modo que, como pertencente ao Estado, o cidadão deve ser submisso a ele (“dar a César o que é de César”), mas em seu espírito ele deve ser inteiramente sujeito a Deus (“dar a Deus o que é de Deus”). As raízes etimológicas da secularização e da laicidade se encontram nesse contexto. A secularização surge do emprego feito por São Jerônimo do termo *saeculum* para traduzir o termo grego *kosmos* na Bíblia, que identifica o mundo presente e pecaminoso em oposição ao prometido reino futuro e perfeito. Com o tempo, “secular” foi usado para identificar aquilo e aqueles que se dedicavam às coisas deste mundo, em oposição ao klêros, que se dedicava exclusivamente às coisas divinas. A partir do século XVI, “secularização” designou o processo de expropriação de bens da Igreja por parte da Coroa, assumindo nuances jurídicas, o que mais tarde foi expandido para se referir ao processo de separação entre a religião e a esfera pública, de modo que o mundo é desencantado e, através da racionalização, a religião é conduzida a uma questão de consciência individual. Toda a sociedade é secularizada, abrangendo até mesmo as consciências dos indivíduos que não mais interpretam suas vidas por óticas religiosas, mas pela própria razão.

A laicidade encontra raiz etimológica na palavra grega “laós”, usada para se referir aos que não pertenciam à polis. Na Bíblia, “laós” identifica o povo escolhido por Deus, sendo usado para caracterizar os fiéis da Igreja. Com a consolidação do cristianismo, “laós” origina “laikós”, no latim, e demarca uma divisão entre os fiéis comuns e o clero. Assim, “leigo” e “laico” demarcam uma oposição ao religioso e, com a Modernidade, se consolida a “laicidade” como um termo que denota o movimento de separação política e jurídica entre a Igreja e o Estado. A laicidade é um fenômeno político, resultante da secularização presente nas sociedades modernas, que estabelece que o Estado tem que ser neutro e imparcial em relação às questões religiosas, pois são de âmbito privado e individual. Da laicidade decorre a laicização, que designa o processo de formação do Estado laico. Há também o laicismo, que identifica uma aplicação específica da laicidade decorrente da Revolução Francesa, possuindo a necessidade de estabelecer um dogma civil em defesa da República. A laicidade envolve a neutralidade estatal e a autonomia do indivíduo nas questões religiosas, o laicismo advoga os mesmos princípios, mas se diferencia pelo princípio de lealdade cívica através do estabelecimento de uma religião civil e uma fé laica que alcance a completa secularização do Estado, da sociedade e das consciências. Dessa forma, entendemos que o projeto educacional da Modernidade está diretamente relacionado com a laicidade.

No segundo capítulo estabelecemos a relação entre a Modernidade e a laicidade, conceitos interligados que representam transformações das estruturas sociais e das formas de pensar. O conceito de Modernidade parte da compreensão de uma nova época, de novos tempos, associados a uma visão de progresso, transformação e mudança ancorada em acontecimentos centrais iniciados no século XV, como a Reforma, o Renascimento, a Revolução Científica e a Revolução Francesa. A Modernidade é caracterizada pela sua autoafirmação, encontrando sua normatividade em si mesma, o que Hegel (1997) relaciona com o princípio da subjetividade, uma singularidade particular do sujeito, capaz de responder por si mesmo, com autonomia e liberdade de ação e de pensar. Essa autonomia do sujeito é guiada pela racionalização, não mais fundamentada nos dogmas religiosos, mas no conhecimento científico.

A Modernidade conduz o religioso para o âmbito privado e particular, que diante da racionalidade, da autonomia do sujeito e da separação das esferas, faz com que a religiosidade tenha uma deterioração da sua influência nos âmbitos públicos. No entanto, ao conduzir a religiosidade para a escolha individual livre, a Modernidade produz o fenômeno da pluralidade de credos, pois, a religião que permanece na experiência íntima, agora pode se

manifestar de formas diversas. Diante dessa constatação, a laicidade é um conceito fundamental incorporado pela Modernidade para a formação e organização do Estado de forma autônoma, independente de qualquer autoridade eclesiástica ou dogmática religiosa. O Estado moderno, fundamentado na racionalidade, deve ser instituído de maneira a garantir igualdade e liberdade para todos os indivíduos, proposta efetivada através da laicidade. Na Modernidade, a educação desempenha um papel central na aplicação da laicidade. A revolução pedagógica moderna enfrenta o desafio de incorporar os princípios estabelecidos pela Modernidade dentro da institucionalização do Estado, levando em consideração a laicidade.

