

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

Leandro José de Souza Martins

**O PAPEL DA RELIGIÃO NA RAZÃO PÚBLICA: seus pressupostos exclusivos e sua
pertinência na Democracia Contemporânea**

Belo Horizonte

2025

Leandro José de Souza Martins

O PAPEL DA RELIGIÃO NA RAZÃO PÚBLICA: seus pressupostos exclusivos e sua pertinência na Democracia Contemporânea

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo

Belo Horizonte

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M386p	<p>Martins, Leandro José de Souza O papel da religião na razão pública: seus pressupostos exclusivos e sua pertinência na democracia contemporânea / Leandro José de Souza Martins. Belo Horizonte, 2025. 190 f.</p> <p>Orientador: Marcelo Campos Galuppo Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito</p> <p>1. Rawls, John, 1921-2002 - Crítica e interpretação. 2. Religião. 3. Filosofia e religião. 4. Democracia. 5. Pluralismo. 6. Tolerância. 7. Direito - Filosofia. 8. Teoria do direito. I. Galuppo, Marcelo Campos. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.</p>
-------	--

SIB PUC MINAS

CDU: 340.12

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

Leandro José de Souza Martins

O PAPEL DA RELIGIÃO NA RAZÃO PÚBLICA: seus pressupostos exclusivos e sua pertinência na democracia contemporânea

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo – PUC-Minas – (Orientador)

Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo – PUC-Minas – (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Marciano Seabra de Godoi – PUC-Minas – (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Vitor Medrado – UEMG – (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Alisson Thiago de Assis Campos – UIT – (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 7 de março de 2025

AGRADECIMENTOS E DEDICATÓRIA

A Deus, Pai Providente, que julga o mundo com justiça e as nações com equidade, por todas as bênçãos e graças que me concedeu nesta etapa de minha formação acadêmica; e à Virgem Maria, Sede da Sabedoria e Mãe do Bom Conselho; a Eles, agradeço e dedico.

Agradeço, também, a toda minha família, pela presença e pela alegria da convivência; pela compreensão de tantos momentos de ausência e angústia, pela motivação dada e orações contínuas: especialmente, agradeço a meus amados pais, Elizabeth e José Antônio, exemplos-primeiro de sabedoria e vida; a meus irmãos, Magnus e Larissa, por todo apoio em orações e paciência; e à minha mulher, Fernanda, pelo amor e companheirismo constantes;

Ao meu professor e orientador, Dr. Marcelo Campos Galuppo, que, à luz do ensinamento de Reb Zusha de Anapoli, motivou-me não só a pensar um tema, mas a me descobrir no estudo, de modo que realizasse este trabalho segundo o que verdadeiramente sou;

Aos membros da Banca Examinadora, especialmente aos professores Lucas e Marciano que, desde os Seminários de Doutorado, muito contribuíram para a elucidação dos problemas e na execução metodológica de toda a pesquisa;

A todos os professores, especialmente àqueles que lecionam vinculados à Teoria do Direito e da Justiça, bem como a todos os que neste PPGD trabalham nas mais diversas instâncias;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), cujo financiamento foi fundamental para viabilizar a realização e execução desta pesquisa;

Ao Instituto Federal Minas Gerais, especialmente ao Campus Ouro Branco, que, ao possibilitar um afastamento das tarefas docentes para fins de capacitação, também viabilizou a realização deste trabalho.

Dedico este trabalho a meus filhos, Helena e Heitor, cujas vidas dão plena razão de fazer bem todas as coisas; para pensar e realizar, à luz da tolerância e do reconhecimento de visões plurais e no verdadeiro exercício da Religião, uma sociedade na qual “verdade e amor se encontrarão, justiça e paz se abraçarão” (Sl 85/84,11).

RESUMO

Não obstante as teses separatistas que implicam um hiato entre Religião e estado, corroboradas desde o século XVII com a consolidação da Democracia Moderna, a relação Religião-Política-Direito, especificamente, o binômio Religião-Razão Pública, exerceu um grande fascínio na Teoria Jurídica e na efetivação de políticas que se constroem nas fronteiras da ética e dos valores. Com efeito, no âmbito das controvérsias morais e políticas (v.g. temas de bioética e biodireito, valores e comportamentos individuais e sociais, o exercício de liberdades fundamentais etc.), discursos religiosos conseguem influenciar, com relevância, o espaço público de decisão e deliberação. Em que pese a orientação secular do direito e da política, cujo corolário mais evidente se faz na “privatização” da Religião, a incidência de temas ou discursos religiosos – da Religião como um todo – na Razão Pública, sobretudo nos últimos anos, parece ter força suficiente para questionar (até mesmo estremecer) as bases de tal orientação, bem como os fundamentos da Democracia e do próprio Direito. Poder-se-ia afirmar, assim, que há muitas razões para discutir a relação Religião-Razão Pública, de modo a permitir que aquela aumente o campo de sua atuação junto à sociedade (ampliando o horizonte privativo atribuído desde os modernos à Religião) e aos processos de justificação das deliberações políticas nela ocorridas? Uma resposta elaborada foi oferecida por John Rawls: a Religião, segundo ele, seria uma “doutrina abrangente” e não pertenceria à Razão Pública. Entretanto, desenvolvendo-se como uma “doutrina abrangente razoável” e em vista de uma concepção política de justiça (fundamentada em um “consenso sobreposto” de diversas doutrinas), motivações religiosas podem ser introduzidas na Razão Pública, desde que haja motivos e uma “tradução” (em termos não-religiosos) que façam a todos acreditar que temas/termos religiosos na Razão Pública contribuiriam para tornar a sociedade mais justa e de acordo com as exigências de um pluralismo razoável. Com a possibilidade de introdução de motivos e discursos religiosos na Razão Pública, essa pesquisa quer oferecer a hipótese de que o pertencimento da Religião à mesma Razão Pública se justificaria se aquela for capaz de, em determinadas circunstâncias, prover uma argumentação racional única estritamente religiosa e que a moral ou discurso secular não poderiam oferecer. Essa argumentação demonstraria que a admissão da Religião na Razão Pública não só seria devida caso houvesse um processo de “tradução” de seus termos (como exige a *proviso* rawlsiana), como também nas ocasiões em que tal “tradução” não fosse possível pela exclusividade dos pressupostos religiosos, que, ainda

assim, não deixariam de influenciar, normativamente, uma sociedade democrática, na consolidação de direitos e deveres na ordem social, e, até mesmo oportunizar a esfera pública como realidade mais pluralista e em condições de fomentar uma relevante prática de tolerância. Metodologicamente, essa pesquisa é feita em abordagem bibliográfica, com aprofundamento teórico e dogmático. O marco teórico é fundado especialmente em John Rawls e pesquisadores da relação Religião-Razão Pública. Os resultados esperados são, além de evidenciar a hipótese levantada, procurar uma reflexão coerente que subsidie a Teoria Jurídica a lidar com questões fundamentais em torno do papel da Religião na Razão Pública e sua relação com o Estado Liberal.

Palavras-Chave: Religião; Razão Pública; Democracia; Teoria da Justiça; Pluralismo e Tolerância; John Rawls.

ABSTRACT

Despite the separatist theses that imply a gap between religion and state, corroborated since the 17th century with the consolidation of Modern Democracy, the relationship between religion, politics and law, specifically the binomial religion and public sphere (reason), has exerted a great fascination in Legal Theory and in the implementation of policies that are constructed on the frontiers of ethics and values. Indeed, in the context of moral and political controversies (e.g. issues of bioethics and biolaw, individual and social values and behaviours, the exercise of fundamental freedoms, etc.), religious discourses can significantly influence the public space of decision-making and deliberation. Despite the secular orientation of law and politics, whose most obvious corollary is the “privatization” of religion, the incidence of religious themes or discourses – religion as a whole – in public reason, especially in recent years, seems to have enough force to question (even shake) the bases of such orientation, as well as the foundations of Democracy and Law itself. Can it be said, therefore, that there are reasons to discuss, today, the relationship between religion and public reason, so as to allow the former to increase the scope of its action in society (expanding the private horizon attributed to religion since the modern era) and in the processes of justification of political deliberations that occur within it? An elaborate answer was offered by John Rawls: religion, according to him, would be a “comprehensive doctrine” and would not belong to public reason. However, developing as a “reasonable comprehensive doctrine” and in view of a political conception of justice (based on an “overlapping consensus” of diverse doctrines), religious motivations can be introduced into public reason, as long as there are reasons and a “translation” (in non-religious terms) that make everyone believe that religious motivations in public reason would contribute to making society more just and in accordance with the requirements of a reasonable pluralism. Based on this possibility of introducing religious reasons and discourses into public reason, this research also aims to offer the hypothesis that the belonging of religion to public reason would be justified if it is capable of, in certain circumstances, providing a unique, strictly religious rational argument that morality or secular discourse could not offer. This argument would demonstrate that the admission of religion into public reason would not only be appropriate if there were a process of “translation” of its terms (as required by Rawls’s proviso), but also in cases where such “translation” was not possible due to the exclusivity of religious assumptions, which would still have a normative influence on a democratic society, in the consolidation of rights and duties in

the social order, and even provide the public sphere with the opportunity to be a more pluralistic reality and capable of fostering a relevant practice of toleration. Methodologically, this research is conducted using a bibliographical approach, with theoretical and dogmatic in-depth analysis. The theoretical framework is based especially on a dialogue between liberal authors. The expected results are, in addition to evidencing the hypothesis raised, to seek a coherent reflection that supports Legal Theory in dealing with fundamental questions surrounding the role of religion in public reason and its relationship with the Liberal State.

Keywords: *Religion; Public Reason; Democracy; Theories of Law; Pluralism and Toleration; John Rawls.*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 PROBLEMAS CONCEPTUAIS. RELAÇÃO RELIGIÃO E DIREITO	22
2.1 Um ressurgimento do religioso no mundo contemporâneo	23
2.2 Em vista de um conceito de Religião	31
2.3 Uma construção conceptual pelo e para o Direito	41
2.3.1 Da liberdade religiosa	44
2.3.2 Razões pragmáticas a favor de uma conceituação.....	50
2.4 Um <i>minimum</i> conceptual para a construção de uma “abordagem jurídica da Religião”	54
2.5 Algumas conclusões	58
3 A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DE RAZÃO PÚBLICA: JOHN RAWLS	62
3.1 Rawls e Religião	67
3.2 Temas Fundamentais.....	74
3.2.1 O Liberalismo Político.....	74
3.2.2 Sociedades Democráticas	80
3.2.3 Doutrinas abrangentes razoáveis	83
3.2.4 A “concepção política de justiça”	87
3.2.5 O consenso sobreposto	90
3.3 A Razão Pública	95
3.4 Algumas conclusões	102
4 REVENDO O PAPEL DA RELIGIÃO NA RAZÃO PÚBLICA.....	106
4.1 Um pouco mais sobre a perspectiva de Rawls.....	107
4.2 Exclusividade dos conceitos religiosos na e para a Razão Pública.....	109

4.3 Os pressupostos religiosos	113
4.3.1 A categoria religiosa “Imago Dei”	119
4.3.2 A categoria de santidade da vida e da justiça	123
4.3.3 O proselitismo religioso.....	126
4.3.4 Os pressupostos pré-políticos fundantes.....	129
4.3.5 Recuperação da transcendência da vida humana.....	132
4.3.6 As “circunstâncias da sociedade” e a atividade de religiões institucionalizadas	134
4.4 Algumas conclusões	140
5 PARA DESFAZER ALGUMAS OBJEÇÕES CONTRÁRIAS	144
5.1 “Leis antiblasfêmia””: status privilegiado para a Religião?	146
5.2 O “Dominionismo”	153
5.3 Religião e Razão Pública: um novo capítulo para a tolerância?	159
6 CONCLUSÕES	166
REFERÊNCIAS	175

1 INTRODUÇÃO

Qual seria o papel mais apropriado para a Religião em uma sociedade democrática cada vez mais pluralista, e como repensar sua relação com a Razão Pública? Haveria relevância para a Religião naquilo que se refere a compromissos e decisões da Razão Pública? Como equilibrar a postura eminentemente liberal de excluir – ou, ao menos, reduzir – a Religião da ordem pública, reconhecendo-lhe apenas a esfera privada, ante o crescente apelo e interferência da Religião na ordem sociojurídica das democracias contemporâneas, não obstante todas as tarefas em prol de uma época caracterizadamente secularista?

Essas questões, que sintetizam a complexidade existente na relação direito-política-Religião – especificamente a relação “Religião-Razão Pública” –, desde o século XVII, pareciam devidamente respondidas e pacificadas com a afirmação de que a Religião deveria ser tratada como um assunto privado. Não seria competência de governantes interferir em assuntos de foro íntimo, em temas para além do campo das decisões políticas, de viés pragmático e, muitas vezes, utilitarista. Desde então, a convicção de “privatizar” a Religião se manifestou, historicamente, com a constituição de leis e normas que determinavam a abstenção de qualquer governo de interferir na escolha pessoal de um credo particular, de subsidiar alguma denominação religiosa, bem como fundamentar suas escolhas e decisões públicas mediante convicções religiosas específicas.

Essa resposta quanto ao papel da Religião na Razão Pública enfatiza duas ideias orientadoras: a primeira é relativa à liberdade pessoal, a base sobre a qual se construirão, jurídica e moralmente, os princípios regentes da conduta dos indivíduos, sobretudo na garantia da liberdade fundamental de escolha e de profissão de uma doutrina religiosa: eis o princípio da liberdade de crença, de consciência e de culto. Por sua vez, a segunda ideia corresponde à distinção entre as esferas civis e eclesiásticas, mediante autonomia plena de uma quanto à outra. Tal distinção resultou em um isolamento da Religião em relação à política, o que proporcionou uma garantia muito forte de liberdade e de tolerância (cf. Cane, Evans, Robinson, 2008, p. 37).

Em síntese, pressupõe-se que a “privatização” da Religião (e sua exclusão da Razão Pública), não só solucionou problemas de competência político-jurídica, determinando os primeiros direitos fundamentais das liberdades dos indivíduos. Ela serviu, sobretudo, para alcançar resultados pragmáticos importantes no que diz respeito à consolidação dos valores e pautas públicas que distinguem os estados democráticos constitucionais. Com efeito, excluir a Religião da esfera pública foi, em tese, a proposta mais viável para oferecer uma solução exequível aos inúmeros e violentos conflitos religiosos; também foi o meio que subsidiou, com

igual importância, uma atividade (ainda que em linhas ideais) distante do caráter persecutório e intolerante que uma política fundamentada em critérios religiosos poderia apresentar. Decerto, a influência religiosa nos assuntos da esfera pública, desde a aurora da Modernidade aos dias atuais, só impediria o desenvolvimento de valores fundamentais para o reconhecimento do pluralismo e da tolerância, além de impossibilitar o entendimento da esfera pública como um espaço de debate e de deliberação livre, igual e participativo.

Pois a Religião, como parece estar em sua natureza, tem a intenção de impor uma concepção de mundo fortemente moralizante e tendente a se arvorar como única verdade. Considerando o tempo presente, sobretudo, novos acossamentos e conflitos em nome de uma “verdade religiosa” – usando meios estatais, inclusive – teriam chances reais de voltarem a acontecer. A história oferece uma pletora de circunstâncias nas quais o “fervor religioso” e a relação de proximidade entre Igreja e Estado se transformaram em uma sanha persecutória e intolerante.

Para evitar tal atitude – fruto da própria essência da Religião e de seus seguidores – na esfera pública, dever-se-ia admitir apenas aquilo que pudesse ser justificável em termos objetivamente compreensíveis e aceitáveis para todos os sujeitos, independente de credo ou convicção moral-filosófica. Portanto, seria muito mais razoável defender que a Religião não caberia na Razão Pública: ela pertenceria à esfera privada. Embora fortemente reverbere seus apelos nas consciências e nas ações individuais, no que for relativo à decisão política, ela não deveria intervir em âmbito público.

Em outros termos, nem o Estado, nem os cidadãos deveriam apresentar argumentos religiosos no tocante à Razão Pública, e em vista de uma realização coletiva aceitável para todos. Ademais, cabe ao Estado agir com neutralidade respeitosa, sem fomentar ou subsidiar alguma convicção religiosa, mas garantindo o direito fundamental de cada pessoa escolher e exercer sua crença no âmbito de sua vida privada, proporcionando, de igual modo, os meios para que as diferentes convicções convivam de uma forma minimamente justa e tolerante.

Como será expresso na Seção 2, a maior parte das considerações sobre Religião e Razão Pública passam, além das teses que advogam a incompatibilidade das esferas, por questões referentes à laicidade do Estado ou ao exercício das liberdades de consciência e de crença. Tal liberdade é direito fundamental – tanto na importância quanto na questão cronológica – de qualquer democracia liberal. Mas é preciso admitir que as teses acima não esgotam o exercício de pensar o papel da Religião na Razão Pública. Com efeito, é preciso também abranger o que se entende por Religião e por Razão Pública; se há pontos de interseção entre as duas realidades. Há também de considerar as teses extremas de exclusão/inclusão total, bem como aquelas de

perspectivas moderadas, que restringem motivadamente a presença da Religião na Razão Pública ou que exigem um alargamento das fronteiras referentes a esta.

Em suma, nas abordagens entre Religião e Razão Pública, resta como inadiável compreender se a Religião seria ou um oposto da Razão Pública, uma vez que “insiste em critérios generalizáveis em detrimento de quaisquer percepções meramente particulares e não geralmente disponíveis”, ou se a Religião seria como uma possível parceira da Razão Pública, na verdade, como um pressuposto (cf. Junker-Kenny, 2014). A busca de uma resposta mínima para tal problema é o foco do capítulo inicial e, de certo modo, contempla os principais objetivos deste trabalho, qual seja, repensar o papel da Religião na Razão Pública de sociedades democráticas.

I.

Especificamente, do que estamos tratando? Essa pergunta precisa de um trabalho um pouco mais exigente para obter uma resposta adequada. Primeiramente, reafirma-se que as relações entre Estado e Religião é um tema clássico do pensamento jusfilosófico; ao lado de outros pontos, tais relações não se tangenciam à discussão acerca dos fundamentos normativos do Estado de Direito e da Democracia. Com a ascensão do pensamento liberal, determinou-se uma distinção entre os termos envolvidos, de modo que o Estado se tornou independente e autônomo da esfera religiosa, restringida ao âmbito privado e sem intervenção efetiva na Razão Pública. Reitera-se que, desde o século XVII, a Religião deixou de assumir o protagonismo nas decisões políticas de uma sociedade e suas concepções e normativas deveriam ser excluídas da Razão Pública (Casanova, 1994; Burity, 2008; Laborde; Bardon, 2017).

De fato, preponderou-se a ideia de afastar a Religião do Estado e ligar a uma nova forma de fazer democracia uma perspectiva essencialmente secular. Essa seria uma característica marcante de toda a Modernidade, quando se efetivou um mecanismo que minou a credibilidade dos sistemas religiosos. Com efeito, colocando a racionalidade à frente de todos os domínios da ação, “o fato de que a pretensão que a Religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis” (Hervieu-Léger, 2015, p. 34).

Todavia, essa proposta de “privatização” liberal da Religião não dissolveu a tensão entre aqueles que apoiam e se apoiam em ideais religiosos e aqueles que defendem apenas os pressupostos seculares de uma sociedade democrática. A Religião nunca deixou de interferir nos assuntos da Razão Pública, jamais ficou totalmente alheia aos destinos políticos de um Estado. Como já afirmado, nos fundamentos do Estado moderno, a Religião está presente de

tal modo que um dos primeiros pilares da democracia moderna foi justamente garantir a cada indivíduo a liberdade de professar uma crença ou até mesmo de não professar crença alguma, sem intervenção ou coerção estatal. A Religião se manteve, assim, como um dispositivo ideológico, formador de identidade e simbologias, controlando, ainda que nos bastidores, os processos de poder e tomadas de decisão.

Mas a exclusão mútua entre Religião e Modernidade significa, necessariamente, que uma nada tem a ver com a outra? Desenvolver uma resposta para esse questionamento nunca foi tarefa fácil e, ultimamente, tem se tornado ainda mais complexo. É que o hiato Modernidade-Religião (e seu produto “autonomia de Estado e Religião”) vem passando por transformações evidentes que, como será sintetizado, pareceu superar o vaticínio da “era da morte de Deus”. A Religião volta à tona nas discussões e em muitos circuitos sociais, políticos e sociojurídicos (Leite, 2014; Mendieta; Vanantwerpen, 2011) nos quais, teoricamente, não teria espaço. E, como postula esse trabalho, não parece correto pensar e realizar os pressupostos do próprio Estado e da democracia, bem como os axiais temas que conceituam a sociedade ocidental moderna (como os valores da justiça, do Direito, da liberdade) sem entender sua gênese vinculada umbilicalmente ao universo religioso, à sua linguagem e a seus pressupostos.

Portanto, seriam muitas as razões que levariam a problematizar o papel da Religião e suas intervenções na Razão Pública (Birman, 2003), sobretudo quando tantos a consideram como uma instância doadora de significado e meio para promoção pessoal/social, tanto na esfera privada, quanto na Razão Pública (cf. Luckmann, 1973; Luhmann, 2007). Por conseguinte, ante o poder de atração e a expectativa de segurança que sistemas, linguagens e expressões religiosas exercem sobre pessoas e grupos, há de se questionar a segurança daqueles que insistem na radicalização da tese tradicional de exclusão mútua de Religião e Estado. A Religião, ainda que circunscrita ao âmbito privado, sempre foi um êmulo das práticas públicas seculares (cf. Leite, 2014, p. 31), seja pela riqueza de seus simbolismos e apelos à vida em qualquer espectro e era, seja pela sua ascensão enquanto uma via de enfrentamento e questionamento crítico ao poder público e a todo seu aparato de coerção.

A Religião voltou a ser um tema incontornável na política e, por conseguinte, nas questões relativas ao exercício legítimo do poder, da elaboração de normas de conduta individual e social e nas discussões sobre os espectros ideológicos que marcam as relações sociopolíticas de uma sociedade. Ela está de volta à agenda pública, tanto a nível nacional quanto a nível internacional. As consequências dessa retomada ainda estão indefinidas. Não obstante, desde já, parece ser adequado à Teoria do Direito subsidiar, sem extremismos ou

paixões, a avaliação e a reflexão de apontamentos fundamentais relativos à natureza especial (ou não) da categoria ético-sociopolítica da Religião e à sua relação com o Estado Liberal.

II.

Reitera-se, por conseguinte, que a discussão sobre Religião e Razão Pública é tema pertinente e atual para a Filosofia Política e para a Teoria do Direito – sobretudo por ser o Direito um garante de instituições e comportamentos na vida social (vide os atuais contornos que levam a uma compreensão de “Razão Pública” e de como isto se relaciona com as convicções profundas e íntimas de cada pessoa, entendida como um cidadão livre e cuja dignidade é devida pela igual consolidação de deveres e prerrogativas na vida social). Não há dúvidas sobre o quanto a Religião interfere nos processos públicos que pensam, equilibram e concretizam os valores e políticas dos estados democráticos, sobretudo no que diz respeito às eleições, à defesa de liberdades individuais, ao reconhecimento de grupos minoritários e historicamente excluídos: em suma, não parece adequado olvidar a presença e a extensão da Religião em muito daquilo que diz respeito às bases das democracias pluralistas.

Ademais, no mesmo movimento, não parece absurdo afirmar que há um papel da Religião na e para a Razão Pública. Caso seja adequadamente exercido, tal papel, acessível para grande parte das pessoas, poderia ser um mecanismo original e criativo no que se refere ao respeito e reconhecimento à diversidade de culturas e pluralidade nas motivações de agir. Ademais, colaboraria para a concretização, no maior grau possível, do complexo quadro dos princípios, garantias e deveres públicos em uma realidade constitucional e democrática, sobretudo no que diz respeito aos ideais de igualdade, solidariedade e corresponsabilidade.

A discussão sobre o papel da Religião na Razão Pública também se dá ao redor dos elementos fundantes do Direito e da Democracia. Especificamente, os fundamentos do Direito são buscados mediante grandes valores e princípios, como a justiça, a liberdade individual, o cumprimento das normativas que vinculam a todos em uma harmonia social. Estes princípios jurídicos são, *mutatis mutandis*, também determinantes na reflexão religiosa, sobretudo como elementos que visam interpretar os acontecimentos ou estabelecer critérios morais para as diferentes ações humanas. Os mesmos valores de liberdade, igualdade, acrescidos da ideia de dignidade, responsabilidade e participação também estão presentes, dentre outras ideias, nos fundamentos da Democracia e são compartilhados pelas ideias religiosas.

Um breve relato pode ilustrar tais posicionamentos. A política e ativista de direitos humanos, líder do movimento democrático na Bielorrússia, Svetlana Tsikhanouskaya, em discurso na Assembleia Geral da Conferência das Igrejas Europeias (Tallinn, em 15 de junho

de 2023)¹, apontou para a influência da Religião nos movimentos de resistências às represálias do governo de seu país. Também apontou a centralidade da Religião e das manifestações pacíficas no processo de resistência dos bielorrussos. Tsikhanouskaya destaca que é justamente pelas “armas” da paz, da fraternidade e, para muitos, da oração e da fé, que os bielorrussos corajosamente afrontam as ameaças aos direitos fundamentais².

Com efeito, não é sem razão que os poderes autoritários visam restringir, manipular ou retirar os direitos de crença e consciência dentre suas primeiras atividades. Pois a Religião, mediante seus princípios de não matar, não dar falso testemunho, de amor e fraternidade, desempenha um papel significativo na promoção da paz e na manutenção da esperança sob a tirania. Conclui Tsikhanouskaya: as pessoas religiosas e crentes “cuja força moral é fortalecida pela sua crença, são extremamente perigosas para as ditaduras e extremamente necessárias nas democracias” (Tsikhanouskaya, 2023).

Nesse breve relato, é preciso destacar que os temas religiosos têm propriedade exclusiva para motivar pessoas na luta por direitos e para uma sociedade melhor. De fato, pode-se entender, nos exemplos de Tsikhanouskaya, que a busca por direitos e enfrentamento de atitudes de tirania foi essencialmente motivada no cotejamento da realidade social com os valores e conceitos religiosos, a fim de alcançar o que se espera de um Estado que respeite direitos e garantias de seus membros e suas instituições. Ademais, os temas religiosos foram usados como meio eficaz, talvez, únicos, para isso, sem ferir em algum momento a questão pública ou ultrapassar qualquer limite imposto à Religião em nome da autonomia do Estado.