No terceiro capítulo, analisamos a relação entre a Modernidade e a educação laica, compreendendo que a educação laica é fundamental na formação de indivíduos autônomos e críticos, mas que tenham responsabilidade civil para com seu papel na sociedade. Na Modernidade, marcada por sua busca por superioridade e progresso, a escola desempenhou um papel central no movimento de civilização dos costumes, sendo um elemento fundamental do projeto educacional moderno. Com a Reforma Protestante, foi proposta uma educação mais acessível a todos, buscando a alfabetização para a leitura individual da Bíblia e a formação para assumir responsabilidades de interesse público, devendo ser algo oferecido pelo Estado. Com o advento do pensamento Iluminista e a Revolução Francesa, no século XVIII, a educação se liberta das amarras com a Igreja e se firma como responsabilidade do Estado, devendo ser conduzida à formação civil, baseada na racionalidade e fundamentada na universalidade, completamente separada de qualquer dogma religioso.

A educação, como processo de formação e desenvolvimento integral dos indivíduos, busca fornecer conhecimentos, habilidades e valores que permitam aos alunos compreender o mundo ao seu redor e se tornarem cidadãos participativos e críticos. Nesse sentido, a laicidade emerge como um princípio fundamental, garantindo a neutralidade e a imparcialidade do ambiente educacional em relação às diferentes crenças religiosas ou filosóficas. A educação laica moderna assegura que nenhum grupo religioso seja privilegiado e oferece um espaço de formação cívica. A laicidade, assim, se apresenta como um princípio essencial para garantir a formação de indivíduos conscientes e preparados para viver em uma sociedade moderna.

Podemos destacar algumas ideias de escola e educação laica que, enquanto sociedade, ainda estão presentes em nosso meio. A escola laica valoriza a educação baseada em conhecimento científico e evidências como um pilar fundamental. Ao invés de se basear em dogmas religiosos, busca-se oferecer aos alunos uma educação ampla e abrangente, que

estímulo o pensamento crítico, a análise racional e a compreensão do mundo fundamentadas em princípios seculares. Essa abordagem permite que os estudantes desenvolvam habilidades de investigação, capacidade de questionamento e discernimento, permitindo-lhes tomar decisões informadas e participar ativamente na sociedade.

É válido afirmar a essencialidade da separação entre religião e Estado para o estabelecimento de uma sociedade democrática. A incorporação do princípio da laicidade na ordem jurídica democrática-constitucional estabelece claramente que o Estado tem a obrigação de promulgar leis que separem de forma objetiva o âmbito secular do religioso na esfera pública, com o objetivo de transformar o espaço público em um ambiente socialmente compartilhado por todos os cidadãos, onde não haja influência religiosa e sejam garantidos a autonomia individual e os direitos fundamentais de cada indivíduo (ESPÍNOLA, 2018). A ideia de uma escola e educação laicas baseia-se na separação institucional entre as esferas religiosa e governamental. Isso implica que o Estado não deve favorecer ou impor uma religião específica, nem interferir nas crenças e práticas religiosas dos indivíduos. Boto (2017, p. 293) afirma que: "é fundamental haver o fortalecimento de projetos político-pedagógicos democráticos. A transformação desejada é obra dos próprios agentes envolvidos na instituição escolar". Permanecendo bem estabelecida a devida separação entre essas esferas, preserva-se a liberdade de crença como um fundamento para a educação laica e moderna, o que significa que cada indivíduo tem o direito de escolher e praticar sua religião, ou não ter nenhuma, sem sofrer discriminação ou coerção.