Esse é um ponto que este trabalho quer enfatizar: há uma exclusividade nos termos religiosos – termos estritamente religiosos e inteligíveis apenas dentro do contexto da Religião – que não precisam de processos de tradução ou adaptação à Razão Pública e que, mesmo assim, não oferecem risco algum aos desdobramentos de tal razão em contextos democráticos. Pelo contrário, tais termos – especialmente os que levam a ações pautadas por valores como sintetizados na “Regra de Ouro”, a observância de preceitos éticos à luz da fé em Deus e suficientemente justificada por essa fé (como a preservação da vida, o reconhecimento da dignidade humana e do cosmos, a justiça e a paz), e a busca de se conformar a um universo que parece ordenado e querido por um Ser Divino etc., – em muitas ocasiões, preservam. fortalecem

¹ Originalmente, a *Conference of European Churches* (CEC), com sede em Bruxelas, é uma organização ecumênica que, sob bases teológicas, reúne mais de 100 igrejas cristãs do continente europeu para promoção conjunta de atividades das mais diversas espécies, especialmente com finalidades de alcance da paz e da justiça social. Maiores informações se encontram em <https://ceceurope.org/>.

² Datacam-se a marcha das mulheres vestidas de branco e a atuação de Vitold Ashurak, detido com um rosário nas mãos e provavelmente morto no cárcere em 21 de maio de 2021, data que passou a marcar o “Dia Internacional de Solidariedade com os presos políticos bielorrussos”, segundo expressou Tsikhanouskaya.

e tornam acessíveis e exequíveis os núcleos dos Estados de Direito, mormente na concretização de direitos individuais. Pois tais termos religiosos estão no fundamento dos citados núcleos e têm, na sua própria expressão, uma atratividade ímpar, nem sempre encontrada nos discursos públicos professados por vias eminentemente seculares.

Reconhece-se, aqui, a centralidade, ou melhor, a exclusividade da Religião para que, atuando (e sendo interpretados) em seus pressupostos religiosos nas escolhas de tantas pessoas, leve-as a praticar atitudes e cultivar valores que, direta e essencialmente, corroborarão com a edificação de uma sociedade justa e, em muitas ocasiões, democráticas. São termos racionalmente inteligíveis: mesmo sendo religiosos, têm a condição de alcançar até mesmo os não-religiosos, já que tratam de vida, de justiça, de promoção do humano e da natureza etc. São conceitos que não são oferecidos, sem alguma perda semântica, por discursos de linha secular, mesmo que, nesta, semelhantes terminologias sejam encontradas, embora sem o peso e poder de vinculação que os termos religiosos possuem por e em si mesmos.

III.

Como já expressei, a relação “Religião-Razão Pública” é uma das mais clássicas dentro dos estudos sobre o Estado, Teoria Política e Teoria do Direito, e que mantém uma relevante atualidade, no Brasil, inclusive em que muitas pesquisas nacionais procuram entender como é possível tal relação. Alguns insistem no ponto de vista da laicidade do Estado, ou dos aspectos sociológicos de tal relação (Burity, 2008; Giumbelli, 2008; Montero, 2015). Há, ainda, aqueles que reiteram a clássica postura de incompatibilidade entre as duas esferas (Belli, 2023). Por fim, (e de certo modo, este trabalho se alinha também nesse segmento), há autores (Araújo, 2011; Coitinho, 2014; Lima, 2020); que reforçam, repensam e dialogam com a “concepção padrão” do tema “Religião e Razão Pública”, ou seja, com a pertinente teoria construída por John Rawls, especialmente nas linhas que escreveu sobre a Religião e/na Razão Pública, em sua monumental obra *O Liberalismo Político*. Sinteticamente:

Todo o esforço de Rawls em seu *O Liberalismo Político*, no que diz respeito ao papel da Religião na deliberação e na Razão Pública, consiste, em primeiro lugar, em reconhecer o desafio político das democracias liberais e pluralistas em face das crescentes demandas por participação e reconhecimento da Religião na esfera político-pública, e, em segundo lugar, em não negligenciar o papel do cidadão religioso como membro desta sociedade pluralista e como um cidadão autônomo e com uma voz a ser escutada por todos de maneira igual (Reich, 2018, p. 180).

De fato, está na base de todas as contribuições feitas nos últimos anos, por força de sua atualidade permanente e de ter oferecido uma dimensão para além do exclusivismo liberal ou do inclusivismo utópico o que Rawls escreveu sobre a Religião e, especificamente, sobre

Religião e/na Razão Pública. Com efeito, pode-se reafirmar que a Religião ocupa um considerável espaço no pensamento rawlsiano sobre a justiça nas sociedades democráticas atuais, sendo o exemplo mais citado nas hipóteses que defendem a possibilidade (e necessidade) de uma “visão inclusiva de Razão Pública” (Araújo, 2012; Bailey, Gentile, 2015; Freeman, 2007).

Para Rawls, a Razão Pública tem a ver com uma maneira de uma sociedade pública se compreender e, ao mesmo tempo, por meio de seus agentes (cidadãos e instituições), articular estrategicamente seus principais propósitos e ações. Segundo, há a Razão Pública e razões não-públicas, nas quais a Religião se destaca (por sustentar teses defendidas tanto em instituições eclesiásticas ou formulações filosóficas marcadas pelo viés religioso) e que, em conjunto, formam a “cultura de fundo da sociedade civil” ou “cultura política não-pública”. Sendo, por fim, uma característica de um povo democrático, a razão de seus cidadãos que compartilham o status de igual cidadania”, a Razão Pública é, sobretudo, o meio pelo qual se estabelece e regulamenta que tipo de razões os cidadãos livres e iguais devem apresentar a todos os demais no que se refere às questões políticas fundamentais.

Por sua vez, nos termos de Rawls, a Religião é uma doutrina abrangente e postularia uma visão hierárquica e exclusivista da verdade. Por sua natureza, não pertence à Razão Pública, uma vez que pouco colaboraria para uma concepção política de justiça – escopo do Liberalismo Político – na qual o pluralismo razoável é elemento absolutamente necessário. Entretanto, Rawls reconhece que doutrinas razoáveis podem ser introduzidas na Razão Pública, desde que razões públicas, fornecidas por uma concepção política razoável, mostrem-se suficientes para sustentar uma concepção baseada em alguma doutrina abrangente. Ou seja, doutrinas abrangentes são admitidas na Razão Pública desde que haja “um motivo para acreditar que recorrer a uma fundamentação dessas conclusões nas doutrinas abrangentes dos cidadãos, contribuiria para tornar a sociedade mais justa” (Rawls, [2005]/2011, p. LVII).

Essa perspectiva foi desenvolvida posteriormente quando Rawls passou a estabelecer uma condição, uma cláusula para admitir na Razão Pública as razões que têm seus fundamentos em doutrinas abrangentes razoáveis: elas devem ser traduzidas em termos suficientemente objetivos e admissíveis por todos os sujeitos e instituições que compõem uma sociedade democrática. Esse é o modo que Rawls tenta responder a um dos questionamentos mais importantes de todo Liberalismo Político, a saber: demonstrar se seria possível a quem professa doutrinas religiosas acatar, ao mesmo tempo, uma concepção política razoável de um regime democrático constitucional (Rawls, [2005]/2011, p. XLI; 544).

Evidentemente, Rawls, entende a força que os valores e os princípios religiosos têm sobre as pessoas (eles estão entre os denominados “fardos do julgamento”) e que estes, ainda que possam, não necessariamente levariam-nas a causas ou práticas contrárias ao estado constitucional democrático. Importa, em verdade, que argumentos religiosos (ou o papel da Religião na Razão Pública) devem realizar não uma concepção abrangente ou exclusivista de justiça, mas uma “concepção política de justiça”, capaz de lidar com as exigências de um mundo razoavelmente plural e para consolidação de um “consenso sobreposto”.

Não obstante toda elaboração de Rawls, ainda permanece o problema de determinar o papel das religiões e de que forma ele pode e deve ser realizado na Razão Pública, sem que isso incorra em perigos para conquistas indubitáveis da modernidade, como a do Estado secular, a neutralidade do Estado em assuntos religiosos, a liberdade religiosa, de crença e de não-crença. O que este trabalho procura oferecer é justamente uma resposta complementar, ou uma abordagem para além do “inclusivismo moderado que Rawls estabeleceu. Este é o escopo da Seção 4, na qual se procura demonstrar como a determinação do espaço na discussão pública de valores e princípios fundamentados no fenômeno religioso é um dos grandes desafios a serem enfrentados pelas democracias contemporâneas. Na mesma Seção, desenvolve-se a ideia de que os termos religiosos não precisam realizar qualquer processo de tradução como exigido pela *provisão* rawlsiana e que não se resultaria prejudicado nenhum princípio democrático venha pela argumentação exclusivamente religiosa e admissão de seus pressupostos na Razão Pública.

Por isso, recorda-se o ponto essencial dessa pesquisa que é defender o devido papel da Religião na Razão Pública, desde que ela seja capaz de, em determinadas circunstâncias, prover uma argumentação racional única, estritamente religiosa, e que a moral não poderia oferecer. Nestas questões, o aspecto religioso é, contrariamente ao que muito se apregoa, de fundamental importância, de modo que, sem ele, correr-se-ia o risco de não se chegar a alguma conclusão nos embates jurídicos e políticos que estão na fronteira com a ética e com a própria Religião. Ademais, nestas questões também se encerram os problemas vitais de uma sociedade democrática, a saber, o pluralismo e a tolerância. Com efeito, esses temas não perdem, ao contrário, enriquecem-se em sua complexidade e importância quando se submetem a acordos e tratativas as mais diversas, dando voz a uma grande quantidade de sujeitos e concepções, admitidas em espaço de tolerância e de recíproco reconhecimento. Obviamente, aqui inclui-se o universo da Religião.

Ainda na Seção 4, é apresentado um argumento sobre três bases teóricas que movimentam, concomitantemente, aspectos morais, epistemológicos e motivacionais. Para tanto, à discussão, são elencados – para fazer um trabalho de analogia e cotejamento – os

princípios que caracterizam a apologética pressuposicional, que reconhece certa exclusividade aos termos religiosos e os tornando intraduzíveis, sob pena de perder seu verdadeiro significado e abrangência. Por isso, como expresso acima, há uma impossibilidade de traduzir todos os textos religiosos para uma linguagem objetiva secular, como queria Rawls: os termos possuem pressupostos religiosos e somente por eles têm a sua plena inteligibilidade.

Mais: essa impossibilidade não é condição suficiente para alijar da razão pública aquilo que está na órbita da Religião. De fato, uma noção exclusivamente religiosa, como a noção de “*Imago Dei*”, cujas pressuposições encontram-se apenas na Religião, não está apenas na gênese dos direitos humanos, bases de tantos estados democráticos, como é via acessível, segura e reconhecida, por religiosos ou não-religiosos, para esclarecimento e concretização dos mesmos direitos humanos e de outros valores. A Religião, em muito de seus conceitos, pode fazer parte da Razão Pública devidamente, uma vez que tem como escopo, embora com pressupostos exclusivos e não traduzíveis – sob pena de perderem seu apelo e poder de vinculação –, os mesmos fins de muitas razões seculares fundamentais para a democracia atual.

Por fim, um contexto como o latino-americano, por exemplo, a Religião marca profundamente a cultura e a compreensão de mundo sobretudo dos mais empobrecidos. Para muitos deles, ela é o único meio pelo qual acessam noções como justiça, direitos, garantias fundamentais. Nesse particular, mediante sua argumentação própria, a Religião subsidia a consolidação de valores e princípios que contribuem para uma ordem social mais justa.

IV.

Talvez o que esteja ocorrendo na atualidade seja, mais que um ressurgimento da Religião, um declínio da razão positivista que, em resumo, só admite como próprio ao âmbito da razão aquilo que é verificável ou falsificável empiricamente. A linguagem técnica e pautada nos critérios de observação e verificação aos moldes positivistas não parecem suficientes para o enfrentamento de questões pertinentes à consolidação de uma série de valores que estão nas bases de qualquer sociedade que se valide pelos critérios da justiça e do Direito. Nesse processo, há espaço para a reconsideração do papel da Religião na Razão Pública, sobretudo para que, criteriosamente e sem ultrapassar os limites impostos pelos princípios e valores democráticos, a Religião venha contribuir com respostas para além do mero subjetivismo ou condicionamentos histórico-positivistas nas questões fundamentais do Direito.

Ter consciência de que excessos podem ser cometidos na admissibilidade da Religião na Razão Pública é também uma tarefa devida aos teóricos do Direito: sobre tais excessos, a última Seção do trabalho. Em visão panorâmica, são abordados dois processos-chave nos quais

se observa excessos de uma intervenção enviesada e inescrupulosa da Religião na Razão Pública: a existência – inclusive em países democráticos – das denominadas “Leis de Blasfêmia” (ou antiblasfêmia), que tornam suspeitas quaisquer críticas ou reservas quanto a dogmas e práticas religiosas. Alinha-se neste conjunto a “Teologia do Domínio”, pela qual se busca ascender a cargos de liderança (política, sobretudo) pessoas próximas ou praticantes de fundamentalismo religioso, a fim de submeter a vida pública a dogmas religiosos.

Mas o capítulo se encerra, efetivamente, não com um olhar sobre os riscos e desajustes possíveis do papel da Religião na razão pública das democracias atuais, mas com uma expectativa sincera que tal conjugação entre Religião e Razão Pública empreenda um movimento que consiga reconhecer as contribuições de cada esfera, pela qual tanto a Religião se abra para diferentes mentalidades, tornando-se mais reflexiva e acolhedora, quanto as perspectivas secularistas admitam que a Religião ainda tem algo a dizer, especialmente, na retomada dos valores morais (cf. Bosetti, 2005, p. 21). Em suma, que também seja aberto, pelo papel da Religião na Razão Pública, um novo capítulo para a tolerância e para definitiva consolidação da democracia.

Enfim, ao longo do texto, procurou-se demonstrar que há uma via principal para justificar o pertencimento da Religião à Razão Pública. Ele se justificaria se a Religião for capaz de, em determinadas circunstâncias, prover uma argumentação racional única, estritamente religiosa, e que a moral não poderia oferecer. Essa argumentação demonstraria que a Religião seria fundamental para a consolidação de direitos e deveres na ordem social, e, contrariando o que se pensa comumente, também seria capaz de tornar a Razão Pública mais pluralista e em condições de fomentar uma relevante prática de tolerância, ainda que exista ocorrência de certa tensão e conflito.

Para alcançar esse resultado, elegeu-se um caminho metodológico que implica pensar teoreticamente o problema apresentado. Metodologicamente, essa pesquisa é feita em abordagem bibliográfica, com revisão e aprofundamento dogmático (Galuppo, 2006, p. 35), resultando em um texto de viés mais teórico, cujos fins acentuam os aspectos conceituais, ideológicos e doutrinários de determinado tema (cf. Gustin; Dias, 2006, p. 22).

Como sabido, a revisão bibliográfica fundamenta-se na análise da literatura já publicada, com escopo de oferecer resposta sistemática e argumentativa a um problema (hipótese). Esse foi um dos grandes desafios desse trabalho: a publicação de textos nacionais afins ao tema, ou, ao menos, no que trata sobre Religião e Razão Pública tem, em sua maior parte, um forte apelo para questões especificamente antropológicas ou sociológicas, no âmbito das ciências da Religião. Destacam-se dois autores que, mesmo tendo suas orientações primitivas no âmbito

dessas ciências, conseguem fazer análises e conjunturas em diálogo com outros ramos do saber, o Direito, inclusive: Giumbelli e Burity, muito referenciados ao longo dos parágrafos em que a preocupação maior se centrava na definição do conceito de Religião (objeto da Seção 2).

As demais referências são estrangeiras, uma vez que a temática é muito mais debatida nos países de tradição da *Common Law*. Autores de língua inglesa, quase todos pertencentes ao grande universo do liberalismo, foram muito importantes para consolidação dos argumentos que aqui se apresentam. Nesse particular, estão os autores que, em uma visão inclusiva, tendem a admitir com menores reservas (ainda que estas existam), o papel da Religião na Razão Pública, como Weithman e Greenawalt, além de outros autores mais clássicos que debruçam seus esforços acadêmicos no tema da Religião e da Razão Pública, como Audi, Wolterstorff, Waldron e, especialmente, John Rawls e seus comentadores.

Como já expressei, são muitas as pesquisas que se debruçam sobre o tema da Religião e Razão Pública, o que leva a uma presunção de este trabalho correr o risco da repetição ou de não oferecer uma inovação, entre outros problemas. Todavia, acredita-se que o presente trabalho consegue alcançar um espaço por pensar uma metodologia diferente que venha justificar o papel da Religião na Razão Pública. Salvo engano, pensar para além de Rawls, no sentido de defender uma exclusividade e os pressupostos dos termos religiosos na Razão Pública, evidenciando a possibilidade de uma perspectiva racional e razoável, é uma tarefa que visa dar à pesquisa nacional um direcionamento para pensar uma postura inclusiva da Religião sem desrespeitar os limites inerentes à Razão Pública, tampouco enfraquecer os pressupostos religiosos que determinam com relevante poder a vida de tantas pessoas e que determinaram a formação e o desenvolvimento de uma sociedade democrática.

Por isso, importa não apenas contemplar as conclusões que estão ao fim do trabalho como um todo, mas também as breves conclusões que encerram cada Seção, distintamente. O conjunto de reflexões e encaminhamentos, bem como de críticas e de perplexidades que nas conclusões de cada Seção se encontra, deverão provocar outros pontos de partida de crítica, de reanálise e de superação do que aqui se expôs, o que só demonstra não só a pertinência do tema aqui em debate, como a ampliação da natureza e dos fins de uma teoria jurídica para os dias atuais.

2 PROBLEMAS CONCEPTUAIS. RELAÇÃO RELIGIÃO E DIREITO

Este capítulo apresenta os conceitos fundamentais que presentes no processo redacional e, conseqüentemente, na atividade interpretativa desse trabalho. Especificamente, este capítulo procura identificar o conceito de Religião, sua possível relação com o Direito (Teoria do Direito) e as interpelações que tal relação provoca a ponto de se tornar um objeto de estudo pertinente para a própria Teoria do Direito como um todo e para as teorias da justiça em particular.

Propõe debater, também, sobre a possibilidade de uma definição de Religião e de seu uso no Direito: haveria um sentido específico para a Religião nas considerações jurídicas ou o legislador tem em mente apenas a prática religiosa concreta e particularizada? De outro modo: a Religião teria, em muitas circunstâncias legais, um tratamento diferenciado e que pode levar a crer na existência de um estatuto especial? Presume-se que um mínimo conceitual daria maior objetividade e segurança a tudo que envolve a relação Direito-Religião, sobretudo para que não se entenda por Religião apenas as práticas tradicionais e majoritárias. Não se trata, portanto, de prescrever uma definição categórica, mas pensar meios que elucidem o entendimento de Religião nas relações jurídicas, principalmente quando exigir a resolução de algum conflito.

Como será visto, o conceito Religião é amplamente polissêmico: dificilmente, chega-se a uma definição pacífica, sem choques entre intelectuais que estudam mais a fundo o fenômeno religioso ou entre escolas de pensamento das mais diversas áreas do conhecimento. A complexidade do conceito exige, portanto, a conjugação de várias perspectivas do saber. Com efeito, a Religião e todos os fenômenos socioculturais a ela afins são desenvolvidos com tal complexidade que seria inviável abarcar todas as análises e concepções em uma única ciência exaustivamente. Assim, a Religião é objeto de estudo de vários ramos das Ciências Humanas e Sociais, destacando-se, dentre tantas, a Filosofia, a Teologia, a Sociologia e o Direito (Crawford, 2005, p. 14; Rowe, 2011).

O problema central, contudo, seria estabelecer, de modo propedêutico, uma correlação entre Direito e Religião. Essas noções de base subsidiarão o que for debatido sobre o papel da Religião e da tolerância religiosa na Razão Pública dos estados democráticos contemporâneos. Para tanto, inicialmente, são apresentadas razões etimológicas do conceito Religião e as supracitadas áreas de conhecimento que a tomam como objeto de análise e estudo. Em seguida, apresenta-se uma argumentação que visa elucidar razões e fins para uma relação Direito-Religião e sua importância no estudo de uma Teoria do Direito e da Justiça. Por fim, são apresentadas de modo prévio as primeiras linhas que levam em conta a Religião na Razão

Pública, objeto do próximo Capítulo. Ademais, a primeira parte do capítulo procura resgatar o ambiente específico de uma pesquisa em torno da teoria do Direito, focando atenção no conceito de Democracia.

Quanto a essa abordagem, este capítulo busca inaugurar a discussão sobre Democracia-Religião. Como já abordado, são lançados os alicerces para repensar o papel da Religião na Razão Pública. Com efeito, após um período denominado de “Era da morte de Deus”, o ressurgimento da Religião no âmbito das democracias contemporâneas se efetivou, sobretudo, com a crescente influência religiosa na legislação e na elaboração de políticas, tornando-a, por isso, uma área de investigação necessária para a Teoria Jurídica e a Filosofia Política, especialmente.

O redespertar do religioso na Razão Pública leva a rever os espaços e atribuições dados aos atores religiosos (pessoas e grupos que vinculam seus compromissos com a justiça e o direito, a democracia e os valores republicanos a partir e por causa de suas convicções religiosas). Sem prescindir de todos os riscos presumíveis, a relação Democracia e Religião na Razão Pública precisa ser discutida com rigor e muita atenção, evitando os alardes e ponderações simplistas que geralmente ocorrem nesse debate (Evans, *in*: Cane, Evans, Robinson, 2008). A cada dia, atores religiosos estão em posição de influenciar abertamente a formação e implementação (ou o contrário disso) da democracia e de seus grandes valores, o pluralismo e a tolerância (Topidi, 2021, p. 38). É dever de uma Teoria Jurídica contemporânea levar a sério todas as implicações dessa realidade.

2.1 Um ressurgimento do religioso no mundo contemporâneo

Como alegado desde a Introdução, parece haver nos últimos anos um grande ressurgimento da Religião, não só do ponto de vista pessoal, mas, sobretudo, do ponto de vista da Razão Pública. A Religião está de volta à agenda pública de deliberação e decisão, mesmo após um substancial veredicto e efetivas práticas que asseguravam sua exclusão e que marcaram a Teoria do Direito e a Filosofia Política desde a Modernidade. Em diversos planos da existência humana, com implicações pertinentes ao âmbito da Razão Pública e das deliberações que dela provêm para a vida social, o papel da Religião voltou a se destacar após um tempo de alijamento ou de completa exclusão.

Com efeito, no pós-Segunda Guerra, um forte processo de secularização parecia, definitivamente, excluir a Religião da Razão Pública e, mais gravemente, parecia apostar no eventual desaparecimento da Religião. Ela ficaria restrita ao campo do privado e do pessoal,

nas relações de fé e crença que nem sempre exigem maior refinamento intelectual ou agendas político-públicas como objeto. Na segunda metade do século XX, portanto, um processo de privatização do religioso parecia ocorrer: a Religião teria, assim, um reduzido, senão nulo, papel nos debates públicos.

Inaugurou-se o que passou a se chamar de “a era da morte de Deus”. Essa expressão, originalmente nietzschiana, está implícita sob a pena de Dietrich Bonhoeffer que, ao testemunhar a ascensão da barbárie nazista, concluiu que o tempo da Religião havia passado: o mundo parecia marchar rumo a uma época sem Religião (Bonhoeffer, 1968, p. 130-131). Decerto, o mundo pós-guerra assumiu como postura fundamental a secularização ou secularismo, a saber, o afastamento da Religião e de seus pressupostos das instâncias públicas. Aplicou, convictamente, a tese liberal de que assuntos e convicções religiosas só diziam respeito à esfera privada: a ciência e seus processos de verificação empírica, os desenvolvimentos socioeconômicos, as estruturas de poder mediados pela técnica; por fim, todo o absurdo vivido e testemunhado com os horrores da guerra, tornaram a Religião não só obsoleta, mas desnecessária e, não raro, algo a se combater ou a evitar.

Entretanto, o processo de secularização foi abalado com um retorno significativo da Religião já nos anos 1970 e 1980, com implicações cada vez mais fortes até o fim do milênio, e que resultaram em uma ressignificação de conceitos e práticas nos quais a Religião estava no centro. A relevância da Religião, depois do longo período de marginalização, ocorreu no plano das relações sociais, com destaque na efetivação de direitos civis e fundamentais, na luta contra preconceitos e iniciativas em prol da igual dignidade entre as pessoas. Obviamente, o que antes parecia fadado ao privativo, passou a ter influência no campo da política, da moral e, por conseguinte, do Direito.

Como Joanildo Burity (2001, p. 28), denomina, uma nova lógica de “deslocamento de fronteiras e de ressignificação de práticas” reconfigurou a visão de indivíduos e de grupos sociais acerca da Religião. Nesse contexto, não foram poucos os sujeitos e os coletivos que exigiram, com maior precisão, que suas considerações acerca da vida, dos valores e das decisões públicas pudessem ocorrer levando em conta, de modo sério e participativo, os critérios da visão religiosa que compartilhavam e professavam. A “era da morte de Deus” parecia superada por um “ressurgimento do religioso e do sagrado”.

Tal ressurgimento do religioso no âmbito das sociedades contemporâneas, sobretudo nas democracias constitucionais, deveria implicar, por conseguinte, uma nova etapa para a Teoria do Direito e para a Filosofia Política, a fim de considerar o fenômeno religioso na Razão Pública tanto por meio dos pontos positivos quanto dos limites e riscos que tal realidade pode

ocasionar. Em outros termos, a simples negativa ou uma postura de objeção à Religião na Razão Pública não são suficientes e tampouco próximas à realidade. As teorias jusfilosóficas precisariam, de certo modo, oferecer um instrumental para pensar, séria e muito cuidadosamente, sobre o papel e influência da Religião no Estado e na consolidação da Democracia e seus valores. Sobre isso, algumas considerações necessárias.