Cabe a reflexão sobre o ideal moderno da neutralidade religiosa. Diante da afirmação da laicidade na sociedade moderna, a educação laica objetiva manter uma postura neutra em relação às questões religiosas, não promovendo uma religião específica nem privilegiando uma visão religiosa sobre as outras. Afirmer a predominância da influência religiosa sobre a educação gera desigualdade e distorce o propósito moderno de formação civil, que direciona a religião para o âmbito particular e de livre escolha. Ao garantir uma clara demarcação entre o domínio público e o religioso, estabelecem-se as bases para a construção de uma sociedade que possui as condições éticas e jurídicas necessárias para a formação plena dos cidadãos. A religiosidade, conforme demonstrado na Modernidade, reside no íntimo humano, e não se pode fugir da realidade de que essa religiosidade se manifesta nas escolhas e ações sociais e políticas dos indivíduos. Desse modo, a luta pelo domínio da educação através da influência religiosa conduz a uma formação dogmática exclusivista e condicionante, incapaz de fomentar o respeito às diversidades existentes em uma sociedade moderna. A separação entre

"deuses" e "césares", como fomenta Catroga (2006), preserva o poder político dominante de realizar uma má conduta governamental sobre a proteção de alguma religião, pois quando essa barreira é quebrada em nome de alguma fé, muitas vezes uma crença majoritária, fomenta maior aceitação popular e conduz, basicamente, a sociedade a um retrocesso ao medieval, já superado pela Modernidade.

Com base nos pontos apresentados anteriormente, podemos concluir que não é suficiente simplesmente remover os elementos mais evidentes da presença religiosa nas escolas públicas para que elas sejam verdadeiramente laicas. Mesmo na ausência desses elementos, a escola pode estar formando indivíduos suscetíveis a se tornarem seguidores influenciáveis de propagadores de vários tipos de dogmatismo, caso não tenha sido capaz de despertar, promover e exercitar o pensamento crítico racional em suas escolhas. A orientação política baseada na religião, especialmente quando vinculada a algum livro considerado sagrado, é um sintoma claro da falta de educação laica. Para que a escola seja verdadeiramente laica, é necessário ir além da remoção superficial das manifestações religiosas e priorizar o desenvolvimento de habilidades de pensamento crítico, que permitam aos alunos questionar, analisar e refletir sobre diferentes perspectivas, inclusive aquelas relacionadas à religião.

A educação laica deve ser capaz de fornecer aos indivíduos as ferramentas necessárias para compreender e respeitar a diversidade de crenças e valores presentes em uma sociedade pluralista. Ela deve promover um ambiente inclusivo, onde os alunos possam exercitar sua liberdade de pensamento, formar opiniões informadas e tomar decisões fundamentadas em princípios seculares e racionais. Portanto, a verdadeira educação laica vai além da mera neutralidade religiosa. Ela visa capacitar os indivíduos a serem cidadãos críticos e conscientes, capazes de participar ativamente na sociedade, respeitando a diversidade e contribuindo para a construção de um ambiente democrático.

A laicidade desempenha um papel importante ao promover a socialização por meio de uma educação não sectária, assim como a democratização ao formar cidadãos participativos e autônomos (ESPÍNOLA, 2018). Ela proporciona a educação moral dos indivíduos, garantindo a autodeterminação pessoal e a liberdade de consciência, permitindo a formação de indivíduos racionais, abertos e com uma perspectiva ampla do mundo. A escola laica oferece um ambiente onde todos os alunos têm a oportunidade de aprender, questionar e construir conhecimento, não com base em prerrogativas religiosas, mas com base em evidências, racionalidade e análise crítica.

Ao manter a laicidade na educação, a sociedade moderna reconhece a importância da liberdade de pensamento, buscando favorecer a igualdade de oportunidades educacionais. Ainda é objeto de muitos questionamentos e críticas a forma como a laicidade se relaciona com a pluralidade de crenças dentro do Estado. Mesmo que ainda exista essa coexistência de conflito e dependência, afirmamos que a laicidade e a educação na Modernidade são pilares inseparáveis, que buscam conciliar a liberdade individual com a responsabilidade social, promovendo o respeito e a busca pelo conhecimento.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BAUBÉROT, Jean. La laïcité. République Française: Premier Ministre – Service d’information du Gouvernement, 01/2001. In: **La Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” - Libertades Laicas**. UNAM (*on-line*), 2001. Disponível em: <http://catedra-laicidad.unam.mx/detalle-articulos-de-interes/426/La-la%C3%AFcit%C3%A9->. Acesso em: 01/05/2022.