Nos últimos anos, a reflexão teórica sobre Democracia está a ampliar as noções fundamentais encontradas em uma Teoria do Estado ou nos clássicos da Filosofia Política. Com efeito, elas estão levando em conta as renovadas formas de democracia empreendidas por um fenômeno de globalização contínuo e extremamente interativo – independente de distâncias geográficas ou culturais – instrumentalizada pelas Redes Sociais e outros meios de comunicação quase instantânea (Castells; Cardoso, 2005, p. 18). O antigo conceito de democracia como consistindo em um povo reunido tomando decisões, deu lugar à ideia de uma participação, direta ou representativa, nos processos de deliberação pública (Held, 2006).

Por conseguinte, não obstante seu caráter procedimental, já que se preocupa muito mais com o “como” decidir, deve-se entender a democracia, hoje, mais que um instrumental, um método de decisão: na verdade, ela é considerada como garante do Estado de Direito, uma realidade em constante construção e que exige cidadania e emancipação. O princípio da maioria e uma verdadeira e permanente pluriparticipação (e que não se esgota na escolha por meio do voto), não devem ser vistos como duas realidades incompatíveis. Ademais, o “fato do pluralismo”, de agentes e de ideias, proporcionaram um maior refinamento da compreensão de democracia, sobretudo naquilo que corresponde à defesa das liberdades e garantias fundamentais dos indivíduos e ao exercício da tolerância, interpessoal e interinstitucional (Dahl, 2012, IV parte; Kaufmann; Hassemer, 2014, p. 440ss).

A democracia é um conceito que possui raízes desde a Grécia Antiga, passando por Roma e pela teorização da Modernidade. Desde então, tem sido uma das respostas políticas mais adequadas às exigências que o mundo moderno estabeleceu, sobretudo aquela de constituir uma sociedade pluralista enquanto pluralista e sem perder sua identidade coletiva (Galuppo, 2021). Com efeito, de tantas formas pelas quais as coletividades podem organizar conflitos e tomar decisões políticas, a democracia se destaca especialmente pelo fato de presumir o pluralismo como um dos seus maiores valores, ao lado da liberdade e igual dignidade de seus membros constituintes.

O pluralismo pode ser entendido, ao menos, por dois grandes eixos: o primeiro, seria compreender o pluralismo, ou melhor, especificar o alcance desse conceito quando é um processo que se relaciona com as questões religiosas, com a existência do próprio fenômeno

religioso, sobretudo em face do secularismo sistemático proveniente no pós Segunda Guerra. Este modo será mais desenvolvido no decorrer do capítulo. Por ora, é suficiente admitir que essa acepção de pluralismo tem elos com a relativização da influência de um agir ou poder religioso: como sintetiza Berger, o pluralismo é um método para discutir, adequadamente, o fenômeno da secularização; ao mesmo tempo, ele “enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas” (Berger, 2017, p. 52)

Um segundo modo de compreensão do pluralismo considera a realidade como algo que, se seriamente percebida e vivida, levaria cada pessoa a assegurar para si e ante outrem que maneiras díspares de viver e pensar são possíveis, diversamente de um tipo de compreensão que se reserva a aceitar apenas uma escolha como a única possível. É uma acepção mais ampla, refere-se à ideia de que não há apenas um único modo de conceber ou apenas um único projeto para se alcançar a vida boa em sociedades modernas.

Conforme Galuppo (2021), o pluralismo pressupõe um “espaço para realização dos vários planos antinômicos de ação e projetos de vida divergentes na própria sociedade”. Nessa linha, “o pluralismo é parte integrante da democracia” (Kaufmann; Hassemer, 2014, p. 444), embora sua influência também venha a se estender a toda a realidade, sobretudo pela afirmação da liberdade individual. Essa primeira compreensão é inferida sem muito esforço por todos, atualmente: que é constituinte da democracia (mesmo que enquanto um exercício contínuo) o reconhecimento dos muitos projetos que coexistem em sociedades democráticas. Aliás, na própria natureza do termo democracia desde a Grécia – com menor número de grupos e instituições – já é plausível um mínimo pluralismo como integrante da democracia, tendo como seus corolários o princípio da maioria e o da legalidade.

Pluralismo e Democracia, portanto, se implicam quase que mutuamente. Em vista da participação de todos os possíveis agentes e grupos nas deliberações democráticas, o pluralismo caracteriza a Democracia como um espaço em que diversas – preferencialmente, racionais – possibilidades de soluções diferentes para um mesmo questionamento ou problema são admissíveis. Por sua vez, a Democracia tem, pelo pluralismo, um meio de efetivar suas grandes constituintes, destacando a igualdade de todos e a ampla participação que lhes cabe nos processos de deliberação.

Em feliz formulação, Robert Dahl entende que o essencial de qualquer democracia está tanto na igualdade moral de todos os indivíduos quanto na capacitação gradativa que eles alcançam no conhecimento de direitos e deveres e na participação de processos deliberativos que equilibram tanto seus interesses privados quanto os bens coletivos. Conforme o autor, portanto, em uma democracia, sobretudo sob um princípio forte de Igualdade, todos os

membros se veem como “adequadamente qualificados para participar em pé de igualdade com os outros no processo de governar a associação” (Dahl, 2012, p. 47).

De todo modo, toda vez que nos debruçamos sobre a Democracia, a abordagem metodológica precisa revisitar, em atualização permanente, quais os valores mais importantes e mais pertinentes para a efetivação de políticas e instituições democráticas. Warren aponta sobre a necessidade de identificar os meios pelos quais os valores democráticos dependem ou se entrelaçam com os interesses do Estado. Mas as considerações acerca da Democracia, especialmente levando em conta as peculiaridades do tempo atual, precisam determinar como que suas instituições e participantes enfatizarão a difícil convivência de valores e ideais divergentes, impedindo aquilo que venha exceder as limitações inerentes a cada um e a garantia dos direitos fundamentais, com destaque ao exercício das liberdades individuais.

Os estados democráticos deveriam resguardar (tanto para fomento, quanto para proteger) todas as relações sociais com a devida igualdade garantida constitucionalmente. Sem essa perspectiva, sujeitos e instituições não se desenvolverão – individual e reciprocamente - de forma autônoma em relação ao estado, tampouco de forma tolerante. Reitera-se, assim, que, para uma democracia, as instituições e sujeitos a ela ligados precisam desenvolver os seus próprios bens distintivos e plurais com tolerância e respeito, a partir de um diálogo frutuoso entre os valores constitutivos e as novas visões de mundo e concepções de bem. Em suma, seria essencial para um verdadeiro Estado Democrático permitir, tolerar, reconhecer uma crescente e renovável variedade de bens, associando suas políticas e princípios jurídico-políticos para o fomento da liberdade, da igualdade e do pluralismo e da tolerância.

Ao lado do pluralismo, visto acima, a coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes está no núcleo do conceito de democracia [e, por essa via, da tolerância (Walzer, 1999, p. 43)]. Sob essa perspectiva, a democracia precisa estabelecer como critérios de sua identidade e valores fundamentais tanto a pluralidade e diversidade das formas de coexistência quanto a promoção do sentido da diferença e da singularidade. Ela seria, portanto, um arranjo politicamente estável e moralmente legítimo que, potencializando as mais diferentes visões de bem e de vida, impede a consolidação de qualquer política que vise a uniformização de um modo de existência considerado como único ou mais devido.

No Ocidente moderno, a democracia tem pouco mais de dois séculos e ainda precisa ser vista, como já apontado, como um processo em movimento. De fato, nenhuma concepção de Democracia a toma como algo completo, definitivo, ou como uma “coisa” no sentido da sociologia funcionalista de Émile Durkheim. Politicamente, ela sempre adapta suas “características secundárias” ou instrumentais para o enfrentamento de desafios novos impostos

pelo mundo da tecnologia, das redes sociais, ou de velhas (mas fundamentais) questões que se acercam do âmbito da ética, da moral e dos costumes mais constitutivos de sociedades e grupos étnicos. Inscrita na história, sua realização não deixa de revelar surpresas e sempre dão o que pensar.

Todavia, como bem observam Darnton e Duhamel (2001, p. 14). “existem princípios, que são mais ou menos os mesmos em todos os sistemas democráticos”, como o governo do povo pelo próprio povo (aludindo à frase atribuída a Thomas Jefferson) ou por seus representantes livremente eleitos (a Constituição Federal do Brasil assim prescreve no Parágrafo Único do art. 1º). Ademais, há a competência para o exercício legal do Poder e, por fim, os limites constitucionais que restringem o exercício do poder governamental e que se alçam, em sede de Direito Constitucional, a Direitos e Garantias Fundamentais, em suas diferentes dimensões/gerações.

Importante perceber que, nos últimos anos, o Poder Judiciário (especialmente aquilo que diz respeito ao papel dos tribunais superiores), tem exercido um grande protagonismo na consolidação dos valores democráticos em circunstâncias-limite ou em conflitos mais acirrados entre os diversos grupos sociais. O pronunciamento do Judiciário em questões como segregação racial, vilipêndio a direitos fundamentais, a garantir do exercício adequado das liberdades, entre outros, fazem parte do cotidiano das democracias contemporâneas; um contexto que traz segurança e objetividade àquilo que se prescreve como valor republicano e apto para uma Democracia, não obstante uma série de críticas e de suspeições levantadas por alguns setores, sobretudo quando veem suas demandas preteridas pelas Cortes Superiores.

Cabe destacar que as instâncias de Poder Público – especialmente o Judiciário – devem colaborar conjuntamente para a determinação de limites e obrigações jurídicas e normativas em um sistema democrático. Obviamente, isso não é feito isento de resistências, especialmente nas esferas que trafegam nas fronteiras da moral, dos costumes e, sobretudo, da Religião. A volta de questões religiosas – por exemplo – no âmbito público de discussão exige uma intervenção que saiba lidar com muitas sensibilidades, sem incorrer contra os valores fundamentais da consciência individual e sem renunciar a processos que garantam segurança e ampla participação dos mais diferentes espectros sociais.

Nesse sentido, questões relativas à laicidade do Estado, aos limites da liberdade de crença e culto e direitos fundamentais de terceiros, objeções de consciência e critérios (com vieses ético-religiosos) para determinação do início ou fim da existência, sempre estão em voga nas discussões públicas. Nos últimos anos, portanto, as instituições democráticas – sobretudo os Poderes Constituídos – passaram a oferecer a todos que se voltam a essas questões uma

intermediação que impeça, ou ao menos diminua, as reações por demais acaloradas ou estridentes. Como é foco desse trabalho, é preciso admitir que, atualmente, a Democracia precisa encontrar os meios devidos para lidar com convicções e ideias que, há pouco, não faziam parte, de modo tão influente, nas questões públicas, como as questões religiosas e seu papel sobre leis e políticas governamentais.

Portanto, a concepção de democracia não pode prescindir das inovações e desafios trazidos pelo pluralismo: suas fronteiras abarcam a diversidade cultural; as inúmeras concepções de mundo que cada indivíduo original e justamente entende como valor e programa de vida. Os diversos coletivos formados em torno de ideais ou objetivos comuns, religiosos, inclusive. A Democracia, além dos estatutos político-governamentais, teria a ver com convivência/coexistência no mais amplo grau de harmonia entre as visões divergentes de cada grupo e sujeito, desde as mais radicais e conservadoras às mais liberais e inclusivas. Incluem-se, nesse contexto, instituições e sujeitos que atuam em uma sociedade democrática e que fundamentam suas intenções e práticas na Religião. Em outros termos, cabe ressaltar que, dentre os novos agentes e instituições das democracias cada vez mais pluralistas, incluem-se aqueles que fundamentam suas pautas teóricas e planos de ação em motivos ou objetivos religiosos.

Em uma sociedade pluralista, grupos e atividades que levam em conta a Religião precisam ser considerados, sobretudo quando estes podem – com maior ou menor propriedade – intervir nos valores e fins democráticos de uma sociedade. E essa realidade parece desenvolver-se ainda mais nos últimos anos, mesmo com todo processo de secularização vivido desde a Modernidade (Casanova, 1994; Berger, 2018, p. 53). Pode-se afirmar, assim, que na “experiência da maioria dos indivíduos, a secularidade e a Religião não são mutuamente contraditórias” (Berger, 2017, p. 112)

Mas não se trata aqui, como bem observou José Casanova (1994, p. 4), de circunstâncias espirituais e que implicam apenas o âmbito privativo das relações de pessoas ou grupos, como a espiritualidade da “Nova Era”, a expansão religiosa do Islã ou a difusão do Pentecostalismo Evangélico pelos meios de comunicação e redes sociais, com destaque entre as classes mais pobres. Para ser relevante nas discussões acerca da Democracia Plural, a questão da Religião necessita influenciar significativamente os sentidos público e político na estrutura e forma de desenvolvimento da democracia. Em uma palavra, precisa estabelecer uma relação – a princípio, isenta de um juízo moral – com a “Razão Pública”, pela qual se faz imperativo reavaliar adequadamente o lugar que fora atribuído à Religião na esfera pública e seu papel junto ao mundo moderno.

Logo, assumindo que as questões religiosas também fazem parte substancial, como no contexto latino-americano – das democracias atuais, a compreensão sobre Democracia que as teorias jusfilosóficas devem apresentar critérios que avaliem, seriamente, a relação Religião-Razão Pública. Movimentos espiritualistas ou o mero reaparecimento da Religião do ponto de vista litúrgico-ritualista não fazem parte dessa empreitada. São fenômenos naturais ao processo de busca por sentido para a vida pessoal, que tem grande apelo e apoio nas esferas religiosas. O que se deve realmente fazer é admitir, para devido tratamento da Religião na Razão Pública, que pessoas e instituições operem dentro dos processos democráticos mais fundamentais, por causa e apesar do pluralismo, e como esse papel se torna relevante – sem prescindir de seus riscos – para a consolidação de valores democráticos fundamentais.

Antes de finalizar essas discussões, é necessário elucidar os conceitos-base trabalhados. Trata-se, especificamente, de saber o que se entende por Religião, o sentido etimológico desse termo e em que ele se relaciona com a abordagem jurídica contemporânea. Evidentemente, um dos contatos mais fortes do Direito em relação à Religião está atrelado ao exercício da Religião por pessoas e grupos e nas questões em torno às liberdades de consciência e de credo. Todavia, deve-se questionar as razões que tornam importante essa temática em uma Teoria do Direito atual.

Tais questões evidenciam que é insuficiente pensar que a Teoria do Direito nada ou pouco tem a dizer sobre a Religião. Mostram, de igual modo que, as interferências entre o Direito, Política e Religião não se devem apenas por contingências históricas. É fundamental admitir, que, assim como o Direito e a Política, e com o Direito e com a Política, a Religião também desempenha um acentuado papel regulador na vida humana (cf. Ferrari, 2015, p.2)³.

É importante responder essas questões sobretudo para estabelecer algumas distinções, como Religião e Fundamentalismo Religioso, por exemplo, ou a compreensão de Religião para além dos moldes dos credos majoritários, como o Cristianismo, além de determinar alguns limites no próprio exercício de pensar o papel da Religião na Razão Pública. Tais limites impedem tanto uma postura de total rejeição da Religião, declarando-a como uma consciência falsa, ideologia, superstição, que nada tem a oferecer à Razão Pública, quanto um outro extremo de pleitear um tipo de Estado puramente Religioso e perigosamente unidimensional, em nada condizente aos valores republicanos, sobretudo no que tange ao pluralismo e à tolerância.

³ No original: “For many centuries the interferences between the former and the latter have been frequent and, according to some scholars, this was due not only to historical contingencies but to the fact that law and religion play a similar regulatory role in human life and thus present structural and functional similarities”.

2.2 Em vista de um conceito de Religião

O que se entende por Religião, seu papel na Razão Pública e a importância de repensar esse tema em âmbito de uma Teoria do Direito são exigências de uma era que, reitera-se, vem superando as assertivas de muitos teóricos que apostaram na erosão e desaparecimento da Religião com o advento da Modernidade e com a consolidação de seus ideais. De igual modo, em conjunto, tais exigências formam um subsídio teórico para desenvolver uma postura que tente superar atitudes unilateralistas: por um lado, a defesa de uma total desassociação entre Religião e Razão Pública; por outro, uma integração sem os devidos limites entre uma e outra.

Destaque-se o quanto que elucidar os conceitos fundamentais e os pressupostos da relação Religião-Razão Pública está para um pensamento crítico em relação à constituição e fomento dos Estados Democráticos. Com essa metodologia, pensa-se os Estados Democráticos como sistemas de garantias de liberdades individuais e de satisfação de necessidades sociais, destacando-se, nesse contexto, tanto a liberdade de consciência quanto as práticas de tolerância e reconhecimento da igual dignidade de todos. Por fim, expressa, mediante um novo campo de estudos jurídicos, qual é o papel público que a Religião pode (ou não pode) exercer nas democracias atuais.

Em outros termos, tanto a negação radical da Religião – muitas vezes justificada pela ausência de um conceito mais preciso de Religião ou por uma excessiva referência ao processo de secularização – quanto uma aceitação sem reservas e acrítica da Religião na Razão Pública, são posturas inadequadas e deverão rever cada qual suas inflexões por um processo sério de autocrítica e contenção. Reitera-se, por isso, que entender o que é Religião, suas incursões dentro de uma Teoria Jurídica e uma nova consideração de seu papel na Razão Pública, são tarefas de primeira ordem: possibilitam, enfim, ainda que de modo incipiente, elucidar as causas que não conseguiram afrouxar os laços da Religião na Razão Pública, mesmo após a “privatização” do religioso realizada pela Modernidade, a globalização e contaminação cultural de povos e culturas tão diversos e todo processo de secularização consequente (cf. Tozzi, 2008).

Pode-se afirmar que a Religião é um fenômeno universal na história humana e permanece como uma das poucas instituições que perfazem os séculos com relevância e influência nos rumos da sociedade. Ela está presente – em diversas modalidades – em praticamente todas as sociedades historicamente conhecidas. As explicações quanto a seu êxito por permanecer exercendo um papel tão vital no seio de tantos grupos não têm, por parte da comunidade acadêmica, um consenso científico (cf. Ungureanu; Monti, 2018, p. 1). Reconhece-se, tão somente que, não obstante tantos esforços em dirimir as questões religiosas ou reduzi-

las ao âmbito privado, a Religião ainda é reconhecida como meio para criação e fomento de ordens significativas, seja na e para a vida pessoal, seja para a integração social.

Com efeito, como sintetiza Berger,

a Religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A Religião representa o ponto máximo da auto-externalização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A Religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a Religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo (Berger, 1985, p. 41).

Em outros termos, o que Berger defende é que a Religião, em sua pretensão de totalidade e de infinito (tomando emprestada uma expressão levinasiana), sempre procura legitimar as instituições humanas, dando-lhes um sentido ontológico e uma finalidade (um *télos*), superior. A Religião daria a cada pessoa e a grupos e sociedade, proporcionalmente, um tipo de ponto de vista privilegiado: toda ordem humana de relações e de atos, por mais precárias que sejam ou mais instituídas (como parentesco, propriedade, hierarquias sociais, questões de sexualidade e outras), em sua essência, manifestam uma ordem transcendente, uma “estrutura divina do cosmos”. Berger (1985, p. 46) afirma: “tudo ‘aqui em baixo’, tem o seu análogo ‘lá em cima’”, de tal modo que a Religião (toda legitimidade institucional e relacional dela proveniente) “pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada” (Berger, 1985, p. 48).

Os estudos sociológicos e antropológicos sobre Religião, bem como toda elaboração da Filosofia, parecem ter em comum essa noção: independente do contexto histórico, o fato de a Religião ser uma instituição que consegue atribuir significação para a realidade socialmente construída e na qual se vive todos os dias foi o que a tornou influente, com êxito, em muitos espaços da vida humana. A Religião permite entender os fenômenos humanos como realidades determinadas não só por circunstâncias contingentes: elas seriam pertencentes a uma instância maior, de modo que a Religião seja para grande número de pessoas, uma categoria necessária e até mesmo primária para significação de suas vidas e para a determinação de processos, instituições e princípios normativos que regem uma sociedade adequadamente.

Nessa linha, apreende-se que a

atitude religiosa supõe que o sagrado se manifesta como algo fundamental na experiência humana. A Religião vem a ser então, propriamente, a resposta existencial e espontânea do ser humano a esta manifestação (...) quem pretende entender o que é o homem não pode deixar de confrontar-se com as convicções e atitudes religiosas e antirreligiosas que se manifestam através dos tempos. O que está em jogo é nem mais nem menos do que o destino pessoal e o sentido global da existência. Trata-se, portanto, não de uma questão meramente teórica, mas de algo que toca profundamente o interesse existencial de cada um (Mac Dowell, 2011, p. 19-20).

Fora dessa perspectiva do transcendente, do sagrado, do numinoso, que, conforme Rudolf Otto, seria o denominador comum da Religião (Otto, 2007, p. 37-38), a vida humana seria incompreensível, absurda: a realidade do mal, a finitude da vida e o mistério da morte, a contingência de tantos atos, seriam muito mais fortes que persistir a favor da própria vida, pessoal ou em sociedade. Essa acepção, embora não envolvendo diretamente a noção de uma Divindade, considera um sentimento de admiração, de maravilhamento ante o transcendente, cuja razão de existir somente é possível se se considerar uma força ou um poder que o próprio numinoso tem em si mesmo.

Sem dúvida, a grande proposta da Religião é querer se apresentar como uma alternativa que ordena, significa, legitima situações marginais e contraditórias presentes em todos os níveis da existência. Ela supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, “a Religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (Berger, 1985, p. 46).

Portanto, a Religião parece satisfazer os apelos pelo sentido, pela significação da vida. Sua presença na vida humana muitas vezes se justifica pelo fato de o humano se sentir motivado por sentimentos ou percepções que estão para além de sua vida material, profissional ou até suas relações interpessoais no que nelas há de mais imediato. Uma espécie de voltar-se para um sentido de finalidade, de ordem, de satisfação em plenitude envolve o humano em muitas de suas visões de mundo e concepções de vida. Nelas, a Religião opera com grande propriedade, sobretudo para oferecer à inquietude humana certa harmonia ou paz ante as mais intrincadas questões e possibilidades surgidas no decorrer da própria existência.

Dessa forma, pode-se afirmar que um dos elementos mais marcantes do dado religioso é, justamente, permitir que o humano, na sua história pessoal e social, relacionasse tanto com a realidade secular quanto com “as coisas do alto”. É no plano espiritual mais profundo, que “o ser humano é chamado a optar sobre a orientação a ser dada a essa energia de origem divina suscitada no mais íntimo da pessoa pela sua vocação ao Absoluto” (Vaz, 2000, p. 82). E, mesmo com toda absolutização ideológica do político promovida pela Modernidade, sob pena de se perder completamente, a humanidade ainda recorre à experiência religiosa – às experiências místicas ou espirituais – para fundamentar, compreensiva e pragmaticamente, direitos e deveres, possibilidades e limites que determinam a convivência humana.

Embora seja um conceito universalmente conhecido, o significado de Religião não tem unanimidade nos autores e teorias. De fato, Religião é um termo que traz à mente acepções específicas e nem sempre concordantes para públicos e culturas diferentes. Algumas concepções valorizam muito mais o aparato litúrgico-ritual: Religião teria a ver, portanto, com

a expressão da fé em uma divindade mediante um ato de orar ou de participar de um ritual. Outros, entendem-no como ato de meditação com implicações pessoais sobre algo para além do humano; por fim, não são raros os grupos que entendem por Religião uma dimensão da moralidade, de modo que teriam a identificação de Religião com moral ou com um conjunto de práticas que levam em conta virtudes como a humildade, a paciência, a resignação ante outrem etc.

A própria etimologia do termo é disputada. Como Klaus Hock (2010, p. 18) afirmou, o “debate sobre a derivação do termo *religio* mostra que a definição do termo não é possível nos moldes de uma definição objetiva, ‘dada’, mas permanece vinculada a um contexto histórico-cultural específico”. Para esse autor, a melhor etimologia do conceito é a que vincula a Religião como o culto comprometido aos deuses, proveniente da acepção desenvolvida pelo juriconsulto Cícero (106-43 a.C.).

Sobre a origem etimológica de *religio*, Cícero acreditava derivar de *religere*, que significa “estar atento”, “diligência” e “atenção/dedicação”. O termo *religere* é praticamente um antônimo de *negligere* (“negligenciar”, “enfraquecer”, “descuidar”) e, nesse sentido, Religião teria a ver com uma atitude tanto subjetiva, quanto objetiva, de uma pessoa ou grupo que, em vista da relação com algo sagrado, cumpre-a com aplicação, senso consciente e temor ante um dever reverente e submetido a um poder superior.

Concorrentemente e, em nosso meio, mais comum de ser referenciada, alega-se que etimologia de Religião viria do verbo latino *religare*, atribuindo ao apologeta Lactânio (c. séc. II/III d.C.) tal acepção. *Religare*, basicamente, traduz a ideia de “vincular-se”, “reestabelecer uma relação”, que, no caso específico, seria com a divindade. Religião seria, portanto, a expressão da ligação entre Deus e a humanidade: mais especificamente, o vínculo da relação entre Deus e os homens é a própria Religião. Uma terceira definição, no sentido de “descansar das inquietudes”, ainda que, literalmente, a tradução seria “amarrar a coisa”, uma vez que o termo latino seria *rem ligare* (Hock, 2010, p. 18).

Por fim, Hartmut Rosa também estabelece a Religião como uma “ressonância profunda”. Ressonância é como “um modo relacional no qual o sujeito e o mundo colocam-se numa relação responsiva” (Rosa, 2019a, p. XXXI). Particularmente na Religião, tal ressonância se dá pelos ritos e práticas, canções e histórias, arte e arquitetura, que são, essencialmente práticas responsivas, que demandam uma resposta. Assim como expressaram Willian James e

Schleiermacher no campo teórico, Martin Buber e Paul Gerhardt⁴ no campo da espiritualidade e liturgia, dentre outros pensadores e teólogos, é da essência da Religião apresentar-se como via autorizada para satisfazer (mesmo que teoricamente) a necessidade existencial humana de resposta. Por isso, afirma Rosa, não obstante todas as ressalvas e suspeitas, traduz-se Religião como “ligação” ou “vínculo”.