BENHABIB, Seyla. Modernity and the aporias of critical theory. **Telos**. Candor, NY: n. 49, p. 39-59, 1981. Disponível em: <http://journal.telospress.com/content/1981/49/39.full.pdf+html>. Acesso em: 14/06/2023.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. Trad. de José Carlos Barcellos. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. **Os Múltiplos Altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Trad. de Noéli Correia. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERTEN, André. **Modernidade e desencantamento**. Trad. de Márcio Anatole. São Paulo: Saraiva, 2011.

BERTI, Enrico; CAMPANINI, Giorgio. **Dizionario delle idee politiche**. Roma: Editrice Ave, 1993.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. João Ferreira de Almeida. Almeida Revista e Atualizada (ARA). Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, 1664p.

BLANCARTE, Roberto J. **Laicidad y valores en un Estado democrático**. México, D.F.: El Colegio de México, 2000. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/book/74618>. Acesso em: 13/04/2022.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. de Calos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOTO, Cartola. **A escola do homem novo**: entre o Iluminismo e a Revolução Francesa. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

\_\_\_\_\_. Na Revolução Francesa, os princípios democráticos da escola pública, laica e gratuita: o relatório de Condorcet. **Educação & Sociedade**. Campinas, n. 84, vol. 24, p. 735-763, 2003. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 22/03/2023.

\_\_\_\_\_. **A liturgia escolar da Idade Moderna**. Campinas: Papyrus, 2017.

BOVERO, Michelangelo. Laicidad: un concepto para la teoría moral, jurídica y política. In: CAPDELIELLE, Pauline; UGARTE; Pedro Salazar (orgs.). **Para entender y pensar la laicidad**. (Coleção Jorge Carpizo) Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México; Miguel Ángel Porrúa Editorial, 2013. p. 259-270.

BRÉCHON, Pierre. Institution de la laïcité et déchristianisation de la Société française. **CEMOTI: Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**. (on-line) France, n. 19, p. 1-12, 1995. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cemoti/1687>. Acesso em: 02/05/2022.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1999.

CARVALHO, Alonso Bezerra de. **Educação e liberdade em Max Weber**. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. **Revista Acadêmica de Relaciones Internacionales**, Madri, n. 7, nov. 2007a. Disponível em: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/678436?show=full>. Acesso em: 29/01/2022.

\_\_\_\_\_. Secular, secularization, secularisms. **The Immanent Frame**, 2007b, (on-line) Disponível em: <https://tif.ssrc.org/2007/10/25/secular-secularizations-secularisms/>. Acesso em: 10/03/2022

CATROGA, Fernando. Secularização e Laicidade: uma perspectiva histórica e conceitual. **Revista da História das Ideias**. Coimbra, v.25, p. 51-127, 2004.

\_\_\_\_\_. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Almedina, 2006.

CHARLES, Sébastien. Paideia e Filosofia no século das Luzes. Trad. de Antônio Carlos dos Santos e Maria das Graças de Souza. In: MENEZES, Edmilson; OLIVEIRA, Everaldo de. **Modernidade filosófica**: um projeto, múltiplos caminhos. São Cristóvão: Editora UFS, 2010.

CHIASSONI, Pierluigi. El Estado Laico Según *Mater Ecclesia*: libertad religiosa y libertad de conciencia em uma sociedade democrática. **Isonomía**. Cidade do México: n. 27, p. 143-169, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i27>. Acesso em: 28/05/2023.

COLVERO, Kaé Stoll. **Laicidade, educação escolar e interculturalidade** : concepções em disputa. 2016. 186 f. Tese (Doutorado em Educação) – Departamento de Educação, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2016.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**: estudo sobre o culto, o direito e as instruções da Grécia e de Roma. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009.

COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. **História do Rosto**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1997.

CUNHA, Luiz Antônio. A entronização do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular. **Educação & Sociedade**. v. 37, n. 134, p. 266-284, jan-mar, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/pVYq6dDgwRxYgkcyFq6YNrm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26/08/2023.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Laicidade e Religião. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington Teodoro da. (orgs.). **O sagrado e o urbano: diversidade, manifestações e análise**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 127-133.