Por fim, em seu “Vocabulário técnico-crítico”, Lalande acredita ser pouco provável a acepção de *religio* – atribuída a Cícero – no sentido de reler, rever com cuidado. Embora o conceito *religio* seja relativo ao verbo *relegere*, Lalande aponta que seria mais provável interpretar *religio* como reiteração de uma prática, renovando um percurso ou uma escolha, ou no sentido de reunir, aproximar (estando, aí, o sentido mais exto enquanto antônimo de *negligo*, *negligere*).

De qualquer modo, independente da família etimológica escolhida, é possível destacar alguns pontos comuns do conceito Religião e que identificam uma acepção mais completa deste termo. Desse modo, pode-se afirmar que a Religião tem a ver com um sério compromisso pessoal e/ou grupal com uma realidade transcendente e sagrada, mediante o instrumental de uma fé razoável, que se desdobra e se manifesta por meio de dogmas, cultos ou atitudes comportamentais que vinculam e expressam a pertença a esse “sagrado”. Esquemáticamente, pode-se admitir para um conceito de Religião:

- a) a consciência/convicção pessoal (expansível a uma consciência coletiva pela identidade e comunhão de ideias) de acreditar na existência de uma realidade transcendente e sagrada, com a qual é possível se relacionar;
- b) a expressão, seja por meio de atitudes interrelacionais ou morais, seja por meio de uma liturgia cultural, de um compromisso assumido junto à realidade do sagrado e do transcendente;
- c) um sistema minimamente acessível à razoabilidade humana de crença e de práticas, que determina um comportamento significativo com e por meio do sagrado, manifesto pelos seguidores;

⁴ Esses autores são citados por Rosa pela forma que entendem a Religião como uma “relação transformadora”. Com efeito, Rosa destaca que William James, ao escrever sobre a variedade da experiência religiosa, conceituou Religião como uma “reação total do homem à vida”. Por sua vez, Schleiermacher reconheceu como objetos da Religião “o universo e a relação da humanidade com ele”, O filósofo judeu Martin Buber, sobretudo em seu livro “*I and You*” define o ser humano – mais precisamente o humano religioso ou enquanto criado por Deus – mediante um “Princípio Dialógico”. Por fim, Rosa cita um dos mais criativos compositores luteranos (de músicas e preces): Paul Gerhardt. As composições religiosas de Gerhardt enfatizam que, mediante ritos e liturgias religiosas, qualquer pessoa pode estabelecer uma relação diferente e transformadora com o mundo.

- d) a realização de uma relação do homem com uma realidade tida como verdadeira e suprema, seja ela compreendida da maneira que for e por meios os mais diversos, embora sejam direcionados ao alcance de uma concepção de bem ou de boa-vida, subjetiva ou social;
- e) conjugação, como expressa Hans Küng (1986, p. 8), de elementos de uma tradição e presume a existência de um grupo, de uma comunidade para partilha e vivência de ideais comuns. Essa comunidade é “sinal” (*thyphós*) de uma realidade transcendente, cujo fim pode ser identificado como um autoconhecimento, salvação, iluminação, etc.

Ainda em torno da etimologia e de um sentido mais específico do termo Religião, cabem mais duas reflexões. A primeira seria a relação entre Religião e Cultura. A Religião está sempre em proximidade com a experiência viva da religiosidade por parte de pessoas e grupos dentro de um sistema cultural. A Religião está implicada na cultura, bem como a cultura tem a Religião como uma de suas mais expressivas manifestações.

Ora, cultura seria tudo aquilo por meio do qual a humanidade, em determinado contexto temporal e espacial, afina e desenvolve as múltiplas capacidades de sua vida, de suas experiências com o mundo natural e as relações deste com sua própria corporeidade. Segundo Fernando Carmo, a cultura respeita toda a vida social, uma vez que “abarca os seus sistemas de ideação, de representação e de expressão, os seus sistemas éticos e os referenciais da acção”. De igual modo, “é pela cultura que a vida reconhece o seu próprio destino e se abrem horizontes de possibilidades e novos caminhos que poderá trilhar” [Carmo, (1993), 2023, p. 33].

Em outros termos, se consideramos cultura como toda intervenção que o humano faz no mundo natural, transformando e ressignificando esse mundo de acordo com suas necessidades, a Religião sempre se apresentará como um mecanismo que efetua tal transformação. Na correlação Religião-cultura, indivíduos e grupos podem se descobrir em suas atividades e dar a eles um sentido e finalidade que tornarão cada qual capaz de participar e interagir em projetos coletivos e de maior alçada e impacto.

O fenômeno religioso também é contextual. Portanto, significa que uma grande soma de fatores sociais o provoca, alimenta-o, dão-lhe inteligibilidade. A Religião depende, pois, da situação sociocultural, com tantos conflitos internos e com a busca de autocompreensão e autonomia realizada pelos agentes que a compõem. Não é sem razão que, em muitos estudos sociológicos, a Religião é considerada um elemento essencial da cultura, em muitos casos, até mesmo seu centro determinante. Assim como a Religião, a cultura também tem a ver com

conhecimento, com significações, com valores e, de certo modo, ela “inclui ultrapassar o visível o fenômeno, para achar as verdadeiras razões, estando, em seu núcleo, “a abertura para o divino” (Ratzinger, 2016, p. 60).

Ou seja,

A estrutura de cada sociedade, então, limita e orienta as possibilidades de atuação de uma Religião em seu interior. Assim, quando dizemos que nenhuma Religião opera no vácuo, mas é sempre uma realidade socialmente situada, queremos dizer que a ação de qualquer Religião está limitada e orientada por seu contexto social (independentemente, repito, das intenções e desejos dos agentes de tal Religião (...)) toda Religião, em cada caso concreto, existe e opera em uma sociedade concreta e determinada (Maduro, 1981, p. 73).

Assim, a Religião, ao se estabelecer em uma sociedade determinada, relaciona-se nos sistemas de cultura mais importantes e que determinam a base desse mesmo corpo social. Reitera, portanto, uma imbricação especial, relevante entre prática e teoria, entre ação política e valores fundantes. Embora existam campos determinados e esferas especializadas, a compreensão do fenômeno religioso e, por ele, da sociedade, dá-se sempre por meio de gestos expressivos de uma forma de identidade e cultura que atingem e abraçam – ao menos idealmente – a totalidade da vida e da pessoa humana, individual ou comunitariamente.

Mas é preciso reconhecer que ante as mais diversas instituições que existem em uma sociedade e mesmo estabelecendo profundas relações com outros campos do saber e da ação humana, a Religião resguarda certa autonomia. A Religião tem algo a dizer a cada sujeito particular e, de modo mais abrangente, a um contexto social com algo que só a ela pertence, embora tenha incidências bastante profundas e transformadoras em relação a tantos campos da sociedade, a política e o desenvolvimento da Democracia, inclusive. Por isso, a Religião, especialmente em vista de seu ressurgimento na sociedade contemporânea, com erros e acertos, reage ante a sociedade, provoca-a nas outras instituições que a compõem e pode, por isso, pleitear um lugar mais proeminente no debate público, não obstante toda privatização por ela sofrida desde a Modernidade (cf. Maduro, 1981).

Obviamente que esta autonomia varia de acordo com jogos de força, com contextos, com outros campos de ação e reflexão que a humanidade cria para o enfrentamento de determinadas circunstâncias (outra razão que enfatiza a grande complexidade que existe em determinar a Religião). Mas a autonomia leva à admissão de linguagens, meios de interagir com outros órgãos em sociedade, um mecanismo que são próprios da Religião. Ou seja, ela possui uma natureza específica no âmbito da vida humana e no processo de formação da cultura e das informações mais básicas de um todo social.

Uma segunda reflexão está no nível fenomenológico e pode se subdividir em duas: uma, considera que a diversidade de manifestações religiosas, que suscita sentimentos profundos e ambivalentes, influencia, diretamente, na produção desse conjunto heterogêneo de definições de Religião. Nesse particular, é preciso admitir que a concretização da Religião, como uma dinâmica vivida entre pessoas e grupos, é composta por um conjunto evolutivo, dinâmico e que envolve crenças, dogmas, ritos e exigências morais distintos e, não raro, divergentes ou rivais.

A Religião se expressa por meio de institutos ou grupos mais determinados, formando o conjunto de “religiões”, de “igrejas”, de “denominações religiosas” (cf. Berger, 2017). Por essa razão, o exercício da autonomia, não é igual em qualquer momento e lugar e, dentre esses grupos específicos, alguns serão mais próximos à realidade do mundo (secular), outros terão contra ele fortes objeções. Alguns grupos se esforçarão em ações ecumênicas, mais abrangentes e tolerantes. Outros, diferentemente, envidarão todos os esforços para promoção de um fundamentalismo excludente. Por fim, há os que se encontram no âmbito do sincretismo religioso, sem preocupações mais efetivas quanto à identidade ou doutrina.

Outra subdivisão a nível fenomenológico problematiza o conceito Religião e reitera sua progressividade e mutação contextual. Entende-se Religião por outros dois meios: como reiteração do ponto de vista institucional e doutrinário ou como “espiritualidade”. Parece haver, portanto, a exigência de distinguir no interior da definição de Religião como “Religião estritamente falando (tomando por base categorias tradicionais) e “Religião como espiritualidade”, uma experiência mais subjetiva e que não implica, ao menos como considerada de modo genérico, o exercício de fé e de crença em dogmas.

Em outros termos, há a acepção Religião, *stricto sensu*, um sentido clássico enquanto crença em Deus por meio de uma instituição e que faz sentido para milhares de fiéis/seguidores (embora sempre carregue consigo o risco de se efetivar em fundamentalismo religioso e seus trágicos embates). Há, também, o entendimento de Religião como Espiritualidade: quanto do ponto da experiência pessoal, subjetivo, a Religião se determina como uma espécie de consciência universal, uma secularidade sagrada ou uma sacralidade de realidades seculares.

Nesse particular, por um lado, a Religião não implica necessariamente a fé e distingue-se de uma experiência teísta, ao menos nos moldes das grandes tradições religiosas, como o Cristianismo, por exemplo. Por outro, destaca-se um processo não de secularização ou de negação da esfera religiosa: em verdade, há certa valorização e identidade com as questões religiosas, embora isso ocorra sem critérios de fidelidade e mediante uma participação fluída, descompromissada.

O que isso quer dizer? Não seria o já tradicional “não-praticante”, tipologia tantas vezes usada para designar aqueles que dizem pertencer a uma Religião em dela participar efetivamente (em cultos, encontros, ações sociais etc.)? Não só: é preciso voltar a atenção para uma multiplicidade de processos que envolvem esse tipo de “pertencimento religioso sem compromisso”, um “acreditar sem pertencer” conforme definiu Grace Davie (1994; 2011, p. 63; 183ss) quando distinguiu, sobretudo em grupos europeus e americanos, Religião (instituição e compromissos) de Espiritualidade (exercício subjetivo e mais descomprometido com dogmas ou ritos)⁵.

Aqui, cabe uma digressão sobre os “*Nones*”, ou “Os sem Religião” (institucionalizada), um grupo considerável de pessoas que professam a fé em uma Divindade ou em Algo Sagrado sem se vincularem a uma instituição e que não são, a princípio, contrários às práticas religiosas tradicionais, embora professem de modo *sui generis* sua espiritualidade ou sua busca religiosa. Muitos textos denominam essas pessoas como “irreligiosos”, ou seja, vivem uma espiritualidade ou o exercício de práticas religiosas fora de um âmbito institucional ou dogmático⁶ (Cf. Hervieu-Lérger, 2015).

Segundo descrição do *Pew Research Center* (2023), os “sem-Religião” ou “*nones*”, em sua maioria, acreditam em Deus ou em alguma realidade superior, dotada de poder. O que lhes caracteriza é o fato de não participarem regularmente de serviços religiosos, ainda que não identifiquem a Religião (ou a prática religiosa) como algo ruim. A Religião seria capaz de dar sentido a muitas instâncias da vida: atua, mesmo que por outras lentes, em objetivos semelhantes aos campos científicos. Por fim, conforme termos da pesquisa, metade dos

⁵ Davie (2011, p. 183), quando disserta sobre o intrincado processo de mudanças que ocorre na vida religiosa, sobretudo da Europa e dos Estados Unidos – cujas análises, *mutatis mutandis*, aplicam-se em sua essência a outros países e grupos sociais – chama atenção sobre essa plasticidade em relação aos compromissos com dogmas ou estruturas institucionalizadas de uma Religião como o Cristianismo, *v.g.* Parece haver um crescente aumento no número de pessoas que creem em alguma divindade ou algo relacionado ao sagrado ou à transcendência, mas que não fazem parte (e nem desejam fazer parte) de uma instituição mais bem estabelecida e organizada em ritos, dogmas e mecanismos de identidade, de pertencimento. A observação (pesquisa social) da vida religiosa na Europa é, para Davie, repleta de disparidades, de diferentes formas e medir a religiosidade de grupos e indivíduos. As pessoas declaram-se religiosas ou pertencentes a um grupo religioso, ainda que não participem ativamente de atividades essenciais para a vivência religiosa nesses grupos. Uma crença desprovida de pertença, embora não seja exclusiva da Religião, tem, entretanto, um grande impacto sobre ela, sobretudo quando se considera a natureza rito-litúrgica-comunitária presente em quase todas as religiões, sobretudo as históricas.

⁶ Interessante a síntese feita por Vieira; Guimarães (2023, p. 79-80), tomando por base o pensamento de Zuckerman: “o religioso tradicional pode ser considerado um religioso praticante, ou seja, aquelas pessoas religiosas que são fiéis a uma dada Religião sendo notoriamente participativas na comunidade religiosa. Por outro lado, os não praticantes e desigrejados podem ser classificados como pessoas religiosas e que até afirmam ter uma Religião, entretanto não participam de comunidades religiosas em detrimento de outras que são religiosas (admitindo acreditar em algo sobrenatural, divino etc.), porém não possuem uma Religião oficial. E, por fim, aquelas que não possuem Religião e não são religiosas, que também se dividem entre ateus, agnósticos e antiteístas”.

entrevistados descrevem-se como espirituais, ou seja, admitem que “a espiritualidade é muito importante nas suas vidas ou diz que se considera espiritual”. A distinção religiosos-espirituais é um ponto a mais no já complexo movimento de definir Religião.

A Religião não é, definitivamente, algo fácil de definir. Sobretudo na atualidade, com a ascensão de tantos movimentos e grupos que reivindicam para si mesmos um caráter religioso, espiritualista, além da variedade cultural e histórica que se desenvolve no interior de grupos tradicionalmente estabelecidos, entender especificamente o que é Religião é um desafio, um processo, cuja resposta deve ser admitida apenas enquanto uma tentativa de aproximação. A complexidade conceptual, entretanto, em nada diminui a importância da Religião e de pensar sobre ela nas relações pessoais e sociais – entre pessoas e pessoas e instituições – com destaque àquelas que se desenvolvem no âmbito de um contexto democrático.

Uma determinação se faz extremamente importante: como que a Religião deveria ser abordada pelo Direito, mormente em vista das questões pertinentes que a Religião levanta e para as quais o Direito se estabelece como via adequada, mais que as demais Ciências Sociais. Ora, não são raras as oportunidades em que a instância judicial – e sem prejuízo, a Teoria Jurídica – esbarram no conceito de Religião para consolidar seu entendimento em relação ao devido exercício da liberdade religiosa e de crença, às objeções e isenções de diferentes naturezas postuladas por questões religiosas, aos limites que seriam exigidos de religiosos no âmbito de prática de sua crença ante os valores republicanos, democráticos, entre outros. Enfim, não seria inviável questionar se, na relação com o Direito, a Religião teria algum tipo de tratamento específico, diferenciado.

Em outros termos, embora não seja uma atividade ligada diretamente às finalidades do Direito, não é de balde identificar se, mediante o instrumental jurídico, haveria um uso específico do termo Religião (religioso/religiosa e outros correlatos). Trata-se, portanto, de questionar se haveria um sentido mais adequado para a Religião nas considerações jurídicas ou se legislador teria em mente, sobretudo quando qualifica alguma relação jurídica como “religiosa” (a liberdade religiosa, por exemplo) apenas a prática/crença concreta e particularizada, como prática pessoal e comunitária confessional, em torno de elementos culturais e litúrgicos. A última parte desse capítulo tratará, especialmente, sobre essa “definição jurídica” de Religião.

2.3 Uma construção conceptual pelo e para o Direito

Pode parecer audacioso, ou até mesmo uma tarefa fadada ao fracasso, empreender uma construção conceptual de Religião a partir do Direito. Decerto, não parece razoável exigir do Direito que ele defina conceitos e caracterize algumas categorias, mesmo que elas estejam presentes em seu interior e por ele resguardadas sob o império da lei. Um conceito jurídico de Religião, portanto, pode parecer não só presunção dos juristas, como, também, uma atividade inócua, completamente alheia às finalidades mais importantes do Direito que estaria a cumprir uma “função” muito mais apropriada a outras ciências, como a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, dentre outras.

Ademais, é preciso recordar que, até mesmo para essas ciências, a especificação do conceito Religião é uma tarefa árdua e não isenta de constantes correções. Como visto na primeira seção desse capítulo, Religião não apresenta uma definição aceita pacífica e universalmente; suas variações ao longo do tempo e da história também refletem no âmbito da linguagem e dos conceitos específicos do saber humano e suas metodologias.

Talvez seria muito mais devido ao Direito e às teorias jurídicas preocuparem-se apenas com mecanismos legais que visem garantir o exercício de atividades religiosas pelos sujeitos e grupos que constituem a sociedade, como articula Dworkin (2019, p. 94-96). Assim fizeram os tratados internacionais e muitas constituições, utilizando os clássicos (e genéricos) princípios de liberdade de consciência, de Religião etc. Mas, até mesmo no que parece ser algo pragmático e instrumental, a pergunta sobre o que define uma atividade religiosa de outra não religiosa parece dada: definir dentro de suas molduras a Religião, portanto, parece também ser uma atividade do Direito, sobretudo nas democracias contemporâneas.

Em outras palavras, soma-se à dificuldade conceptual traduzir o que se entende por Religião no âmbito do Direito sem implicar em questões subjacentes de grupos ou manifestações religiosas. Como obter uma definição que abarque um assunto tão complexo e multifacetado? Como definir sem estabelecer algum tipo de limitação a determinada prática que poderá se sentir excluída das garantias e direitos estabelecidos legalmente? E tal definição deveria seguir qual dos modelos classicamente elaborados para construir a definição de algo (Sommerville, 1994, p. 171; Filoramo; Prandi, 1999, p. 261-262; Leite, 2014, p. 78-80): o modelo substantivo (no qual se atenta à essência da Religião, o que ela é em si), ou o modelo funcional (o que faz a Religião ou o que ela qualifica)?

Ao longo dos anos, a Teoria Jurídica vem se debruçando sobre esses questionamentos pois, por mais complexos que sejam, não dirimem a importância de toda construção jurídica

demandar uma compreensão minimamente consensual de Religião, para além dos conceitos principiologicos tradicionais. Reitera-se que seria muito mais cómodo tomar a definição de Religião conforme estabelecem outras áreas sociais e humanas. O Direito apenas usaria como subsídio de sua aplicação o que as diversas ciências identificassem como Religião (cf. Crawford, 2005, p. 14), apenas filtrando aquilo que mais convém para solucionar demandas específicas e contextuais. Entretanto, a responsabilidade de dirimir conflitos ou dar resoluções a demandas judiciais que têm por objeto circunstâncias religiosas, sem desmerecer outras ciências e ramos do conhecimento, tornam relevante para o próprio Direito procurar elucidar o que se entende por Religião.

A importância de uma distinção conceitual se justificaria por várias razões. Uma delas, do ponto de vista teórico, defende que, na ambientação das primeiras obras que postularam a separação entre Estado e Religião na Modernidade, havia pressuposta uma exigência de definições específicas de cada um desses termos. Entretanto, dificilmente isso se constituiu, haja vista as obras da época em aplicar um conceito jurídico de Religião. Na verdade, o trabalho dos autores quanto a definir Religião era mais pontual e, quase unanimemente, Religião, entendia-se por Cristianismo. O trabalho de definição, portanto, ficou mais adstrito ao conceito de Estado, de Poder, de Nação, formando as bases do Liberalismo Político e da nova concepção de Democracia e Direito.

Com raras exceções, os Estados-Nação que surgem a partir do século XVI professavam o Cristianismo como Religião, ainda que por instituições ou práticas distintas (Catolicismo e Protestantismo). Portanto, os teóricos e pensadores de então lidavam com um ambiente mais “limitado” do ponto de vista religioso, embora existissem focos de um agnosticismo ou ateísmo, pela rejeição pessoal de professar um determinado credo. Ademais, a separação entre Estado e Religião mais se focava em estabelecer os devidos limites (ou completa rejeição) da Igreja Romana em relação às decisões político-públicas daquele momento. O que verdadeiramente importava era, junto à limitação do Catolicismo, a efetivação da tolerância na ordem político-social dos estado-nações e da ascensão do princípio da liberdade religiosa (Souza Martins, 2023; Sant’Ana, 2023).

A distinção entre público e privado, que começava a se fortalecer nessa ocasião, demarcou a constituição do Estado Moderno: a Religião, antes tratada como matéria da política nacional, passaria a se distinguir do Estado, restringindo-se mais à experiência individual, compartilhada em grupos específicos e com fortes laços de identidade e comunhão. Destacam-se, nesse momento, as obras de Hobbes e Locke, com destaque a esse último, uma vez que defende a Religião como instância plenamente distinta do Estado. Ao Estado, caberia todas as

iniciativas universais e realmente políticas, marcadas pela instrumentação racional e dotadas de impessoalidade. Recrudescendo ainda mais a distinção Estado-Religião, chega-se à instauração da laicidade, cujo ápice se torna evidente nas Revoluções Francesa e Americana (Machado, 2013; Sardoč, 2022; Avritzer *et al.*, 2013).

Em síntese, tudo o que se descreve como “Religião” entre os séculos XVI a XVIII se parece muito com o modelo do Cristianismo, não importando, a princípio, qual denominação específica. Conforme Prandi (*in*: Filoramo; Prandi, 1999, p. 259), o modelo cristão era o que mais estava à disposição da sociedade nos primeiros anos da era moderna ocidental. Com efeito, Prandi recordou em seu texto o que Voltaire identificava como os requisitos da verdadeira Religião, todos conformes ao que se entendia por Cristianismo à época (aqui, ainda mais especificamente, ao catolicismo romano). O uso do termo Religião, política ou juridicamente, parecia dado pelo uso comum do conceito enquanto a profissão de fé cristã, ou seja, Religião é o conjunto de dogmas e ritos e identidade como se apresenta pelo Cristianismo.

A força desse modelo identificador entre Cristianismo e Religião é sentida até hoje: a concepção popular de um Deus único, onipotente e onipresente, que sustenta a existência humana e que é fonte de toda forma de justiça, é inspirada no Cristianismo, Religião historicamente majoritária no Ocidente. Destarte, o que se fala de Religião refere-se, em verdade, a uma prática de fé, uma crença em uma divindade, segundo os cânones mais importantes do Cristianismo, que implica em designar como religiosos, além da profissão de fé em Jesus Cristo, os meios para a vivência da fé em um Deus e a própria confiança na força dos atributos sagrados (Montero, 2011, s.p.).

Por isso, nesse contexto, não se formulou especificamente um conceito jurídico de Religião. Entretanto, sistematizou-se com propriedade um dos princípios mais fundamentais da nova configuração jurídico-política que a Modernidade estabeleceu e no qual fortemente se vinculam o direito e a Religião, ou seja, o princípio da liberdade de escolha da Religião, de consciência, de crença e de culto ou, simplesmente, a liberdade religiosa.

Na Modernidade, portanto, a ênfase foi dada para que o Direito e a Política protegessem, efetivamente, a expressão religiosa das pessoas, sobretudo quando optassem em aderir a uma fé distinta da maioria social ou da preferência dos governantes. Sem dúvida, a liberdade religiosa também foi postulada à luz da própria mensagem cristã e pelos corolários dispostos por ela em favor do respeito e da tolerância (Bayle, 2005⁷), da igual dignidade de todos pelo

⁷ Especialmente no *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrain-les d'entrer*, Pierre Bayle (1647-1706), estabeleceu não só uma grave denúncia quanto ao abusivo uso da intolerância religiosa por parte do Estado e da Igreja, como apresenta a tolerância (pressuposta pela liberdade religiosa) enquanto

Batismo recebido (cf. Galuppo, 2019, p. 312; Kenny, 2009, p. 27⁸), e, por fim, da não aceção de pessoas por critérios sociais.

2.3.1 Da liberdade religiosa

Pela liberdade religiosa, portanto, abre-se uma comunicação mais intensa entre Direito e Religião, ainda que os textos constitucionais se isentem de apresentar definição mais ampliada de “Religião” ou do adjetivo “Religiosa”. Com efeito, a maior parte de livros e artigos que versam sobre Religião e Direito destaca o desenvolvimento de estudos jurídicos e sua relação com a Religião no campo da liberdade religiosa ou liberdade de consciência (Leite, 2014; Ponzilacqua, 2017; Dworkin, 2019, cap. 3; Bielefeldt, Petersen, Pinto, Thane, 2020). Como um Direito Fundamental consagrado constitucionalmente nos países democráticos, por força do princípio da Liberdade Religiosa, o Estado procura reconhecer a inviolabilidade da liberdade religiosa e de consciência e admite, concomitantemente, a autonomia de um indivíduo escolher e agir de acordo com suas mais íntimas convicções.

Concorrendo com outros grandes princípios – igualdade e respeito-consciência – a liberdade religiosa é direito fundamental que, nas democracias liberais, exige resguardo constitucional para proteger “grupos e pessoas vulneráveis da tirania das maiorias” (Nussbaum, 2009, p. 34;44)⁹. E o tratamento jurídico da liberdade de Religião não só procura caracterizá-la, como também visa proteger pessoas e grupos – minoritários, especialmente –, em sua convicção e prática religiosa, contra qualquer forma de coerção, intimidação e discriminação. Portanto, a liberdade religiosa, enquanto um direito fundamental estabelece também um elo

consequência de argumentos da razão prática. Em outros termos, Bayle viu claramente que qualquer argumento para um dever geral de tolerância mútua tinha que se basear em fundamentos normativos acessíveis e válidos para crentes de fés bastante diferentes (ou sem fé), e que a tolerância permitiria a convivência entre credos diferentes e o pleno exercício da liberdade de um indivíduo professar a fé que mais lhe convier, sem sofrer nenhuma coação por tal escolha. Pois, segundo Bayle, não só seria absurdo admitir que Deus mandou, em sua palavra, forçar as pessoas por meios violentos a adotar o Evangelho (conforme interpretação da expressão “*compelle intrare*”), como o sentido literal desse texto seria contrário às luzes da Religião natural e ao espírito dominante e essencial do mesmo Evangelho. A escolha e profissão de uma fé religiosa é de inteira responsabilidade pessoal e não devem obedecer a critérios alheios àqueles que surgem no exame da consciência individual.