\_\_\_\_\_. Por uma concepção do Estado laico. In: D'AVILA-LEVY, Claudia Masini; CUNHA, Luiz Antônio. (Orgs.). **Embates em torno do Estado laico**. São Paulo: SBPC, 2018.

DEBESSE, Maurice; MIALARET, Gaston. **Tratado das ciências pedagógicas**. v. 2: História da pedagogia. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Edusp, 1977.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. v. 1. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DESCARTE, René. **Meditações sobre a Filosofia Primeira**. Trad. de Fausto Catinho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. Escola e laicidade: o modelo francês. **Interações - Cultura e Comunidade (PUC Minas)**, v. 3, n. 4, p. 153-167, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313027311010>. Acesso em: 30/04/2022.

DURKHEIM, Emile. **A evolução pedagógica**. Trad. de Bruno Charges Magne. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

EBY, Frederick. **História da Educação Moderna: Teoria, Organização e Práticas Educacionais (séc. XVI – séc. XX)**. Tradução: Maria Angela Vinagre de Almeida, Nelly Aleotti Maia e Malvina Cohen Zaide. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

ESPÍNOLA, Hugo. **Princípio da Laicidade na Ordem Jurídica Democrática**. Curitiba: Appris, 2018.

FERNANDES, Florestan. A herança intelectual da Sociologia. In: FORACCHI, Marialice Mencarini; MARTINS, José de Souza. (orgs.) **Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC (Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1977, p. 11-20.

FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e dualismos: as religiões da salvação**. Trad. de Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.

GAUCHET, Marcel. **La démocratie contre elle-même**. Paris: Gallimard, 2002.

GUSDORF, Georges. **Les sciences humaines et la pensée occidentale (III): la révolution galiléenne**. Paris: Les Éditions Payot, 1969.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófica da Modernidade: doze lições**. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Trad. de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideais & Letras, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm F. Introdução à História da Filosofia. In: **Os pensadores: Hegel**. vol. 30. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril AS Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Menezes. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito**. 2 ed. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófica da Modernidade: doze lições**. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HERMANN, N. Nietzsche: uma provocação para a filosofia da educação. In: HIRALDELLI, P. (org.). **O que é Filosofia da Educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 139-156.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Trad. de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAESCHKE, Walter. Hegel : sobre a compreensão do Direito da Modernidade. **Revista Simbio-Logias UNESP**. Botucatu : v. 5, n. 7, p. 8-22, 2012. Disponível em : [https://www.ibb.unesp.br/Home/ensino/departamentos/educacao/hegel\\_sobre\\_compreensao\\_d\\_o\\_direito.pdf](https://www.ibb.unesp.br/Home/ensino/departamentos/educacao/hegel_sobre_compreensao_d_o_direito.pdf). Acesso em : 01/06/2023.

JÚNIOR, C. A. R. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Tempo da Ciência**, [S. l.], v. 15, n. 30, p. 59–72, 2008. DOI: 10.48075/rtc.v15i30.1982. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/1982>. Acesso em: 05/04/2022.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Trad. de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. 4 ed. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? Trad. Artur Morão. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2018. p. 9-18

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre a história**. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto – Editora PUC Rio, 2014.

\_\_\_\_\_. **História dos Conceitos: estudo sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social**. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

KRISTELLER, Paul Oskar. **El pensamiento renacentista y sus fuentes**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

LABORDE, Cécile. Toleration and laïcité. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (orgs.). **The culture of toleration in diverse societies: reasonable tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2003, p. 161-178.

LAGO, Davi. **Brasil polifônico**: os evangélicos e a as estruturas de poder. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Trad. de Marcos Castro. Rio de Janeiro: 2006.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. vol. 7. Trad. Arnaldo Schüler, Ilson Keyeses e Walter Schlupp. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 2000.

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

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**: dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 238-258, 16 set. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9647>. Acesso em: 04/05/2022.

MENDONÇA, Amanda; SEPULVEDA, Denise; SEPULVEDA, José Antônio. **Laicidade na Educação**: políticas, conceitos e práticas. Rio de Janeiro: Novas Edições Acadêmicas, 2022. Disponível em: [http://ole.uff.br/wp-content/uploads/sites/600/2023/02/e\\_book\\_ole.pdf](http://ole.uff.br/wp-content/uploads/sites/600/2023/02/e_book_ole.pdf). Acesso em: 01/04/2023.