⁸ Com a Reforma Luterana, destacaram-se especialmente o indivíduo e a primazia da consciência particular em questões de fé e moral. A autonomia da consciência individual passou a ser critério competente de todo juízo e processo de escolha, de tal modo que nenhum indivíduo seria constrangido por alguma autoridade universal. “O princípio de um ‘sacerdócio universal dos fiéis’ trouxe grandes implicações para o exercício do poder, bem como fundamentou a promoção da pluralidade de pensamento e da diversidade de crenças. Essa doutrina tem uma consequência importante para o modo como se concebe a relação entre Direito e Religião: a diferença entre os ministros dessas duas esferas é apenas do exercício do poder, e não de natureza” (Galuppo, 2019, p. 312).

⁹ No original: “Las constituciones cumplen muchas funciones en las democracias liberales. Una de las más importantes es proteger a los grupos y personas vulnerables de la tiranía de las mayorías”.

com a dignidade, a liberdade e à ideia de tolerância, valores e princípios fundantes do Direito e da Política atual (Chehoud, 2017, p. 18). Assim, interpreta-se o texto de Jónatas Machado:

A doutrina e a jurisprudência não se cansam de sublinhar a íntima relação que se estabelece entre a liberdade de consciência, Religião e culto e a dignidade da pessoa humana, ao mesmo tempo que sublinham que este é o valor mais elevado do sistema de direitos fundamentais. Ele repousa na dignidade do indivíduo enquanto sujeito dotado de competência moral-prática, insusceptível de ser tratado como um simples meio para um fim. (Machado, 1996, p. 192).

A Liberdade Religiosa está assegurada em diversos tratados internacionais. Estes entenderam-na como “pedra angular dos direitos humanos”, especialmente para garantir a plena dignidade dos indivíduos e sua realização plena enquanto pessoa. Nas democracias atuais, faz-se preciso lutar contra um mal-entendido que a reduz à proteção de um determinado sistema de crença em si mesmo ou como se ela fosse um simples prolongamento de visões ou valores religiosos no quadro dos direitos humanos. Na verdade, a Liberdade de Religião protege cada pessoa, em sua convicção e prática religiosa, contra qualquer forma de coerção, intimidação e discriminação.

Em termos gerais, portanto, a liberdade religiosa destaca-se no Direito e em outras ciências sociais como um efetivo meio de garantir paz e estabelecer direitos ordem nos Estados-nações no início da Modernidade, superando toda prática de intolerância e perseguição (Mendus, 1989, p. 6). Desde a Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia, de 12 de junho de 1776¹⁰, até o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), de 10 de dezembro de 1948¹¹, passando por outros Tratados Internacionais e normas constitucionais, a liberdade de Religião não só oportuniza uma interpretação jurídica do fenômeno religioso como é meio eficaz para diminuir tensões sociais e reconhecer o pluralismo como um valor.

Contudo, em nenhuma das grandes legislações que versam sobre liberdade religiosa (ou de temas que lhes são afins), encontra-se uma preocupação em definir os termos analiticamente, especialmente o conceito “Religião”. A legislação não oferece uma noção mais objetiva ou substancial, seja pelo fato de o conceito não ser “especificamente jurídico”, seja porque os legisladores entendem-no a partir da concepção adotada pelas ciências extrajurídicas, como a

¹⁰ Cujá Seção XVI afirma a importância de cada indivíduo ter respeitada a liberdade de escolha de uma crença e de seu posterior exercício.

¹¹ “Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de Religião; este direito implica a liberdade de mudar de Religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a Religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos”

sociologia (Machado, 2006, p. 208-210)¹². Baseia-se, portanto, em um “sentido comum de Religião”.

Não é objeto, pelo menos nessa parte do estudo, desenvolver outros pontos sobre a liberdade religiosa. O que se pretendeu foi destacar que há uma preocupação pontual e, de certo modo, muito importante, empregada pelo Direito em relação à Religião concretizada pelo princípio de liberdade religiosa. Todavia, sem desdobrar com a profundidade que o tema requer, a liberdade religiosa leva o Direito a se relacionar mais amiúde com a Religião mesmo que à custa de algumas inquietações. Destacam-se duas, relativamente recentes nas discussões jusfilosóficas: se há um lugar especial para a Religião na Teoria do Direito e na prestação jurisdicional; e qual a aceção mais adequada para o conceito “Religião” ou afins quando expressos nos textos legislativos, especialmente nas convenções e tratados internacionais.

A primeira, portanto, é o próprio objeto dessa seção: haveria alguma especificidade dada pelo Direito à Religião, de tal modo que a liberdade religiosa evidenciaria tal especialidade? Dever-se-ia admitir que, tanto a liberdade religiosa, quanto todo o Estado Constitucional em muitos Estados, sustentar-se-iam a partir de um “constitucionalismo teísta”? A resposta a tais questões não só advoga uma especialidade da Religião no Direito como estende as motivações e fins da relação Direito-Religião para além dos pressupostos clássicos encontrados no Direito Romano. A mais eminente é a hipótese defendida por Jónatas Machado (2013), para quem o Estado Constitucional (e, por conseguinte, seus valores fundamentais como a liberdade de consciência) só é compreensível e factualmente possível se admitir como verdade a existência de Deus tal como decorre da tradição judaico-cristã.

Para Machado, a Liberdade Religiosa (extensiva à liberdade de expressão) e o fundamento de todo o Estado Constitucional só seriam compreensíveis admitindo pressuposições axiomáticas vinculadas a uma concepção religiosa, especificamente as pressuposições judaico-cristãs. Os valores do Estado Constitucional “pressupõem uma ordem moral imaterial e intangível, acima e para além da vontade humana e de processos físicos”, encontrada pela visão teísta que afirma a existência de um Deus pessoal e racional, criador e providente da ordem natural (Machado, 2013, p. 170-172). Sem Deus – conforme perspectiva judaico-cristã – valores como dignidade, igualdade e, *a fortiori*, liberdade e justiça não seriam possíveis ou não adquiririam sua primazia normativa universal.

¹² Como ocorre na Constituição Federal brasileira, não se define Religião, nem consciência. São definições pontuais, marcadamente antropológicos e fora do alcance da esfera jurídica (Assis; Kümpel, 2011, p. 130).

O que Machado defende é, em síntese, que um Estado Constitucional se sustenta em bases morais e racionais, possíveis não por processos positivos ou amorais, mas pela existência e providência de Deus, conforme prescrição das religiões monoteístas. O “princípio da laicidade ou da neutralidade do Estado não pode ser usado, por parte das autoridades públicas e dos tribunais, como escapatória para o não envolvimento em questões religiosas, ideológicas ou morais” (2013, p. 16), sobretudo porque seria falsa a visão de que o Estado conseguiria ser objetivamente neutro em suas intervenções junto a indivíduos e grupos, além de subjugar os fundamentos do Estado ao subjetivismo e à precariedade das construções sociais contingentes.

A liberdade de Religião expressaria, segundo Machado, uma postura completamente diferente do que se postula sobretudo no pensamento liberal, pois ela possibilita que argumentos religiosos sejam considerados como concepções e ideais racionalmente inteligíveis e, em princípio, não contrários aos valores-chave do Estado Constitucional, como o princípio da separação das confissões religiosas do Estado. A postura hostil ante a Religião corresponde muito mais a visões limitadas e caricaturais da Religião. Portanto, para compreender bem o que é Religião e, particularmente, liberdade religiosa, há de se admitir a origem transcendental de seus pressupostos de justificação, que nada têm de irracional (Machado, 2013, p. 111ss).

Em outro texto, Machado, desenvolvendo argumentação em torno da liberdade religiosa e de sua natureza proselitista, considera que “a mensagem religiosa não pode ser tratada exatamente da mesma forma que qualquer mensagem não religiosa” (Machado, 1996, p. 226). O autor entende que em vista de proteger a dignidade da pessoa humana, enquanto valor supremo da ordem valorativa dos direitos fundamentais, “o direito à liberdade religiosa é construído com um perímetro especialmente alargado” (Machado, 1996, p. 280).

Ou seja, Machado argumenta que todo discurso sobre a liberdade religiosa se fundamentou a partir de duas bases conceituais: um de natureza teológica; outro, de natureza jurídico-constitucional. Desde a Modernidade, o discurso jurídico-confessional superou o teológico-confessional, mas isso não implicou uma redução ao que se vincula à Religião. Com efeito, ainda que o autor reconheça a existência de limites para a liberdade religiosa (compatibilizando-a direitos de terceiros e outros bens jurídicos, como vida, saúde, ambiente), o autor defende que a liberdade religiosa, e, por conseguinte, a própria Religião, pelo fato de lidar diretamente com questões da dignidade pessoal, não pode se igualar a outros fenômenos da vida social e jurídica.

Diferentemente dessa especialidade, ou colocando-a em dúvida ante outros valores que impeçam o recrudescimento de discriminações e intolerância, está a segunda inquietação: ela seria proveniente da análise sobre a liberdade religiosa proposta por Ronald Dworkin em seu

último livro *“Religion without God”* (2019). Em um capítulo dedicado exclusivamente à liberdade religiosa, Dworkin questiona o que realmente documentos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e Convenção Europeia de Direitos Humanos, entendem por Religião ao abordá-la com relevante importância. Dworkin observa que precisar o que é Religião é fundamental, sobretudo para que os direitos a ela relativos não sejam reservados apenas ao tema do teísmo ou do ateísmo. A precisão do conceito permite entender a liberdade religiosa adequadamente, de modo que ou ela se limitará às opiniões sobre um deus ou abraçará “convicções profundas sobre o objetivo e as responsabilidades da vida” (Dworkin, 2019, p. 91).

Embora a maior parte das pessoas compreenda Religião nos documentos oficiais como referências a igrejas, Dworkin adverte que as noções mais comuns – ou até as de dicionários – não são o instrumento adequado para a interpretação dos conceitos em seara dos documentos oficiais. Esses conceitos, de fato, são “conceitos interpretativos”: seu uso é mais que uma mera elucidação conceptual, uma vez que “usamo-los para decidir quais direitos humanos e constitucionais proteger, e devemos defini-los de modo que tenham sentido ao desempenhar essa função crucial” (Dworkin, 2019, p. 92).

Aqui, aponta-se para a centralidade de uma noção adequada de Religião para as questões jurídicas e políticas: sem entender o que é Religião, dificilmente se chegaria a justificativas plausíveis para o estatuto de direito fundamental aplicado à liberdade de consciência, de culto e de Religião. De fato, o que deveria ser resguardado pelo direito de liberdade religiosa, especificamente? A resposta a essa questão, passa por uma definição de atitude religiosa, mesmo que tenha que ser uma definição mais restritiva.

Ou seja, seguindo o raciocínio de Dworkin, a Religião não é mera crença em uma divindade, o que desperta certa atenção enquanto fenômeno humano cultural e orientador do ponto de vista ético-comportamental. Ainda que fosse uma crença em seres divinos, a Religião deveria ser levada a sério porque sua prática leva muitas pessoas – milhares – a cumprimento de deveres e obrigações sociais e que correspondem, em maior ou menor medida, aos valores fundantes de uma sociedade. É por isso que Dworkin, ainda que sempre às voltas de um amplo conceito, insiste na clareza nocional do termo “Religião”. Ela implica valores, deveres e responsabilidades graves, sociais, inclusive. E estaria implícita na terminologia Religião, sem prejuízo de outros elementos e com forte viés liberal, “a responsabilidade intrínseca e inescapável de viver corretamente”, responsabilidade compartilhada tanto por crentes quanto por ateus. Ou, de outro modo:

Precisamos apenas declarar que as pessoas têm, em princípio, o direito ao livre exercício de suas convicções profundas sobre a vida e suas responsabilidades, quer tais convicções sejam derivadas da crença num deus, quer não; e que o Estado, em

suas políticas e em seus gastos, deve ser neutro em relação a todas essas convicções (Dworkin, 2019, p. 99).

Por fim, há no texto de Dworkin uma contínua provocação quanto aos limites morais que parecem incontinenti atrelados ao termo Religião. Ademais, sua análise de decisões judiciais ou de políticas públicas – como o uso de véu, a oração em escolas ou o impedimento de construção de minaretes – suscita ainda mais a necessidade de pensar adequadamente um conceito de Religião, independente se isso ocorrer por uma definição substantiva ou por uma definição funcional, ou por uma distinção entre Religião e a ideia de Deus (o que é mais trabalhado no primeiro capítulo do livro). O que de fato conta na relação Direito-Religião, segundo Dworkin, seria a aposta em critérios e práticas que levem a um “direito geral de independência ética”.

Uma definição de Religião importa tanto para implementação de direitos e obrigações na vida civil, quanto para elucidar o alcance da Religião e suas exigências nos limites objetivos do Estado, em um mundo cada vez mais plural e que precisa se equilibrar nos valores democráticos, na vida das pessoas, singularmente. Ou seja, a fim de não esvaziar a Religião daquilo que ela representa para milhares de pessoas, sem que isso enseje a instituição de uma especialidade da Religião no direito, a independência ética seria um meio menos problemático, embora arriscado, e ela teria um condão de dirimir conflitos envolvendo questões religiosas: daria a ponderação devida à liberdade religiosa e à própria Religião, evitando discriminações entre grupos ou teorias religiosos (Dworkin, 2019, p. 120).

As duas especificações acerca da liberdade religiosa, além de alargar a compreensão de um princípio fundamental, reforça a pergunta que perpassa toda essa seção. O que se entende por Religião, sobretudo quando é tomada no âmbito do Direito? Como se deve interpretar a Religião sem a resumir como uma teoria moral ou como algo de especialíssimo lugar no Direito, aos moldes do pensamento de Machado? Mais: quais riscos existiriam ante uma negação de certa especialidade à Religião, sobretudo se isso vier a restringir práticas e princípios essenciais de sua natureza? Uma discussão que, sem dúvida, precisa se estabelecer com seriedade e com certa urgência.

O Estado, mesmo que laico, não deve ser indiferente à questão religiosa e precisa procurar pontos de encontro com os elementos envolvidos pelo viés religioso. E um desses pontos fundamentais seria aproximar-se de uma definição mínima de Religião que prezasse por maior clareza, mas dotada de flexibilidade e constante aprimoramento (Clements, 1989; p.5 35; Greenawalt, 1984, p. 757-8). Entender bem o que é Religião seria subsídio para que juízes e

Tribunais Superiores venham decidir, com maior objetividade, conflitos que envolvem a Religião, conforme se desenvolverá nas subseções seguintes.

Reitera-se: a busca de uma definição de Religião no âmbito jurídico pode ser um instrumento hábil para salvaguardar o devido exercício da liberdade religiosa disposto em Tratados Internacionais e no Direito Constitucional de cada Estado, por exemplo. Mesmo que tal definição não seja categórica, é válido o esforço de discriminar os pontos que minimamente devem estar presentes para, juridicamente, compreender a Religião. Especialmente no exercício da liberdade religiosa do ponto de vista da expressão de ideias e crenças, cujos termos podem soar ofensivos ou preconceituosos a outros grupos jurídica e democraticamente estabelecidos em um contexto social.

2.3.2 Razões pragmáticas a favor de uma conceituação

Uma razão favorável a uma definição mais acurada, embora não cabal, de Religião, impediria um abuso em relação ao conceito, sobretudo para angariar vantagens legais ou administrativas, uma vez que grande parte das legislações democráticas apresentam uma série de isenções relacionadas à natureza religiosa. Definir um sentido mais técnico de Religião no uso jurídico pode ser um meio para evitar um uso político e instrumentalizado de Religião, que, ao final, apenas se presta para fins não-religiosos. Porque, sem dúvida, quanto à presença da Religião na sociedade, não se pode prescindir que, em não poucos contextos, o que ocorre é uma instrumentalização do religioso e um uso politizado da Religião para deliberar assuntos em que ela poderia até ser parte, mas não fim.

De igual modo, solucionaria um problema denominado por Fábio Carvalho Leite de “a arte de decidir o caso sem resolver o problema”. No contexto da liberdade de expressão, sobretudo quando ocorre um conflito entre esta e outros direitos fundamentais, Leite afirma que a falta de clareza conceitual acentua a ausência de “regras, súmulas, enunciados, parâmetros ou mesmo entendimentos (doutrinários e jurisprudenciais) que envolvam uma tomada de posição a respeito do conflito, garantindo um mínimo de previsibilidade, reduzindo demandas judiciais e evitando decisões contraditórias” (Leite, 2019, s.p.), pelo judiciário brasileiro. Segundo Leite,

Na ausência de regras jurídicas, os casos concretos são julgados com base em princípios ou dispositivos constitucionais vagos, abstratos e indeterminados, a partir de ponderação de direitos e proporcionalidade, à luz das peculiaridades do caso. Não há dúvida que, na ausência de regras, deve ser feita uma ponderação, recorrendo (quando for o caso) à proporcionalidade e à razoabilidade. Mas a partir daí deveria ser construído um entendimento aplicável a uma série de casos semelhantes, já que os casos nunca são iguais, mas uma série de casos podem apresentar semelhanças normativamente relevantes, que permitam a formulação de uma regra (ou standard)

capaz de assegurar um mínimo de previsibilidade jurídica, reduzindo a incerteza e, conseqüentemente, a quantidade de demandas judiciais. Os parâmetros (standards) construídos pela doutrina são vagos, geralmente traduzem ideias com as quais todos estão ou parecem estar de acordo, não envolvem tomada prévia de posição e são incapazes de antecipar resultados. São aspectos a serem “considerados” para a resolução do conflito, mas que pouco ou nada antecipam quanto ao resultado (Leite, 2019, s.p.).

Em outros termos, Leite denuncia que, sobretudo do ponto de vista das decisões legais, bem como da doutrina e trabalhos acadêmicos, há uma pertinente ausência de definições mais precisas em torno da liberdade de expressão. O uso de conceitos abstratos ou repetições de termos já consagrados – como “a liberdade de expressão não é absoluta”, sem estabelecer claramente sua definição mais técnica – obsta a formulação de entendimentos normativos que impliquem maior previsibilidade sobre o alcance e os limites da liberdade de expressão. Isso é evidente em casos relativos a discursos de ódio (*hate speech*), a discriminação racial, ao exercício da liberdade de expressão no âmbito religioso, cujos parâmetros objetivos permanecem sem a devida discussão (o que favoreceria a acepção dos conceitos e a tomada de decisão quando eles estiverem em conflito de modo prévio, acessível e objetivo).

E, com razão, aponta que, na maioria das vezes, as decisões sobre conflitos envolvendo tais temas não determinam, concretamente, quais condutas configuraram o abuso do direito. E, incisivamente, levanta a hipótese de que o não enfrentamento de questões que necessariamente precisam de maior objetividade ocorre, em verdade, para que “as ponderações sejam, na prática, subterfúgios para o julgador fazer prevalecer (consciente ou inconscientemente) as suas preferências pessoais”.

É intuitivo que, na ausência de regras jurídicas (que são resultado de uma ponderação já realizada por quem de direito), o julgador deva fazer, na prática e a posteriori, uma ponderação entre direitos constitucionais de mesma hierarquia. É igualmente intuitivo que, na ausência de regras jurídicas, o julgador tem uma margem maior de possibilidade de acesso aos fatores e valores que contam a favor da solução mais adequada, ou da resposta correta (para os que sustentam que exista uma), ao conflito de normas num caso concreto, e que estaria assim mais sujeito a inserir, inconscientemente, valores pessoais ou elementos extrajurídicos na decisão do que num processo de subsunção de regras pré-estabelecidas (Leite, 2019, s.p.).

O que se estabelece para a liberdade de expressão no texto acima, *mutatis mutandis*, aplica-se também à ausência de uma mais evidente e objetiva compreensão da Religião (religiosa, religioso, entre outros) no âmbito da norma jurídica e em toda a teoria e prática do Direito atual. Como já apontado, corre-se um grande risco de, sem um *minimum* relativo ao conceito Religião, atividades legislativas e decisões judiciais pautarem-se ou pela simpatia dos agentes públicos envolvidos em tais atividades ou na identificação de Religião com uma das

formas majoritárias do mundo ocidental, desconsiderando tantas outras propostas que também são religiosas.

É inegável que a tarefa de definir Religião para fins jurídicos é extremamente difícil e, como já apontado, não pertenceria necessariamente ao âmbito jurídico tal responsabilidade. Como expressa Edge, “embora as estruturas teóricas do direito possam fornecer um recurso para estudiosos da Religião, é mais provável que seu interesse resida no impacto que o direito pode ter sobre a Religião” (Edge, 2006, p. 3). Ademais, há uma série de autores que evidenciam ser vantajosa a ausência de uma conceituação mais desenvolvida e específica (cf. Edge, 2006).

Entretanto, a determinação de um *minimum* conceitual em relação à Religião pode ajudar na antecipação de circunstâncias mais conflituosas, bem como demonstrar as razões de a Religião ser considerada como que um “elemento especial” na legislação internacional, sobretudo quando esta se refere ao conjunto de liberdades individuais relacionados à escolha, exercício e expressão religiosas.

A responsabilidade de dirimir conflitos ou dar resoluções a demandas judiciais que têm por objeto circunstâncias religiosas, sem desmerecer outras ciências e ramos do conhecimento, tornam relevante para o próprio Direito procurar elucidar o que, em sua estrutura, o que se entende por Religião. Nesse particular, destaca-se a doutrina norte-americana, bem como o trabalho exercido especialmente pela Suprema Corte ao longo de muitos anos.

Embora não tenha feito isso diretamente (já que o texto constitucional não o previu e nem o realizou), a Suprema Corte americana estabeleceu alguns padrões para identificar a Religião e, mediante esses quesitos, procurar maior objetividade e segurança jurídica nos casos envolvendo circunstâncias religiosas. Como sintetiza Anglin:

A Suprema Corte dos EUA não definiu o termo crença religiosa. Qualquer teste judicial sobre o que é considerado “religioso” é preocupante; é intrinsecamente difícil de aplicar e cria o perigo de o tribunal favorecer o familiar em detrimento do não ortodoxo. No entanto, o tribunal abordou certos aspectos da questão da definição do que é uma crença religiosa. Por exemplo, o Supremo Tribunal deixou claro que a crença religiosa não exige o reconhecimento de um Ser Supremo. [Torcaso v. Watkins (EUA 1961)] A crença religiosa também não precisa surgir de uma Religião tradicional ou organizada. [Frazee v. Departamento de Segurança de Emprego de Illinois (EUA 1989)] Em um dos casos de isenção preliminar, o tribunal ofereceu uma definição ampla de crença religiosa: “a crença reivindicada deve ocupar um lugar na vida do crente paralelo àquele ocupado por crenças religiosas ortodoxas”. crença.” [Estados Unidos v. Seeger (EUA 1965)] (Anglin, 2009, p. 431)¹³.

¹³ No original: “The U.S. Supreme Court has not defined the term religious belief. Any judicial test of what counts as “religious” is worrisome; it is intrinsically difficult to apply and creates the danger that the court would favor the familiar over the unorthodox. Nonetheless, court has addressed certain aspects of the issue of defining what a religious belief is. For example, the Supreme Court has made clear that religious belief does not require recognition of a Supreme Being. [Torcaso v. Watkins (U.S. 1961)] Religious belief also need not arise from a traditional, or an organized religion. [Frazee v. Illinois Department of Employment Security (U.S. 1989)] In one of the draft

Como já apontado, a questão de como se determina se uma crença é “religiosa” não pode ser respondida de forma definitiva, pois isso não é atribuição exclusiva do Direito e de sua teoria. Contudo, a jurisprudência americana, talvez pela força que o tema Religião tem em seu ordenamento jurídico em vista da Primeira Emenda procurou apresentar conceituações pontuais sobre o sentido de “Religião” ou termos afins, para dirimir o conflito criado entre uma norma civil e uma prescrição religiosa. como em *Wisconsin v. Yoder* (1972)¹⁴, em que a Suprema Corte teve de decidir se a recusa dos pais (ligados à Igreja Menonita Amish Conservadora) em enviar os seus filhos à escola se baseava em crenças religiosas,

A partir dessa jurisprudência, a Suprema Corte americana e as doutrinas provenientes de suas decisões procuram se empenhar para oferecer, embora pontualmente, uma compreensão melhor sobre o conceito Religião. Anglin (2009, p. 426-429), aponta que o Direito americano tem um dinamismo constante para definir a Religião: não dá, de fato, um conceito determinado, mas propõe balizas para a tomada de decisões, levando em conta a crença em um Ser Supremo (ou em algo a ele análogo), uma certa literatura (talvez, um conjunto de dogmas e ritos) e os compromissos decorrentes de tal crença que permeiam a vida diária há algumas gerações.

As linhas gerais dessa conceituação pontual feita pela Suprema Corte americana atuam favoravelmente sobretudo em três propósitos: o primeiro, para incluir não apenas as religiões teístas tradicionais, mas também uma crença sincera e significativa que desempenha um papel análogo ao da crença num deus. Não obstante o cristianismo ser, aparentemente, a maior força religiosa nos Estados Unidos, as balizas conceituais sobre Religião evitam a identificação de Religião com os padrões do cristianismo e tentam abarcar o maior número de expressões possíveis.

Um segundo propósito é oferecer, com um mínimo de segurança jurídica, uma série de circunstâncias que envolvem o “religioso”, evitando qualquer contestação das Cláusulas de Livre Exercício e de Estabelecimento previstas na Primeira Emenda. Por fim, embora os

exemption cases, the court offered a broad definition of religious belief: “claimed belief must occupy a place in the believer’s life parallel to that occupied by orthodox religious belief.” [United States v. Seeger (U.S. 1965)].”

¹⁴ Uma lei de Wisconsin exigia que todas as crianças frequentassem escolas públicas até os 16 anos. Isso obrigaria os pais a enviarem os seus filhos para essas escolas depois do oitavo ano, o que contrariava suas crenças religiosas. A Suprema Corte precisou determinar se tal recusa era, essencialmente, de natureza religiosa ou se era apenas descumprimento de norma legal, determinando, ao final do processo, que o estilo de vida Amish e suas práticas educativas (a recusa em enviar os seus filhos à escola pública, inclusive), eram de natureza religiosa. “No caso *Wisconsin v. Yoder* (EUA, 1972), o Tribunal considerou que todo um modo de vida pode constituir uma Religião para alguns propósitos (...) Embora o Supremo Tribunal nunca tenha formulado uma definição oficial do que constitui ‘Religião’, a forma como o Tribunal caracteriza a conduta alegadamente ‘religiosa’ é significativa para determinar o resultado de qualquer contestação da Cláusula de Estabelecimento” (Anglin, 2009, p. 428).

tribunais americanos tenham meios para decidir quais crenças se qualificariam como “religiosas”, eles o fazem para fins diferentes da motivação moral, ou seja, não podem determinar a veracidade/falsidade de tais crenças.

2.4 Um *minimum* conceptual para a construção de uma “abordagem jurídica da Religião”

Por fim, na linguagem jurídica, ocorre, muitas vezes, a determinação de significado para alguns termos quando estes passam a fazer parte do discurso jurídico. Com efeito, muitos conceitos usados na vida quotidiana recebem maior precisão e tecnicidade quando incorporados ao discurso científico e especializado. Uma vez que o Direito é uma ciência, sua linguagem também se reveste de formalidade e, conseqüentemente, não só determina com maior precisão a acepção destes conceitos, como os reveste de outras características e modalidades dadas pelo caráter legislativo.

Há, pois, na ciência jurídica, o uso especializado de alguns conceitos, embora eles mantenham certa analogia com a comunicação ordinária. Destarte, o Direito se utiliza de rótulos legal-doutrinários, a saber, termos que recebem uma conotação mais ampla pelo fato de serem empregados na redação legal e na interpretação doutrinária a ela relacionada. Como exemplo, a noção de contrato (cf. Letsas, *in*: Laborde; Bardon, 2017, p. 45): ainda que retenha acepções comuns ao modo mais popular de compreensão, “contrato”, no Direito, é uma noção tecnicamente qualificada pelos objetivos da legislação e pela devida interpretação que a ela se dá tanto nas decisões judiciais quanto na doutrina.

Em torno de um conceito jurídico, existe a coexistência das funções descritiva, prescritiva e performativa, além da tensão entre várias modalidades de linguagem e comunicação (da informal à técnico-científica), de modo que um conceito carrega alto grau de precisão (em relação a si mesmo), determinação (quanto ao objeto visado) e formalidade. A lei e a doutrina significam muitos dos conceitos do ordinário no sentido de implicar neles, quando se realizam faticamente, um conjunto de conseqüências jurídicas: direitos, deveres, obrigações, competências etc.

Todavia, mesmo que não se procure um sentido específico de Religião no Direito, isso não implica admitir um uso tão descuidado do conceito, sob risco de confundir Religião com uma de suas manifestações/instituições históricas. Especialmente quando se considera a “liberdade religiosa” ou “liberdade de Religião”, os que exercem a ampla gama de atividade jurídica não deveriam pensar apenas nos padrões específicos das religiões majoritárias e pertencentes ao Ocidente. A importância da Religião para o direito, a salvaguarda legislativa

que determina um lugar distinto a ser dado aos interesses religiosos na análise legal enquanto manifestação da dignidade pessoal, não pode se tornar um conceito excludente e que leva em conta apenas uma modalidade religiosa em detrimento de outras.

Retornando, portanto, à questão inicial dessa seção, a definição de Religião e de seu uso no Direito não possui, sistemática e objetivamente, uma acepção legal específica. Ou seja, nas considerações jurídicas sobre Religião, sejam legisladores, seja o Poder Judiciário, equivocaram-se a definir categoricamente Religião, em vista da complexidade de tal atividade. Sobretudo nos julgados, tem-se em mente apresentar alguns requisitos mínimos para entender como religiosa uma prática concreta e particularizada. Entretanto, a falta de uma definição objetiva não retirou da Religião, conforme demonstram muito autores e até mesmo julgados (Machado, 1996; Tavares, 2009), a efetivação de um tratamento diferenciado, o que pode levar a crer que, juridicamente, admita-se a existência de um estatuto especial para a Religião.

O grande apelo de uma abordagem como essa, ecoada por Tavares (quando admitiu que até mesmo a noção de tolerância deveria ser diferenciada quando aplicada ao discurso religioso proselitista), é a presunção de que a crença religiosa tem um valor especial e merece maior proteção. Há, ao mesmo tempo, um grande risco reiterado ao longo dessa seção: de se confundir a importância da Religião com os aspectos dogmático-litúrgicos e tradição histórica das grandes religiões, sobretudo, o Cristianismo (Machado, 2013).

Então, seria possível pensar um *minimum* conceptual para ajudar na elaboração de uma “abordagem jurídica de Religião”? Fundamentalmente, admite-se com Jeremy Webber que, por ser prática “especialmente elusiva”, a compreensão de Religião, seus valores e atributos, exigem “envolver-nos com eles, tentando compreendê-los nos seus próprios termos e por analogia com os nossos”. Todavia, como exprime Webber, “paradoxalmente, exigem simultaneamente uma certa reticência, uma certa contenção, uma concessão ao outro do benefício da dúvida” (Webber, *in*: Cane, Evans, Robinson, 2008, p. 42)¹⁵.

É preciso ressaltar o quanto essa abordagem de envolvimento pode dirimir a complexidade de tecnicamente definir a Religião, sobretudo para que essa definição seja flexível o suficiente para satisfazer uma ampla seção transversal de religiões, ao mesmo tempo precisa o suficiente para aplicação prática a casos específicos no âmbito jurídico. Obviamente, seria muito mais fácil declinar a responsabilidade de um conceitual mínimo para o conceito

¹⁵ No original: “Religious practice is especially elusive (...) The only way to understand if values worthy of respect are present is to engage with them, trying to understand them in their own terms and by analogy to one’s own (...) And, paradoxically, it simultaneously requires a measure of reticence, of holding back, of giving others the benefit of the doubt”.

Religião em vista do risco que se corre de apresentar uma proposição restritiva e danosa para religiões minoritárias (muitas possuem características difíceis para uma definição geral). Mas um *minimum* conceptual poderia oferecer o contrário disso, ou seja, impedir que na prática jurídica as decisões sejam exercidas a partir de uma definição baseada nas visões tradicionais ocidentais da Religião, considerando adequadamente a pluralidade de crenças conscienciosas, atitudinais e de minorias.

O *minimum* conceptual, portanto, não se constrói como um sinônimo da formulação sintética, objetiva, nos moldes de um juízo lógico. Na verdade, uma “concepção jurídica de Religião” seria mais abrangente e – conseqüentemente – objeto de reflexões contínuas que atenuariam as objeções possíveis apresentando-se como um conjunto de requisitos mínimos a serem considerados pela prática jurídica. O que se defende, portanto, é uma abertura quanto ao que se entende por uma definição clara o suficiente para permitir a resolução de disputas quando elas ocorrerem: tal definição é construída mediante esses pressupostos que, aparentemente, parecem admissíveis a quem quiser constituir sua ação ou decisão como religiosas.

Esquemáticamente, sugere-se esta configuração:

- a) Que exista a referência a um dispositivo de crenças e ritos que simbolize uma relação com o sagrado, com o transcendente e que mecanismos de identidade e de transmissão dessa relação ocorra de modo acessível a quem o desejar ou se reconhecer nesse dispositivo de crença. Uma expressão religiosa, minimamente, exige uma ambientação – por valores ou liturgias – que permita a abertura para a transcendência, um conjunto que tem aptidão e autoridade para orientar a própria vida pessoal e social para o sagrado, a cuja luz se interpretam a identidade, o sentido e o fim da pessoa e da sociedade;
- b) Que a concepção de Religião seja precedida, como uma condição de possibilidade, pela atenção à dignidade fundamental da pessoa humana como sujeito individual, capaz de admitir e professar (ou não) livremente uma doutrina que considere questões transcendentais e sagradas e de aderir a ela, sem ser coagido ou impedido por qualquer meio, salvo os que causarem prejuízos a terceiros;
- c) Caracterizar a conduta alegadamente religiosa como verdadeiramente significativa, sobretudo quando expressa compromissos razoáveis e concedendo-lhe espaço adequado para sua proposição, sobretudo em problemas ou conflitos de natureza religiosa;
- d) Considerar a relação com a cultura e identidade social, sem perder de vista o pluralismo de ideias e visões de mundo. De certo modo, isso preserva o direito e as

prerrogativas de religiões minoritárias e de outros grupos que, sendo religiosos, também se identificam como “filosofias de vida” ou como “espiritualidades”;

- e) Observar, no que for possível, os interesses da sociedade como um todo, incluindo aqueles que não são membros de comunidade religiosa e nem querem expressar suas ideias e ações por meios religiosos. Existe uma tendência em muitas áreas do direito nas quais se pode presumir que os adeptos religiosos e as organizações religiosas beneficiam a sociedade como um todo em virtude dessas características e, portanto, sua proteção como tal produz benefícios sociais adicionais aos membros de uma Religião ou de uma espiritualidade. O equilíbrio ou a igual dignidade de todos é uma perspectiva que não pode ser prescindida em casos como esse.

Decerto, esses requisitos mínimos são criticáveis, sujeitos a melhorias e faz parte de sua natureza essa dimensão evolutiva, processual. Mas, desde já, querem se apresentar como admissíveis até por quem não pratica Religião ou a vê como importante. Portanto, uma de suas vantagens, ao menos em princípio, estaria em não só afastar o risco de abusos quanto à caracterização de “religioso”, como oferecer uma incipiente garantia para elidir reivindicações suspeitas e insinceras que se travestem de religiosa – a fim de alcançar proteção jurídica – manifestações de valores ou condutas nada aceitáveis em contextos democráticos.

Ademais, não se pode esquecer o quanto que a Religião retomou um espaço efetivo na agenda pública nos últimos anos, implicando novas provocações para a teoria jurídica e todo âmbito das Ciências Sociais. Aquilo que, até então, parecia resolvido quanto ao papel exercido pela Religião na Razão Pública viu-se confrontado com pautas que entendem que há um lugar distinto a ser dado aos interesses religiosos na análise legal, seja por causa da taxonomia dos direitos no direito internacional e constitucional, a profundidade dos interesses religiosos, sua centralidade para os direitos do crente individual, sua importância para vida cultural e comunitária mais ampla, ou seu papel na sociedade como um todo.

Quando se debruça a uma “definição mais específica” de Religião, o que as teorias jurídicas podem alegar é que, nos limites dos imprescindíveis valores da democracia, a Religião pode ter condições específicas que a tornariam apta a ocupar um lugar no espaço público de discussão e de deliberação. Como se defende ao longo desse trabalho, existem elementos que somente o discurso religioso – ou a Religião em si mesma – seria capaz de apresentar e elucidar na discussão pública, como instrumento de promoção e efetivação de direitos e deveres substanciais na ordem social e política. A Religião pode ter um espaço adequado para sua discussão em uma sociedade cada vez mais plural: sua inserção no âmbito da Razão Pública

ofereceria, não sem riscos ou melhorias constantes, entendimento e efetivação de uma tolerância verdadeiramente qualificada e de um espaço democrático participativo e plural.

Embora as expressões religiosas tenham, em geral, uma visão hierárquica e exclusivista de uma verdade, sua exclusão “a priori” do discurso público não é, salvo se houver uma devida aferição, um critério de justiça, especialmente a partir do momento em que deixa de considerar que, para muitas pessoas, a Religião será o único meio para que elas possam pensar nos valores mais básicos de uma sociedade democrática e liberal, como a tolerância, a liberdade e a igualdade. Sobre esses pontos, discorrem os dois capítulos seguintes.

2.5 Algumas conclusões

Ao longo de todo esse capítulo, o conceito de Religião e sua importância na atualidade – especificamente no mundo jurídico – dividiu espaço com a busca (ou ao menos, a suposição) de uma “definição jurídica” de Religião, a fim de subsidiar a área jurídica tanto em sua teoria quanto na prática jurisdicional. Evidentemente, se a primeira parte é facilmente perceptível em vista do ressurgimento da Religião nas esferas públicas, o processo de uma conceituação mais jurídica não é tão simples, uma vez que o próprio termo Religião – considerado por outras ciências – destaca-se por uma grande complexidade, independentemente das tentativas de defini-lo seja substancial, funcional ou tipologicamente (Machado, 1996; Weingartner Neto, 2007; Coutinho, 2012; Chehoud, 2017).

O que importa, em verdade, é perceber o quanto que as considerações acerca da Religião não podem simplesmente continuar no ostracismo ou no completo esquecimento por parte dos juristas e de toda teoria do Direito. Uma das razões está na própria consolidação da Democracia contemporânea marcadamente pluralista e na qual, não sem riscos ou abusos, ocupam lugar relevante as causas de apelo religioso. Posturas hostis à sensibilidade religiosa e às intervenções religiosas (a princípio benéficas) à sociedade, não só são irritantes para os que têm na Religião um fundamento de suas condutas enquanto cidadãos e sujeitos de direito, como parecem desprovidas de verdade quando cotejadas com a realidade. A Religião é extraordinariamente importante e valiosa (Nussbaum, 2009, p. 22), tem grande significado sociológico e jurídico (Ponzilacqua, 2017, p. 25) e não pode ser prescindindo pela Teoria Jurídica, não obstante todas as dificuldades e/ou objeções.

A democracia se faz como uma comunidade de deliberação em que todos os seus agentes participam com igualdade. Ocorrerão as mais diversas ideias, concorrentes e rivais: esse é o cerne de uma democracia em pleno funcionamento, na qual nenhum participante é silenciado,

mesmo se fala algo perturbador. Diferentemente do que se realizou ao longo de muitos anos, são devidas na democracia uma abordagem séria sobre a Religião e a busca de maior espaço ou lugar definitivo na Razão Pública, sem que isso incorra na confusão entre Estado-Religião como ocorrida outrora, tampouco em subordinação, mas em uma separação harmônica ou laicidade colaborativa (Machado, 1996; Chehoud, 2017; Vieira; Regina, 2021, p. 56).

Uma parte substancial do capítulo se desenvolveu em torno da “definição jurídica de Religião”. Muito autores veem nesse fenômeno uma especialidade dada à Religião no âmbito jurídico, ainda que seja mais do ponto de vista funcional que uma noção essencialista. É que as leis e ordenamentos internacionais tomam a Religião com peculiaridade, expressando-a com toda proteção acerca do exercício da liberdade religiosa ou de crença. E faz parte da linguagem jurídica estabelecer, para muitos termos, condições especiais que os determinam melhor ou destacam competências nem sempre formalizadas no uso cotidiano.

Duas observações são devidas nesse ponto:

- a) Admitindo-se o fenômeno de determinação jurídica com o conceito “Religião”, deve se empregar uma “investigação sobre a essência da Religião, sobre o que ela tem de especial e que faz dela o que é, caso queiramos identificar corretamente o que está incluído e o que está fora do âmbito jurídico” (Letsas, *in*: Laborde; Bardon, 2017, p. 47)¹⁶. Pelo menos, deve-se admitir que a Religião possui algo de específico no âmbito jurídico e, inobstante sua complexidade, tal tarefa parece ser consoante com os objetivos de uma Teoria do Direito, especialmente a de “alcançar um entendimento aprofundado acerca da natureza do fenômeno jurídico, tanto nas sociedades contemporâneas, quanto nas sociedades passadas” (Santos, *in*: Travessoni, 2011, p. 405), bem como da tarefa prática da Filosofia do Direito, de aclarar os conceitos utilizados no processo de interpretação jurídica e de formulação da decisão que resolve os problemas que são submetidos à atividade do jurista (Galuppo, *in*: Kirste, 2019, p. 26);
- b) Que antes de definir juridicamente Religião, seria necessário questionar se as pautas religiosas seriam temas meramente subjetivos e, portanto, alheios a uma preocupação mais detida do Estado e do Direito, ou se seriam alcançadas por um conjunto de razões públicas objetivas, para as quais o Estado e o Direito, necessariamente, precisariam se atentar. Se a resposta for pela primeira parte,

¹⁶ No original: “We would then have to embark on an inquiry of the essence of religion, of what is special about it and makes it what it is – if we are to identify correctly what falls within and what falls without the scope of legal protection”.

nenhuma preocupação conceptual se faz necessária. Entretanto, com o ressurgimento do religioso e todas as implicações que isso traz à discussão sociojurídica, é preciso continuar a busca de um conceito de Religião e da reconsideração de seu papel na Razão Pública mediante um ponto de vista público imparcial que cidadãos razoáveis em uma democracia liberal podem aceitar como legítimo, como ensina John Rawls em o *Liberalismo Político*, tema do próximo capítulo.

Em uma sociedade totalmente secularizada, não definir Religião ou não se preocupar detidamente sobre ela do ponto de vista jurídico, não seria problema, a princípio. Mas, levando em conta o ressurgimento religioso nos últimos anos nas sociedades democráticas, o aumento de demandas jurisdicionais em relação ao tema¹⁷ e, no âmbito do pluralismo com os grupos e pessoas que fundamentam fortemente suas convicções políticas e sociais em critérios religiosos, expressões como “liberdade religiosa” não detêm mais tanta objetividade. Sem dúvida, isso pode ocasionar dificuldades na resolução de demandas judiciais que visam resolver ou resguardar questionamentos ou problemas envoltos pela Religião.

Embora não tenha sido construída uma definição *a more geometrico*, a oferta de certas premissas para identificar a Religião no âmbito jurídico – como já dito, passíveis de correção e em constante processo de aperfeiçoamento – podem subsidiar a doutrina e prática jurisdicional brasileira a enfrentar, com devido cuidado, contendas que envolvem a Religião ou elementos religiosos, como o devido exercício da liberdade de consciência e da liberdade de expressão. Diferentemente da doutrina americana, a doutrina brasileira ainda carece de um trabalho mais profícuo, embora não faltem em outras áreas do conhecimento (destacando a Sociologia), importantes contribuições mais desenvolvidas sobre esse tema (como os trabalhos de Burity Montero, Giumbelli).

Por fim, há também quem pense que as questões religiosas – sobretudo a liberdade de consciência – não estariam abrigadas como um direito específico, embora se reconheça sua importância e pertinência na constituição básica de uma sociedade, sobretudo uma sociedade democrática (Hatzis, 2021; Laborde, 2017; Ponzilacqua, 2017, p. 41, para quem caberia ao judiciário “a interpretação e a humildade de recorrer aos avanços da compreensão hauridas das outras ciências humanas e sociais”). Neste espectro, definir juridicamente Religião pode ser

¹⁷ Somente no Brasil, uma rápida pesquisa de jurisprudência no Supremo Tribunal Federal aponta que ocorreram, de 2020 até a atualidade, mais de 130 decisões (entre acórdãos e decisões monocráticas) de processos que têm a Religião como pressuposto fundamental.

algo inexpressivo, sobretudo se se define como tem meramente subjetivo o exercício mais específico (individual e privado) da liberdade religiosa. Qualquer atitude diferente disso seria assumir uma “especialidade” da Religião frente a outros institutos ou concepções de vida, algo extremamente difícil de se sustentar em sociedades democráticas cada vez mais pluralistas e comprometidas com igualdade e com o reconhecimento de todos os projetos como potencialmente admissíveis (cf. Letsas *in*: Laborde; Bardon, 2017, p. 43).

O exercício de uma abordagem jurídica da Religião mereceria um esforço maior da comunidade jurídica, também a fim de preservar o distanciamento entre os termos Direito, Religião e, por conseguinte, Estado e Poder, além das ideias de (e tensões entre) laicidade, secularização, proteção aos direitos fundamentais de crença e consciência e sobre o papel da Religião na Razão Pública. No próximo capítulo, o que se entende por Razão Pública e qual o papel da Religião serão mais detidamente enfrentados com outros temas importantes para a abordagem religiosa em uma democracia, como o secularismo, a laicidade e a tolerância.

3 A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DE RAZÃO PÚBLICA: JOHN RAWLS

Vistas algumas ideias fundamentais que se constroem em torno do conceito Religião, o capítulo anterior destacou a busca de uma “definição jurídica” de Religião, a fim de se fazer entender, adequada e objetivamente, o uso desse termo em tantas legislações, tanto na seara constitucional quanto na internacional. Estas, em verdade, não se preocupam com uma explanação mais trabalhada do conceito Religião: não é objeto de tais leis definir com detalhes, sobretudo porque a preocupação que possuem focam quase exclusivamente na garantia à liberdade de consciência e liberdade religiosa (direitos fundamentais) e na autonomia da Religião e do estado, embora se permitam colaborações recíprocas entre eles.

Mas a proposta de, ao menos, buscar uma “definição jurídica” do conceito Religião não só permitiria compreender as abordagens específicas que ela recebe sob o abrigo jurídico – com destaque à liberdade de consciência, de culto e de Religião – como seria um meio para evitar que condutas abusivas alegassem natureza religiosa para receber proteção ou respaldo, quando deveriam receber intervenções sancionatórias segundo os diversos ramos do Direito. Afinal, não são poucos os estatutos e os princípios constitucionais que parecem dar um tratamento especial a uma ação ou organização religiosa, conforme visto no primeiro capítulo. E como já expresse também, se é verdade que existe certa peculiaridade do direito em relação a causas religiosas, a prestação jurisdicional e, *a fortiori*, a doutrina jurídica, precisa se capacitar ainda mais na busca de um conceito cada vez mais bem desenvolvido de Religião e termos afins.

Não obstante toda complexidade, os tribunais e cortes superiores nunca deixaram de enfrentar essa provocação: como sugere Greenawalt (2006, p. 124-125), isso deve ocorrer levando em conta alguns riscos e preocupações: especialmente de os “juízes favorecerem o que é familiar em detrimento do pouco ortodoxo” (o que também foi declarado no capítulo anterior em relação à identificação e Religião com as doutrinas mais tradicionais e majoritárias). Mas é uma tarefa, de certo modo, inescapável: porque cabe aos tribunais (sobretudo em contextos de sistemas da *Common Law*), por exemplo, impedir o estabelecimento estatal a favor de uma Religião; os problemas no mundo do trabalho e conflitos de consciência; a classificação (qualificação) de religioso para algum grupo específico; os casos de dispensa de obrigações legais em vista de prática alternativa por razões religiosas ou o que distinguiria o exercício da liberdade religiosa de práticas discriminatórias ou preconceituosas, não raras vezes mediante discursos de ódio (como geralmente tem sido a tônica das decisões brasileiras, v.g. em RHC 134.682).

É verdade que uma definição jurídica tem seus riscos. Uma definição de natureza substancial poderia excluir de sua abordagem estruturas religiosas ao confundi-las como expressão cultural, pois correria o risco de retirar suas premissas de experiências religiosas mais tradicionais, sobretudo o cristianismo (que, no Ocidente, destacou-se não só por sua abrangência quanto por sua capacidade de sistematização enquanto *corpus juridicus*). Uma definição funcional correria o risco de não entender o fenômeno religioso em toda sua complexidade e profundidade. Embora seja uma tarefa mais objetiva, as definições funcionais não oferecem progressos efetivos para a própria conceituação de Religião: como no caso da liberdade religiosa, importaria muito mais garantir o exercício da liberdade, já que “religiosa” pode ser apenas uma qualificação contextual.

É preciso admitir que, mesmo existindo todas as dificuldades relativas ao conceito (jurídico) Religião, ela ainda possui um papel peculiar e proeminente, ao lado de outras instâncias da vida humana em sociedade, como a economia, o mercado de trabalho e a determinação do que é ou não devido legalmente. Especialmente em relação aos processos de significação e interpretação dos fatos, a Religião oferece uma série de meios que vem em auxílio dessa expectativa do/pelo “transcendente” que, aparentemente, ocorre especialmente nas circunstâncias-limite da existência de muitas pessoas. De igual modo, a Religião tem grande preponderância na gênese de motivações éticas e da vontade político-social, dando o devido fundamento para as decisões e inserção nos debates públicos dos Estados.

Em outros termos, a Religião dá muito o que pensar, ao Direito contemporâneo, inclusive. Não são raros os imbróglis jurídicos que discutem aspectos religiosos: no Brasil, destacam-se os problemas de intolerância religiosa ou efetivação do princípio fundamental de liberdade de consciência; já em outros países, como os Estados Unidos da América, por inúmeras razões, dentre as quais a força das Emendas Constitucionais e o sistema jurídico de Common Law, *cases* sobre temas religiosos são muito mais numerosos e oferecem ao jurista uma ampla oportunidade de discutir a relação entre Religião e o direito.

As múltiplas definições de Religião podem dividir-se em dois grupos: substantivas, descritoras do que ela é, da sua essência, das suas crenças e práticas, da experiência do Outro ou do sagrado; funcionais, referentes ao que ela faz, ao seu papel, à sua função social (Berger, 1985, p.71). Ademais, a definição de Religião implica, como um *a priori*, o contexto cultural no qual ela é construída e sobre o qual influenciará (basta a diferença que há na concepção de sagrado e de Religião entre doutrinas do mundo oriental e as do mundo ocidental). No caso específico das Ciências Sociais e Sociais Aplicadas – com destaque ao Direito –, independentemente do tipo de definição, o ponto comum que leva à preocupação sobre o

conceito Religião é o fato de ela consistir em um sistema organizado, capaz de determinar padrões de conduta e de relações sociais, concepções de bem e visões de mundo, em bases normativas e morais próprias (Fenn, 2003; Luhmann, 2007, p. 15-16). Como expressa Cipriani (*in*: Fenn, 2003, p. 293):

Toda experiência religiosa envolve dedicação a uma causa ou a um ideal, com envolvimento socio-individual, que é mais ou menos marcado de acordo com as intenções dos indivíduos, utilidade (também em termos de “escolha racional”), história de vida, oportunidades oferecidas, encontros e desafios enfrentados. Dizer que se pertence a uma determinada Religião significa essencialmente partilhar os seus princípios gerais, escolhas básicas e procedimentos rituais. Estes últimos permitem que a adesão se torne visível, permitem encontros com correligionários, legitimam papéis executivos (poder real, não meramente simbólico), reforçam a pertença e aprofundam motivações baseadas em valores. Por outras palavras, cada realização de um ritual tem múltiplas funções, mas sobretudo centra-se na totalidade dos valores promovidos e difundidos por uma determinada Religião por meio de seus membros: quanto mais estes participam, mais se convencem de que a sua escolha foi acertada¹⁸.