MENEZES, Edmilson. Educação e interesse filosófico. **Revista do Mestrado em Educação**, v. 10, jan./jun., 2005, p. 5-7.

\_\_\_\_\_. (2014). Kant: Esclarecimento e Educação Moral. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, São Paulo: v. 19, n. 1, p. 117-147, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p117-147>. Acesso em: 07/04/2022.

\_\_\_\_\_. **Três guias para a ideia de história no Século XVII: Pascal, Bossuet e Leibniz**. Tese apresentada como requisito para a ascensão à condição de Professor Titular. Universidade Federal de Sergipe, 2017.

MENOZZI, Danielle. **A Igreja Católica e a Secularização**. São Paulo: Paulinas, 1999.

MOACIR, Gadotti. **História das idéias pedagógicas**. São Paulo: Editora Ética, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. **A educação das crianças**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NADER, Paulo. **Introdução ao Estudo do Direito**. 42 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PAVAN, Ruth; TEDESCHI, Sirley Lizott. Os fundamentos da Educação Moderna sob suspeita: a crítica pós estruturalista e a produção de identidades e diferenças. **Roteiro**. Santa Catarina: Editora Unoesc, v. 40, n. 2, p. 357-376, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/roteiro/article/view/6527>. Acesso em: 05/05/2023.

PEISER, Gustave. École publique, école privée et laïcité en France. **CEMOTI: Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien**. France, n. 19, p. 197-210, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/cemot.1995.1239>. Acesso em: 02/05/2022.

PETITAT, André. **Produção de escola/produção de sociedade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido. In: SOUZA, Jessé (org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: Ed. UnB. 2000. p. 105-162.

\_\_\_\_\_. De olho na Modernidade religiosa. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, p. 9-16, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12576>. Acesso em: 14/02/2022.

PORTIER, Philippe. Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013). In: BOVERO, Michelangelo *et al.* **Cuatro visiones sobre laicidad**. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

REVEL, Jacques. O uso da civilidade. In: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. Trad. de Hidegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIGAULT, Hippolyte. **Histoire de la querelle des anciens et des modernes**. Paris : Librairie de L. Hachette Et Cie, 1856. Disponível em : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k220728r.image>. Acesso em : 10/05/2023.

ROMANO, Roberto. Ensino laico ou religioso? In: CUNHA, Luiz A. (Org.). **Escola pública, escola particular e a democratização do ensino**. São Paulo: Cortez, 1985. p. 13-30.

ROTTERDAM, Erasmo de. **De pueris (Dos Meninos): a civilidade pueril**. Trad. de Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, s/d.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Textos seletos**. Trad. de Lourdes Santos Machado. 3ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Emílio, ou, Da Educação**. Trad. de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

SCHMIDT, Mário F. **Nova história crítica: moderna e contemporânea**. São Paulo: Nova Geração, 1996.

SCHNAPPER, Dominique. **Qu'est-ce que la citoyenneté?** Paris: Gallimard, 2000.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 24 ed. São Paulo: Cortez, 2016.

SILVA, Fraklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 2005.

SILVA, Luiz Gustavo Teixeira da. Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento. **Sociologias**. Porto Alegre: Universidade Federal de Pelotas, ano 21, n. 51, p. 278-304, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-0215113>. Acesso em: 04/06/2023.

TAYLOR, Charles. **A secular age**. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (Orgs.). **Esfera pública e secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

TODOROV, Tzvetan. **O espírito das luzes**. Trad. de Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

VALENTIN, Ismael Forte. A Reforma Protestante e a educação. **Revista de Educação do COGEIME**, ano 19, n. 37, p. 59-70, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15599/0104-4834/cogeime.v19n37p59-70>. Acesso em: 10/02/2022.

VILLALPANDO, José Emanuel. Estúdio preliminar y prólogos. In: VIVES, Juan Luis. **Tratado de la Enseñanza**. 2 ed. Cidade do México: Editorial Porrúa, 2004.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. de Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.