Desse modo, a definição de Religião nunca é um exercício meramente dogmático ou especulativo. Elucidar o que se entende pelo conceito é entender como que este, ou legitimamente ou de forma indevida e até antissocial/antijurídica, implica-se em visões de mundo e de escolhas referentes a padrões de comportamento individual ou grupal. Tais visões de mundo decerto se associarão a comportamentos efetivos, cuja avaliação e julgamento por parte do Direito sempre se farão necessários, embora haja o pleno espaço para o exercício das liberdades individuais e coletivas constitucionalmente garantidas.

Pois as práticas religiosas configuram a relação humana não apenas com o sagrado, com o transcendente: também incorrem – e geralmente em primeiro plano – em comportamentos atitudinais e expressões normativas coesivas e que identificam grupos e ritos, por sua força moral, por serem expressões tradicionais de uma cultura, por seu apelo associado ao que seria sentido da vida e da razão humanas. Claramente, a Religião é uma indutora de valores e comportamentos que incidem dos mais diversos modos na constituição das sociedades contemporâneas, com ampla incidência nas relações jurídico-políticas.

Portanto, seja no direito pátrio ou estrangeiro, uma série de ocorrências envolvem a Religião no âmbito das sociedades atuais e demonstram uma permanência da temática religiosa,

¹⁸ No original: “Every religious experience involves dedication to a cause or an ideal, with socio-individual involvement, which is more or less marked according to the individuals’ intentions, utility (also in “rational choice” terms), life history, opportunities offered, encounters, and the challenges faced. To say one belongs to a particular religion means essentially to share its general principles, basic choices, and ritual procedures. The latter allow membership to become visible, permit encounters with coreligionists, legitimate executive roles (real, not merely symbolic, power), reinforce belonging, and deepen value-based motivations. In other words, every performance of a ritual has multiple functions, but above all focuses the total values promoted and diffused by a particular religion through its members: the more these participate, the more they become convinced their choice was correct”.

não obstante o declínio de outras grandes ideologias seculares que determinam o referencial teórico de muitas práticas políticas. Diferentemente do que muitos parecem afirmar, a Religião permanece como um fator pertinente no mundo da política (sobretudo nas democracias pluralistas), dos meios de comunicação social e da economia e, conseqüentemente, do Direito e das teorias que o desenvolvem.

De igual modo, a Religião é ainda para muitos uma categoria necessária e até mesmo primária. O conhecimento religioso não pode se reduzir a questões extremamente pessoais ou intimistas, tampouco a um discurso proselitista ou de adesão. Ele tem implicações importantes na sociedade, positiva ou negativamente; muitas vezes, ocorrem como concorrentes ao Estado e à sua organização jurídico-política. Essa e outras razões estão colaborando para que as considerações jurídicas e políticas dos últimos anos recuperem a Religião como objeto de análise e discussão.

Como já expressei, o que se quer destacar nesse trabalho é um ponto específico nas doutrinas liberais (destaque-se), quanto ao lugar da Religião no espaço público. Mais detidamente, questiona-se se a tese liberal de neutralidade do estado e a exclusão da Religião do raciocínio público, são suficientes para dialogar com o “ressurgimento do religioso” nas sociedades atuais. Sem dúvida, a determinação do espaço na discussão pública de valores e princípios fundamentados no fenômeno religioso é um dos grandes desafios a serem enfrentados pelas democracias contemporâneas e pelas teorias jurídicas, sobretudo quando se admite o quanto que a Religião voltou a desempenhar protagonismo na esfera pública.

Em outros termos, mas ainda sob a luz das doutrinas liberais, não seria pertinente questionar se o tratamento tradicional ou visão padrão liberal sobre Religião-Estado – sumariamente, a redução do religioso ao âmbito privado e sua exclusão da Razão Pública por ser, nos termos de Rawls, uma doutrina abrangente – realmente se apresenta como única alternativa para a teoria jurídica e filosofia política contemporâneas? Seria absurdo pensar que a Religião teria condições específicas que a tornariam apta a ocupar um lugar no espaço público de discussão e de deliberação? Até que ponto a defesa entre a separação de Estado e Religião conseguiria justificar o momento atual, sob pena de perder todo o benefício que tal separação conseguiu por uma resistência de grupos (sobretudo acadêmicos) que fundamentam seus corolários mediante um forte secularismo estatal, ou representando-se por meio de posturas mais fanáticas, baseadas em certo fundamentalismo-militante, ao qual se deve obstar constitucionalmente (cf. Weingartner Neto, 2007, p. 53)?

São muitos questionamentos, que implicariam uma enorme quantidade de hipóteses e que teriam a devida aferição apenas ao longo de um tempo mais amplo. Entretanto, como é

proposta desse trabalho, em um diálogo com as doutrinas liberais, cabe à teoria jurídica contemporânea apresentar reflexões que defendam uma possibilidade para um adequado papel da Religião na Razão Pública mediante um grande esforço de tolerância e consenso. Esse adequado papel se daria especialmente por existirem elementos que somente o discurso religioso – ou a Religião em si mesma – seria capaz de apresentar e elucidar na discussão pública, como instrumento de promoção e efetivação de direitos e deveres substanciais na ordem social e política.

Com tais elementos, a Religião (mais exatamente, os grupos e as pessoas que nela se fundamentam), não só poderia exigir um espaço adequado para sua discussão em uma sociedade cada vez mais plural, como alegar que sua inserção no âmbito da Razão Pública seria um meio apto para o entendimento e efetivação de uma tolerância verdadeiramente qualificada enquanto religiosa. Embora as expressões religiosas tenham, em geral, uma visão hierárquica e exclusivista de uma verdade, o que seria razão para não referendar seu papel na Razão Pública, sua exclusão do discurso público corre risco de não corresponder a um critério amplo de justiça.

O que se quer dizer é que excluir a Religião da Razão Pública, sem dar ao menos uma oportunidade de ouvir aqueles que fundamentam suas visões de mundo a partir de causas religiosas poderia ser uma prática não condizente à tolerância exigida a uma sociedade democrática. Tal tolerância, minimamente, teria que considerar as mais diversas concepções, inclusive as religiosas. E, sobretudo em um contexto marcadamente religioso, como o latino-americano, por exemplo, desconsiderar a Religião automaticamente do modo que uma democracia pensa seus valores e suas instituições é descuidar de inúmeros personagens sociais que tem a Religião como meio para pensar nos valores básicos de uma sociedade democrática e liberal, como a tolerância, a liberdade e a igualdade.

Entretanto, antes de avançar nessa seara, faz-se precisa uma recordação de outros conceitos e terminologias que, no âmbito das doutrinas liberais, desenvolvem a relação Religião-Razão Pública. Para este trabalho, elege-se a teoria de Rawls e os termos que ele desenvolve em sua obra *O Liberalismo Político*¹⁹. Como se verá ao longo deste capítulo, compreende-se que a visão específica de Rawls sobre o papel da filosofia política – e da Teoria do Direito – nos estágios de desenvolvimento do liberalismo parece contribuir especificamente para um tipo de “reconciliação ” entre membros religiosos e não religiosos da sociedade através

¹⁹ Para esse trabalho, utiliza-se a tradução brasileira (de 2011) do texto original de 2005, *Political Liberalism, Expanded Edition*, publicada pela Columbia University Press. O uso de tal edição se justifica pelo fato de ser mais recente e completa e por trazer um dos textos mais importantes para essa pesquisa em tradução revista tecnicamente: *A ideia de Razão Pública revisitada* (originalmente publicada em 1997, em *Collected Papers*).

do uso da Razão Pública, ou, em termos mais simples, em uma abordagem que considera, com propriedade e sem paixões, o papel da Religião na Razão Pública das sociedades democráticas constitucionais.

A Religião representa uma das mais profundas questões que Rawls levantou em seu pensamento sobre a justiça nas sociedades democráticas atuais. Ademais, a Religião está no centro – ao menos como exemplo mais citado – de seu liberalismo político, naquilo que corresponderá à “visão inclusiva de Razão Pública”. Parece, portanto, que Rawls atribui papel relevante para as motivações religiosas que merecem respeito e consideração nas democracias constitucionais. Mesmo sendo doutrinas abrangentes, suas intervenções não deixam de almejar à própria Razão Pública e suas exigências (Rawls, [2005]/2011, p. 293). A “concepção política de justiça”, ponto fulcral do liberalismo político, desenvolve-se ao lado de uma preocupação efetiva com o fenômeno religioso, especialmente por Rawls ter identificado a Religião como estando no centro de uma era de conflitos internacionais e constitucional-locais.

Essa seção não tem como objetivo esgotar a obra de Rawls em toda sua riqueza. Propõe focalizar o que Rawls elaborou quanto ao conceito de Razão Pública, no qual a discussão da Religião se dá de modo inovador e oferecendo um espaço para o discurso religioso fora da dicotomia aceitação-rejeição, marcadamente exercida pela filosofia moderna. Evidentemente, para chegar à compreensão do que Rawls entende por Razão Pública e por Religião na mesma razão, faz-se necessário repassar alguns conceitos-base, mas, reitera-se, apenas como uma propedêutica, não como grande aprofundamento (o que sempre é devido, ante a importância de tais temas para a forma de refletir sobre as sociedades democráticas na atualidade). Percebe-se, desde as primeiras linhas, a Religião representa uma das mais profundas questões que Rawls levanta para as sociedades democráticas atuais (Ungureanu; Monti, 2018).

3.1 Rawls e Religião

Dentre as motivações para pensar a Religião em uma Teoria do Direito está a reflexão sobre seu papel na Razão Pública, sobretudo após todo processo de ressurgimento da Religião desde os anos 1980 até os dias atuais, com incidências consideráveis tanto nas relações interpessoais quanto no funcionamento e finalidades de instituições democráticas. Decerto, como visto no capítulo anterior, deixou de ser pacífica a ideia de que a Religião deveria se condicionar ao âmbito privado das relações sociais que dizem respeito ao desenvolvimento de valores e práticas democráticas. Tornou-se imperioso questionar qual o papel da Religião na Razão Pública; por qual meio os Estados Democráticos – com seu marcante pluralismo –

reconhecerão e acomodarão a Religião e suas exigências; por fim, se aqueles que fundamentam suas práticas e ideais em valores religiosos teriam condições de participar ativamente em um regime democrático justo com os termos nele implicados.

Das construções teóricas que desenvolveram reflexões pertinentes sobre o papel da Religião na Razão Pública, a de John Rawls – especialmente na versão estendida de sua obra *O Liberalismo Político* – ocupa um lugar predominante. Com efeito, Rawls se destacou como um dos maiores pensadores políticos dos últimos tempos, primeiramente pela renovação do arcabouço teórico afim a um conceito de Justiça, abandonado há muito pelos positivistas lógicos. Com efeito, em suas teorias da justiça, ele oportunizou reflexões complexas e profundas também sobre temas relativos aos fundamentos dos estados democráticos, a própria noção de democracia relacionada à de cidadania, ao pluralismo marcante das democracias atuais e sobre os meios para permitir a coexistência de tantas visões de mundo divergentes em uma sociedade livre e justa (Rawls [1963]/1999, p. 74), dentre as quais se encontram as convicções religiosas.

Cohen e Nagel (Rawls, 2009, p. 2) destacam o quanto que problemas relativos à Religião sempre estiveram presentes no pensamento de Rawls, não só enquanto referencial teórico, mas como um antagonista para pensar acerca da sociedade, das instituições e, sobretudo, pensar a justiça. No livro editado por ambos, publicam-se dois textos de Rawls diretamente implicados pela questão religiosa: o primeiro, de 1942, intitulado “*A brief inquiry into the meaning of Sin and Faith: an interpretation based on the concept of Community*”; o segundo, encontrado em notas deixadas no computador pessoal de Rawls após sua morte e, provavelmente, redigidas pelos anos 1990, intitula-se “*On my religion*”.

O primeiro texto faz, como o título indica, uma breve investigação interpretativa baseada no conceito de comunidade e por ele, trabalha o significado do pecado e da fé. Ele fora apresentado por Rawls ao Departamento de Filosofia para satisfazer exigências acadêmicas em 1942 e, em linhas gerais, trata sobre as tensões morais provenientes do clássico problema do mal e do pecado na vida humana, com implicações nocivas para a construção e manutenção de uma Comunidade. Especificamente, Rawls tomou o cuidado de advertir que não se tratava de um texto para resolver problemas teológicos²⁰: sua intenção, mediante conceitos de mal, pecado e fé, era protestar contra um esquema de pensamento denominado “naturalismo”, compreendido como uma tendência de tratar como naturais todas as relações, reduzindo, “ao nível do desejo

²⁰ Daniel Dombrowski (*in*: Mandle; Reidy, 2015, p. 717), pensa diferente: “As a Princeton undergraduate in 1942 Rawls wrote a long theological thesis on the topics of sin and faith. At that point in his life he was an orthodox Episcopalian who entertained the thought of entering the seminary”.

e do apetite”, a vida espiritual e, conseqüentemente, levando ao “individualismo que não consegue explicar a comunidade e a personalidade e que perde o núcleo interno do universo” (Rawls, 2009, p. 107).

Já no relato autobiográfico “*On my religion*”, Rawls revela suas impressões mais pessoais quanto à Religião. Aparentemente escrito nos anos 90, parecia ter como destinatários não o público em geral, mas familiares e amigos que, como primeiros leitores de Rawls, talvez se questionasse ou o questionassem quanto ao espaço da Religião em suas obras e na totalidade de seu pensamento liberal. Seu breve relato “histórico”, descreve um pouco as crenças religiosas e atitudes – até, então, Rawls era membro da Igreja Episcopal – um período de forte proximidade com os problemas da teologia, tão forte que levaram Rawls a considerar estudos em um seminário. Mas, com a decisão de alistar-se no exército e, por conseguinte, com suas experiências na guerra (com a morte de um amigo, inclusive), somando-se a isso a inquietação de uma “significação moral” do Holocausto, o fervor religioso, ao menos enquanto profissão pessoal de fé, deixou de existir.

Com efeito, deixando claro, desde o início, que a questão sobre Religião é algo que apenas lhe competiria, Rawls, entretanto, expressa uma posição que, segundo Dombrowski (*in*: Mandle, Reidy, 2015, p. 717), equivaleria a de um “fideísta kantiano”, isto é, alguém que acredita em algum tipo de Deus, mas não como resultado de um argumento racional. Diferentemente do texto de 1942, quando expressou suas convicções também mediante um ponto de vista de fé, “*On my religion*” mostra um Rawls pessoalmente não inclinado a professar uma fé, mas como alguém que reconhece a Religião como um importante instrumental para avaliar as sociedades contemporâneas e os mecanismos internos de seu funcionamento.

O que se vê nas obras explicitamente sobre Religião não será encontrado nas demais obras e que fizeram todo o percurso intelectual de Rawls. Entretanto, como muitos de seus comentadores afirmam (Freeman, 2007; Weithman, *in*: Mandle, Reidy, 2014; Araújo, 2012; Coitinho, 2014), a temática religiosa permaneceu nos bastidores de toda reflexão posterior. Rawls nunca deixou de pautar a Religião, ainda que fosse colocando-a como exemplos para sua argumentação; em suas análises aborda com muita propriedade a influência da Religião na constituição e no fomento das sociedades democráticas. Sua perspectiva não deixou de ser alvo de muitas críticas (sobretudo por Dworkin e Sandel), que, não raro, não compreenderam o teor das ideias do autor ao longo de todo seu percurso intelectual. Como bem sintetizam Cohen; Nagel (Rawls, 2009, p. 5):

Aqueles que estudaram a obra de Rawls, e mais ainda, aqueles que o conheceram pessoalmente, estão conscientes de um temperamento profundamente religioso que inspirou a sua vida e os seus escritos, quaisquer que tenham sido as suas crenças. Ele

diz, por exemplo, que a filosofia política visa uma defesa da fé razoável, em particular da fé razoável na possibilidade de uma democracia constitucional justa; ele diz que o reconhecimento desta possibilidade molda a nossa atitude “em relação ao mundo como um todo”; ele sugere que se uma sociedade razoavelmente justa não for possível, pode-se perguntar apropriadamente se “vale a pena para os seres humanos viver na terra”; e conclui *Uma Teoria da Justiça* com observações poderosamente comoventes sobre como a posição original nos permite ver o mundo social e o nosso lugar nele *sub specie aeternitatis*. Estas e reflexões semelhantes expressam uma aspiração a uma visão abrangente do mundo, que é um elemento do que entendemos por temperamento religioso (...) A Religião e a convicção religiosa também são temas importantes na filosofia política de Rawls²¹.

Esse temperamento religioso pontua muitos elementos da filosofia de Rawls, sobretudo quando ele apresenta uma interpretação da filosofia kantiana e quando estabelece a concepção de justiça como equidade em *Uma Teoria do Direito*. Nelas, Rawls dá a entender que a ideia de “boa-vontade” e a centralidade da moral normativa mediante o dever e o imperativo categórico na filosofia de Kant, bem como sua fé razoável de que uma sociedade justa é possível mediante a “justiça como equidade”, são temas que se identificam como religiosos. Afinal, todos eles presumem o envolvimento de uma concepção do mundo como um todo”, o que o apresenta como “sagrado ou digno de devoção”. Caso contrário, não se poderia admitir que vale a pena para os seres humanos viverem nesta terra, como escreve Rawls citando Kant.

Nos termos de Weithman (*in*: Mandle, Reidy, 2014, p. 34-35), em Rawls, a justiça como equidade tenta responder a algumas das questões que a Religião tradicional também tenta responder. Uma visão que satisfaça a condição de religiosidade apresenta o mundo como um todo como tendo um valor ou valor que é de uma ordem diferente e maior do que os valores da vida cotidiana. Voltando a citar Nagel, Weithman conclui: (...) o “temperamento religioso” nomeia “uma disposição para buscar uma visão do mundo que possa desempenhar um certo papel na vida interior – um papel que para algumas pessoas é ocupado por Religião”.

De certo modo, a Religião e política são esferas em rota de reconciliação na obra de Rawls: o que o autor pensa pode, a princípio, provocar um conflito com as “visões padrões” do liberalismo. Estas, por conseguinte, sempre viram a questão religiosa com reticências, até mesmo como algo a se evitar nas questões relativas à Razão Pública. Com efeito, entendendo a

²¹ No original: “Those who have studied Rawls’s work, and even more, those who knew him personally, are aware of a deeply religious temperament that informed his life and writings, whatever may have been his beliefs. He says, for example, that political philosophy aims at a defense of reasonable faith, in particular reasonable faith in the possibility of a just constitutional democracy; he says that the recognition of this possibility shapes our attitude ‘toward the world as a whole’; he suggests that if a reasonably just society is not possible, one might appropriately wonder whether ‘it is worthwhile for human beings to live on earth’; and he concludes *A Theory of Justice* with powerfully moving remarks about how the original position enables us to see the social world and our place in it *sub specie aeternitatis* (...) Religion and religious conviction are also important as themes within Rawls’s political philosophy”.

Religião como uma realidade pouco conciliável no âmbito da política e da Razão Pública, os pensadores liberais entenderam que, não sendo possível o desaparecimento da Religião, que ela fosse, pelo menos, confinada à esfera privada, sem espaço nas discussões públicas.

Todavia, com Rawls, a compreensão do liberalismo – especificamente o liberalismo político – reconsidera, dentre outros temas, o papel da Religião no âmbito das sociedades democráticas e, não obstante sua defesa da prioridade do político sobre o religioso ou a negativa de fundamentar decisões públicas em doutrinas abrangentes, Rawls vê que o liberalismo não pode prescindir de suas raízes, ou seja, de sua origem nas disputas religiosas dos séculos XVI e XVII, com “desenvolvimento de diversos argumentos em prol da tolerância religiosa”. Ademais, é próprio do liberalismo admitir que cidadãos livres e iguais convivendo em uma sociedade constitucional e democrática tenham concepções de bem diferentes e até mesmo irreconciliáveis em alguns pontos. A harmonia social não se dá por uma imposição de valores ou de doutrinas sobre o bem, feita pelo Estado ou por qualquer outro grupo: “a existência de modos tão diversos de vida é vista como uma condição normal” em uma sociedade democrática (Rawls, [2005]/2011, p. 359-360).

Em verdade, a preocupação com um tipo de liberalismo político, com viés igualitário e tomando como fundamento a prioridade do justo sobre o bem, mediante um consenso sobreposto – único possível ante o pluralismo razoável das democracias contemporâneas – fruto da ideia e do ideal de Razão Pública, permitiu que a obra de Rawls se desdobrasse como uma forte teoria de defesa às liberdades constitucionais. Sua obra ocupa um lugar de destaque na tradição liberal, embora ele a tenha redimensionado com suas preocupações relativas à igualdade, de modo que sua obra seja considerada a “última etapa de uma longa evolução no conteúdo do liberalismo” (Nagel, 2003, p. 63). Rawls, combinando princípios da igualdade social com os corolários da liberdade individual, fez de sua obra uma grande reflexão também acerca da tolerância, da primazia da justiça sobre o bem e pautada pela preocupação de dar à teoria política uma justificativa capaz de abarcar uma concepção de justiça para todo um conjunto social, não obstante as peculiaridades de cada uma.

A evolução deveu-se sobretudo ao reconhecimento da importância das estruturas sociais e econômicas, juntamente com as instituições políticas e jurídicas, na formação da vida das pessoas e a uma aceitação gradual da responsabilidade social pelos seus efeitos (...) Rawls interpreta tanto a proteção do pluralismo e dos direitos individuais como a promoção da igualdade socioeconômica como expressões de um único valor – o da igualdade nas relações entre as pessoas através das suas instituições políticas e sociais comuns (Nagel, 2003, p. 63; 65)²².

²² No original: “The evolution has been due above all to recognition of the importance of social and economic structures, equally with political and legal institutions, in shaping people’s lives and a gradual acceptance of social responsibility for their effects (...) Rawls interprets both the protection of pluralism and individual rights and the

Desde *Uma Teoria da Justiça*, a obra de Rawls se tornou uma fonte de renovação (mais realisticamente, para o ressurgimento) da análise jusfilosófica sobre justiça, política, ordem, valores liberais e democracia na teorização política normativa. Essa marca de um pensador que retoma a centralidade da discussão normativa em seus elementos mais teóricos, sem que seja mera abstração da realidade, é uma das marcas de Rawls, justificando seu enquadramento como um dos maiores intelectuais do século XX. E, em seu exercício teórico-normativo, Rawls conseguiu recolocar duas conturbadas questões: o problema da justiça – mediante o equilíbrio entre liberdade e igualdade – e o enigma da legitimação do poder e da constituição das sociedades democráticas, sobretudo pelo alto grau de pluralismo com as mais diversas concepções de mundo e de bem que as determina.

Com efeito, o pluralismo de ideias e convicções que coexistem em um mesmo contexto exige esclarecer a legitimação de um poder coercitivo para manutenção da unidade e identidade de um grupo social. Em *O Liberalismo Político*, Rawls admite que, ante o fato do pluralismo nas sociedades democráticas constitucionais, não seria suficiente o reconhecimento de uma evidente diversidade de visões de mundo e de bem. O problema, em verdade, está na aptidão/poder de um estado gerir sua própria existência e legitimidade em um contexto de conflito entre diferentes (e rivais) doutrinas morais e religiosas (Gargarella, 2020, p. 225-227), sem que o tempo todo tenha que exercer sua violência impositivo-coercitiva. No âmbito dessa interrogação originante do liberalismo de Rawls, há de se reconhecer, está a Religião, sobretudo a intensificação da Religião na Razão Pública ante a força que seus pressupostos têm para seus adeptos e, de certo modo, pela influência que ela exerce até mesmo para os irreligiosos.

Sem dúvida, em Rawls, na sua concepção de liberalismo político, a Religião é um campo complexo de prática que molda as interações sociais na esfera doméstica e social. Como doutrina abrangente, com tamanha influência nos rumos de uma sociedade, a filosofia política não deve prescindir da reflexão sobre o fenômeno religioso, especialmente para “formular uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional que uma pluralidade de doutrinas razoáveis, tanto religiosas quanto não religiosas, possa livremente subscrever” (Rawls, [2005]/2011, p. XLII).

Seguindo o argumento de Luiz Bernardo Araújo, a relação entre política e Religião é um tema clássico, mas elevado a uma dignidade especial em Rawls sobretudo com sua ideia de

promotion of socioeconomic equality as expressions of a single value – that of equality in the relations between people through their common political and social institutions”.

Razão Pública. Rawls teria construído uma argumentação para além da dicotomia inclusão-exclusão entre Religião e política, superando a tradicional perspectiva que, dentre outras questões, separa as teorias liberais das republicanas. Assim,

O liberalismo político de Rawls tornou-se uma espécie de abordagem padrão na questão da Religião na esfera pública, não havendo exceção na imensa literatura sobre o assunto que não reconheça que o estado da arte é amplamente definido pelos termos com os quais o mais influente filósofo político do último século retoma a clássica discussão sobre a relação entre política e Religião (Araújo, 2012, p. 16)²³.

O liberalismo de Rawls, ao contrário do que muitos pensam (sobretudo porque não conhecem bem sobre Religião), tem como uma de suas bases o reconhecimento da importância da fé religiosa pelos cidadãos e por muitas instituições que não deixam de valorizar e defender os princípios de uma democracia constitucional. Credo ser correta tal interpretação, a ela se soma uma hermenêutica de Rawls, especialmente em *O Liberalismo Político*, como a expressão de um pensador que soube distinguir a Religião genuína daquilo que é meramente expressões convencionais, tradicionais no sentido weberiano. Portanto, como uma conclusão parcial, a Religião em *O Liberalismo Político*, não obstante todas as limitações e reservas a ela impostas (sobretudo na exigência de tradução de seus termos para razões públicas), não só possibilitou a especificidade política do liberalismo, como reiterou a importância de um consenso sobreposto e da tolerância como determinantes meios para a boa ordem de uma sociedade democrática.

Em outros termos, há de se admitir que Rawls preferiu acomodar mais adequadamente a discussão sobre as doutrinas religiosas em seu pensamento. Isso o capacitou para melhor qualificar a sua concepção política, sua proposta de sociedade bem-ordenada mesmo com seu pluralismo crescente e, por fim, estabelecer a tolerância e outros valores democráticos não apenas como um *modus vivendi*, mas como uma estrutura essencial da e para a democracia. Assim descreveram Bailey, Gentile (2015):

o tratamento de Rawls mostra como os valores liberais de liberdade, igualdade e pluralismo podem ser defendidos sem exigir que os cidadãos renunciem aos raciocínios religiosos em prol de uma concepção “secular” substancial da vida política. Em vez disso, é suficiente que tanto as doutrinas abrangentes religiosas como

²³ Aqui, considera-se por visão padrão o fato de, em questões referentes à Religião na Razão Pública, obrigatoriamente qualquer pesquisador precisa referir-se a Rawls. Parafrazeando Nozick, o pensamento jusfilosófico sempre partirá de Rawls, seja para corroborá-lo, seja para combatê-lo; ou, como Maffettone sintetiza, o tempo atual é uma “era de Rawls” (*in*: Bailey; Gentile, 2015). Mas, “visão padrão” também é um conceito técnico, referindo-se especificamente à abordagem da Religião na Razão Pública. Ou seja, conforme recorda Eberle (*in*: Bailey; Gentile, 2015), a “visão padrão” teria dois componentes: O “princípio da insuficiência religiosa” (de acordo com o qual “razões religiosas não podem desempenhar um papel decisivo na justificação da coerção estatal”) e a “doutrina da contenção religiosa” (que estabelece que “cidadãos e magistrados de um Estado liberal não podem endossar a coerção estatal que requeira decisivo apoio religioso”), visão supostamente adotada por muitos teóricos políticos contemporâneos

as não-religiosas sejam excluídas de um domínio “político” estreito, ao mesmo tempo que são deixadas inteiramente irrestritas noutros contextos políticos²⁴.

3.2 Temas Fundamentais

3.2.1 O Liberalismo Político

Tendo apresentado algumas razões teóricas sobre a importância de pensar a Religião no âmbito de uma teoria jurídica, procura-se agora apresentar algumas noções mais específicas do que Rawls escreveu na sua obra *O Liberalismo Político*, sobretudo quando trata nessa obra de demonstrar como estabelecer uma sociedade democrática bem ordenada com a coexistência, em um pluralismo razoável, de doutrinas abrangentes razoáveis pautadas por ideias religiosas, ou morais ou filosóficas. Como será visto, Rawls afirma que nenhuma dessas doutrinas podem servir para determinar a Razão Pública de uma sociedade, ou seja, os mecanismos de decisão e a própria estrutura básica da sociedade, pelo fato de eles não serem admissíveis para todos. A não ser que eles se expressem de modo que leve a uma admissão mais plena, que essas doutrinas seriam admitidas na ordem da Razão Pública.

Mesmo com essa determinação limitadora, Rawls não deixa de considerar que, em algumas circunstâncias, as doutrinas abrangentes podem estabelecer princípios para a Razão Pública. Essa abertura mediante uma visão mais inclusiva da Razão Pública é um meio adequado para pensar, sobretudo na atualidade, qual seria o papel relevante da Religião na Razão Pública, além de tornar a tolerância uma prática verdadeiramente constitutiva das sociedades democráticas. É o que se pretende defender neste trabalho. Mas, para tanto, elucidar – ainda que sumariamente – os conceitos rawlsianos, é exigência de primeira ordem.

Rawls não aborda uma noção geral de liberalismo, ou seja, de uma forma de pensamento que leva em conta os grandes valores da liberdade individual e da atuação do Estado ante tal valor de liberdade. Na verdade, pode-se dizer sobre esse “liberalismo abrangente”, aos moldes de Kant ou de Mill, postula o reconhecimento dos direitos civis, com ênfase na liberdade e, como Rawls recordou em *Uma Teoria da Justiça*, veem-se comprometidos com a prioridade do justo sobre o bem. Ademais, na perspectiva liberal, a

²⁴ No original: “Rawls’s treatment shows how liberal senses of freedom, equality, and pluralism can be upheld without requiring citizens to forgo religious reasonings for the sake of a substantial “secular” conception of political life. Instead, it is sufficient that both religious and nonreligious comprehensive doctrines be excluded from a narrow “political” realm, while being left entirely unrestricted in other political contexts”.

sociedade seria a combinação de diversas identidades e em seu interior há uma eclosão de conflitos, já que são diversas as concepções acerca do que seria uma vida boa. Por isso, o Liberalismo advoga que, a despeito do pluralismo que caracteriza o mundo contemporâneo, seria possível conformar uma concepção de justiça que avalize, concomitantemente, a autodeterminação moral dos indivíduos e o compartilhamento dela por todos.

Com efeito, uma dupla preocupação é assumida pelo Liberalismo: a eficiente proteção da liberdade individual e a limitação do exercício do poder, especialmente para não atentar contra a mesma liberdade, embora a coerção estatal seja admissível e, em certas ocasiões, necessárias. Em vista de tal fato, a corrente liberal defende a neutralidade ética do direito e uma concepção política da justiça, com destaque à aceção de sociedade como um sistema em que pessoas livres e iguais se relacionam, cooperando entre si. Não é sem razão que, dentre outras, são características do Liberalismo tanto a proteção substancial à liberdade individual e à propriedade quanto a sujeição da soberania popular a alguns limites (Merle, *in*: VVAA, 2011, p. 268-269)²⁵.

Por fim, o liberalismo abrangente reivindica para si a grande tradição da tolerância religiosa de Locke (Carta sobre a tolerância, 1690) e de Hume (Diálogos sobre a Religião natural, 1779) e se caracteriza pela confiança no indivíduo e no respeito à sua integridade pessoal. Com efeito, a abordagem liberal acerca dos imperativos da justiça social “não deve suprimir as liberdades e os direitos dos indivíduos, mas neles fincar raízes” (Audard, *in*: Rawls, 2000, p. XV). E, nesse contexto, a tolerância passa a ser o “coração substantivo do liberalismo” (Cohen, 2004, p. 68)²⁶, uma vez que se liga ao amplo princípio da moralidade política liberal de que a lei não deve ser usada para promover, em detrimento de outros, um modo de vida moralmente mais valioso que outros.

O que Rawls procura desenvolver agora é, em verdade, um liberalismo “político”. Este não considera apenas os pontos abordados pelo “liberalismo geral”, mas tenta, sobretudo, evitar se tornar uma “doutrina abrangente” que justificaria a justiça como equidade para a realização de uma sociedade bem-ordenada. O liberalismo político, em primeiro lugar, é uma forma de Rawls responder a uma série de críticas contra ele levantadas, de modo que, pela nova conceituação, ele envidou esforços para distinguir adequadamente uma concepção estritamente

²⁵ Ainda nas lições de Merle, seriam características do Liberalismo a proteção substancial à liberdade individual e à propriedade (compreendida como a esfera de livre ação exclusiva do indivíduo, que também inclui, por exemplo, sua privacidade); a proteção de indivíduos contra a dominação social excessiva e a não adoção do positivismo como sistema jurídico, ao mesmo tempo em que não pode se reduzir ao direito natural (Merle, *in*: VVAA, 2011, p. 268-269).

²⁶ No original: “Toleration has been called ‘the substantive heart of liberalism’”.

política de justiça de uma doutrina abrangente de bem e para superar uma ideia irrealista de sociedade bem-ordenada.

É preciso considerar como as sociedades democráticas modernas se estruturam e, de pronto, o que se levanta é a visão de que nelas não há apenas um pluralismo de concepções de mundo ou de doutrinas religiosas, filosóficas ou morais, mas “um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si, que que, no entanto, são razoáveis”: um pluralismo razoável”, portanto. E tais doutrinas não necessariamente rejeitam os princípios fundamentais de um regime democrático: para tanto, precisam concorrer – sem serem substituídas ou idealizadas – para a constituição de uma base pública de justificação em prol de “uma concepção política de justiça” compartilhada por todos (Rawls, [2005]/2011, p. XVI-XX).

Seguindo a formulação original de Rawls:

O objetivo do liberalismo político consiste em revelar as condições de possibilidade de uma base pública razoável de justificação no que diz respeito a questões políticas fundamentais (...) formular o conteúdo dessa base e mostrar por que resulta aceitável (...) o liberalismo político não ataca nem critica nenhuma visão razoável (...) em vez de se referir à sua concepção política de justiça como verdadeira, remete a ela como uma concepção razoável (Rawls, [2005]/2011, p. XX-XXI).

E, no desenvolvimento de sua argumentação, especialmente envolvendo elementos de base religiosa, Rawls sintetiza que o liberalismo político, embora reconhecendo a razoabilidade e corretismo de muitos julgamentos morais, bem como a possível veracidade de profissões de fé (Rawls, [2005]/2011, p. 71), busca um pluralismo razoável com e pelas doutrinas abrangentes. Mas ele leva ao reconhecimento da impossibilidade prática de alcançar um acordo político favorável apenas por meio de uma doutrina abrangente. Faz parte também de seu objetivo, elucidar a questão “sobre como a estrutura básica (realizada por uma concepção política) encoraja e desencoraja certas doutrinas abrangentes e as formas de vida a elas associadas e sobre se é justo o modo como o faz” (Rawls, [2005]/2011, p. 75), explicando, portanto, o sentido em que o Estado “não deve fazer nada que tenha o intuito de favorecer qualquer doutrina abrangente em particular” (Rawls, [2005]/2011, p. 231), no que for relativo aos elementos constitucionais essenciais.

Assim, o liberalismo político trata de duas questões principais: a primeira delas tem a ver com a concepção de justiça mais adequada para efetivar a cooperação social entre cidadãos livres e iguais. Uma vez considerados dessa forma, cada cidadão acreditará que sua visão de mundo é a mais adequada e, por conseguinte, a necessária para escolhas pessoais e deliberações política. Para evitar um completo desacordo social, a concepção política de justiça adviria como um limite e um ideal: as decisões não podem se pautar apenas em cada concepção particular de

mundo, mas devem visar um consenso estável e sobreposto de seu apoio através do fornecimento da concepção de princípios e justificações politicamente morais.

A segunda questão pertinente ao liberalismo político refere-se à tolerância, ou, mais especificamente, aos fundamentos da tolerância. Rawls se questiona quais seriam esses fundamentos, dado o fato do pluralismo razoável: a tolerância, nesse contexto, não pode se reduzir a um indiferentismo pragmático ou licenciosidade moral: na verdade, ela atua como um instrumental para a concepção política de justiça, promovendo melhor as condições que permitem às sociedades democráticas estabilidade e equilíbrio entre suas diversas instituições.

Ambas as questões podem ser sintetizadas na motivação geral de toda a obra de Rawls e que determina seu esforço em defender um liberalismo político para além de sua grande Teoria da Justiça. Tal motivação, nos termos de Rawls, seria dar ao liberalismo político, supondo as dificuldades das disputas de uma sociedade cada vez mais pluralista, a responsabilidade de enfrentar se seria “possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis” (Rawls, [2005]/2011, p. 56) Em sua primeira resposta ao desafio fulcral do liberalismo político, Rawls afirma que “deveríamos considerar surpreendente que, com oposições tão profundas como essas, a cooperação justa entre cidadãos livres e iguais seja possível” (Rawls, [2005]/2011, p. 4).

Em outros termos, Rawls estabeleceu como o principal problema do liberalismo político a ação de justificar racionalmente como aqueles que professam uma doutrina religiosa poderiam, sem negar sua pertença religiosa, subscrever uma concepção política que visa a realização de um regime democrático. Pois, como ele reiteradas vezes afirma

O problema do liberalismo político é o de formular uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional (liberal), que uma pluralidade de doutrinas razoáveis, tanto religiosas quanto não religiosas, possa livremente subscrever (pelas razões certas), e assim de maneira que possam ser livremente praticadas em conformidade com essa concepção e compreender suas virtudes (Rawls, [2005]/2011, p. XLIV; XLV).

Para tanto, é preciso estabelecer um arbítrio entre duas grandes tradições liberais mediante a concepção de “justiça como equidade”. Essas tradições se referem, uma, àquilo que Constant denominou “liberdade dos modernos”; a outra, à tradição associada a Rousseau. A primeira tem seu núcleo na garantia e exercícios de direitos da individualidade e na segurança de o indivíduo não sacrificar sua independência individual em prol da liberdade pública: sua garantia é a liberdade política. Por sua vez, a tradição associada a Rousseau sustenta-se nas

liberdades políticas iguais e nos valores da vida pública: importa, portanto, seja o todo social, seja o ideal da igualdade.

Como árbitro dessas duas tradições, a concepção política de justiça, de “justiça como equidade”, seria, conforme preconiza Rawls, realizada mediante os dois princípios básicos de justiça, que servirão para orientar as instituições básicas de uma sociedade na efetivação da liberdade e da igualdade. Na formulação de Rawls, os dois princípios da justiça seriam:

Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos (...) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos e condições de igualdade equitativa de oportunidade; em segundo lugar, devem-se estabelecer para o maior benefício dos membros menos privilegiados da sociedade (Rawls, [2005]/2011, p. 6).

Além dos dois princípios da concepção de “justiça como equidade”, já apresentados desde *Uma Teoria da Justiça*, Rawls avança na compreensão de tal justiça quando a apresenta como “a base de um acordo político refletido”, que expresse a Razão Pública, compartilhada pelos cidadãos, e que seja autônomo de doutrinas filosóficas ou religiosas. Nesse contexto, “o liberalismo político aplica o princípio da tolerância à própria filosofia” e, sem fundamentar-se em doutrinas religiosas ou filosóficas – fonte de tantos desentendimentos ao longo da história – busca uma “concepção política de justiça” que “possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto” de doutrinas razoáveis.

Quanto à tolerância, que nesse contexto é vista para além da concepção liberal de princípio e virtude, Rawls a estabelece como o único meio pelo qual, nas democracias liberais, possa haver o equilíbrio entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis. Presume-se, também, que Rawls tenha considerado a tolerância no fundamento de uma democracia para evitar os apressados juízos em relação às doutrinas abrangentes, sobretudo as religiosas, qualificando-as como um foro de intolerância em vista de sua doutrina e disciplina moral. Se as democracias liberais têm como uma de suas características mais importantes a coexistência (não sem conflitos e tensões) de diversas concepções de vida boa, a tolerância precisa estar na linha de frente de uma concepção política de justiça, além de se pautar como um princípio central (com grande incidência nas políticas públicas e legislações) e uma virtude necessária (sobretudo para formatar e garantir maior harmonia possível para o comportamento moral dos indivíduos em suas relações interpessoais). Toda sociedade que procure ser democrática precisa desenvolver, no bojo de suas mais diversas relações, uma contínua reflexão e desafiadora prática da tolerância, especialmente nos últimos anos, quando novos sujeitos e grupos começam a fazer parte do processo político e social. De fato, a diversidade e diferença destes novos atores

políticos não só caracterizam uma nova concepção de sociedade política, quanto exige a tolerância como um importante mecanismo desta mesma sociedade.

Com efeito, a tolerância tem uma íntima ligação com a democracia e, por conseguinte, com o Estado Democrático de Direito. Neste contexto, a tolerância possibilita, aos indivíduos e instituições de um Estado Democrático de Direito, os elementos mínimos para uma convivência fundamentada no respeito e no reconhecimento a diversos projetos de vida, inclusive os minoritários. Sem a tolerância, nenhum Estado Democrático de Direito seria capaz de respeitar, como igualmente valiosos para a formação da autoidentidade da sociedade democrática, a diversidade plural de seus componentes. O equilíbrio social tornar-se-ia possível somente com interferência contínua do Estado, por seu poder coercitivo²⁷. E como é possível presumir a partir de Rawls, a tolerância permite uma abertura de horizonte, na tentativa de reconhecer o que leva pessoas ou instituições a fundamentarem suas concepções de mundo em bases religiosas, a fim de verificar que, mesmo mediante tal base, elas não deixam de colaborar para a formação e desenvolvimento dos princípios democráticos em uma sociedade.

Por sua vez, o consenso sobreposto responderia à questão-base do liberalismo político: por ele, deixar-se-ia de recorrer a doutrinas filosóficas, religiosas e morais – doutrinas abrangentes razoáveis – para o debate de políticas fundamentais, cedendo espaço a uma ideia e um ideal de Razão Pública. Consenso sobreposto e Razão Pública concretizam, nas discussões políticas fundamentais de uma sociedade democrática – especificamente, elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica – “uma concepção política cujos princípios e valores todos os cidadãos podem endossar” (Rawls, [2005]/2011, p. 12). Para entender tanto um quanto outro, a noção de sociedade democrática e sua natureza plural razoável (pela coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis), também deve ser evidenciada.

Enfim, sintetizando, o grande objetivo de *O Liberalismo Político* é responder como se deve entender uma sociedade liberal bem-ordenada que contenha grande número de concepções políticas razoáveis, uma sociedade em que diversas concepções de mundo e de bem concorrem e que seja estável pelas razões certas. O liberalismo político presume uma compreensão alargada de sociedade democrática constitucional, uma noção de justiça como equidade e, alargando o horizonte de *Uma Teoria da Justiça*, o fato do pluralismo razoável em uma

²⁷ Válida a reflexão de Denise Meyerson: “(...) some liberals think that tolerance is a relatively narrow ideal, which extends only as far as ensuring that the state does not coercively interfere with the exercise of free choice in matters of self-regarding conduct. Others, however, have a more robust conception of tolerance, in which the state is required to abstain altogether from siding with ethical ideals of the good life. John Rawls and Ronald Dworkin defend the more robust conception”. (Meyerson, *in*: Cane, Evans, Robinson, 2008, p. 37).

sociedade regulada por uma concepção política de justiça. Estes temas, ao lado de outros conceitos relativos, serão trabalhados em sequência.

3.2.2 *Sociedades Democráticas*

Como visto, o pensamento liberal de John Rawls tende a se apresentar como uma reflexão que oferece muitos recursos para pensar sobre o papel da Religião na vida política dos cidadãos, especialmente em sociedades democráticas constitucionais. Rawls oportuniza uma reflexão madura de temas aparentemente incompatíveis – como Religião e Estado Democrático – de modo que a reflexão da Filosofia Política e da Teoria do Direito tenha que rever as escolhas feitas durante muitos anos e que excluam parte desses temas da reflexão jusfilosófica. Em *O Liberalismo Político*, Rawls não só atualiza e aperfeiçoa suas ideias apresentadas em *Uma Teoria da Justiça*, como também oferece uma rica contribuição para o que deveria fazer parte da constituição das democracias contemporâneas e para a validade e legitimidade de suas instituições tão diversificadas e plurais, dentre as quais se encontra a Religião.

Todavia, é preciso entender como são essas sociedades e perceber que, em sua estrutura, a questão religiosa não pode ser completamente prescindida. Em *O Liberalismo Político*, Rawls pouco descreve sobre os procedimentos mais práticos da democracia em sociedade e sua preocupação está muito mais em estabelecer a democracia como um pano de fundo para todos os demais termos que constituem seu liberalismo político. Sem dúvida, toda a teoria de Rawls descreve e presume um regime democrático, sobretudo quando enfatiza um certo *ethos* igualitário, uma vez que todos os cidadãos são livres e iguais (cf. Bercuson, *in*: Mandle, Reidy, 2015, p. 190).

Quanto à democracia, portanto, algumas caracterizações são possíveis de serem levantadas ao longo da obra (Rawls, [2005]/2011, p. 531-532). A primeira delas – presente desde os primórdios da democracia na Grécia Antiga – é a ideia de deliberação: a democracia é sempre uma democracia deliberativa. Rawls a coloca como foco de seu interesse, por ela ser uma “democracia constitucional bem-ordenada”. Em sociedades democráticas, os cidadãos precisam deliberar sobre os destinos e políticas a serem implementadas em prol de toda sociedade, trocando seus pontos de vista e debatendo razões que sustentam e dizem respeito às questões políticas públicas. Como afirma Rawls, por meio da discussão e dos processos deliberativos, “as políticas públicas podem ser revistas” e, neles, a Razão Pública se torna crucial, “pois caracteriza a argumentação dos cidadãos com respeito a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica” (Rawls, [2005]/2011, p. 531).

Além da ideia de deliberação, também são elementos essenciais da democracia: a estrutura de instituições democráticas constitucionais que especifique a moldura de corpos legislativos deliberativos; um processo educativo amplo e universal sobre aspectos do governo democrático, agindo na formação de um público atento à importância da democracia e que discuta, com embasamento e responsabilmente, problemas e decisões políticos, ainda que para isso decisões difíceis sejam tomadas. Mas, de todas as características, as democracias deliberativas têm como elemento essencial a ideia de Razão Pública, somada ao desejo de os cidadãos seguirem tal razão para concretizar seu ideal de conduta política. Pela Razão Pública, realiza-se o compromisso dos cidadãos com o ideal democrático, e este é estabelecido pelas razões certas (Rawls, [2005]/2011, p. 550), como será visto oportunamente.

Em um texto seminal, Joshua Cohen (*in*: Freeman, 2003) argumenta que Rawls trabalha com uma ampla noção de democracia: é, em verdade, uma “família de ideias de democracia”, mais que uma ideia categórica. Nessa família de ideias, a democracia, enquanto regime político e um coletivo de valores e princípios que garantem a liberdade, a cidadania e a igualdade, corresponde a uma exigência de justiça. Esta, com efeito, entendida enquanto “equidade”, seja porque “atribui aos indivíduos um direito igual de participação”, seja porque subentende uma “sociedade de iguais”, “requer um regime democrático como uma questão de justiça básica”. Somente em uma sociedade democrática o exercício dos direitos políticos de cidadãos livres e iguais serão garantidos e moldados mediante os mesmos direitos e valores liberais a eles correlacionados.

Cohen recorda que, segundo Rawls, não corresponde à natureza da democracia nenhum tipo de homogeneidade de ideias e convicções: em uma democracia, o dissenso é uma realidade constitutiva. Para os cidadãos de uma democracia, será sempre um exercício contante a construção de uma pauta moral que capacite cada um a conviver com outros cidadãos que pensam diferente ou até mesmo de modo rival. Pois uma “uma política democrática preocupa-se com o que devemos fazer quando não concordamos com o olhar dos outros”. E, alegando uma interpretação de *O Liberalismo Político* de Rawls, Cohen continua:

(...) não podemos razoavelmente exigir ou mesmo esperar que uma única filosofia ou doutrina moral seja adotada pelos cidadãos em uma sociedade democrática, mesmo se pensarmos que alguma visão específica seria apoiada por todos sob condições idealizadas (Cohen, *in*: Freeman, 2003, p. 130-131)²⁸.

²⁸ No original: “(...) moral thought is concerned in part with what I should do in a world in which other people do not see eye to eye with me, but democratic politics is concerned with what we should do when we do not see eye to eye with one another. As Rawls has argued in *Political Liberalism*, we cannot reasonably demand or even expect a single moral philosophy or doctrine to be embraced by citizens in a democratic society even if we think that some specific view would be endorsed by all under idealized conditions”.

Evidentemente, isso não significa a ausência de elementos principiológicos e orientadores para instituições e cidadãos, segundo meios normativos e democráticos. Entretanto, o desacordo e a coexistência de concepções e visões de mundo rivais em uma grande pluralidade fazem parte da natureza de uma sociedade democrática. Para a superação desses confrontos e dissidências, a democracia não pode nem se reduzir a uma competição pelo poder político entre candidatos e partidos, nem usar de sua legitimidade e poder estatal para impor uma ideia em detrimento às demais. Volta-se, aqui, à questão da tolerância e se inicia a abordagem quanto aos limites da capacidade de juízo, mais o consenso sobreposto, pontos fundamentais para a compreensão de “pluralismo razoável” e de “concepção política de justiça”.

Rawls, portanto, não se apega a uma visão meramente instrumental de democracia. Evidentemente, ele não desconsidera que ela se faz como um regime político, com direitos de participação, eleições e direitos políticos. Mas sua preocupação principal não recai nesse ponto. Sua preocupação é com a democracia como espaço de exercício da liberdade, pautada na igualdade de todos os cidadãos, sujeitos capazes de propor, para si e para com quem convivem, concepções de bem e de vida que acreditam ser as mais adequadas. Por isso, uma grande característica da democracia é o fato de ela se desenvolver mediante processos deliberativos em prol de argumentos políticos objetivos e que venham a ser admissíveis, senão por todos, pela maior parte dos cidadãos. A democracia é (e configura) uma sociedade na qual o argumento político orienta o raciocínio e o julgamento (também políticos) dos membros de uma sociedade democrática no exercício dos seus direitos.

Nas democracias contemporâneas, Rawls também destaca a coexistência de doutrinas abrangentes, razoáveis ou não, religiosas ou seculares. Daí, a necessidade de reconhecer também como característico das democracias, o pluralismo razoável, ou seja, “o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal de sua cultura de instituições livres” (Rawls, [2005]/2011, p. 522).

Ou seja, como será visto na próxima seção, segundo Rawls, uma diversidade razoável de visões abrangentes e conflitantes dos cidadãos é algo consubstancial às sociedades democráticas: o “fato do pluralismo”, agora entendido como um “pluralismo razoável”, demonstra que diversidade de pontos de vista e concepções de mundo são circunstâncias normais e duradouras das sociedades democráticas livres. Estas, ao longo do tempo, tomam consciência cada vez maior dos direitos fundamentais dos indivíduos e de um entendimento de igualdade que vai ao encontro de tais liberdades. Não é sem razão que Rawls qualifica a democracia como “constitucional” (ou “sociedades democráticas constitucionais”), nas quais o

direito e a política conjugam-se para definir e garantir o status de liberdade, igualdade e concepções de mundo diversas daí decorrentes de todos os cidadãos.

Com isso, a pluralidade de ideias concorre para fomentar o próprio espírito democrático e filtra as interpretações antagônicas ou pouco fiéis aos valores liberais. Ou seja, segundo Rawls, a democracia é caracterizada por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, doutrinas que cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar. A diversidade de doutrinas não é mera contingência histórico-temporal: na verdade, ele é tanto “um traço permanente da cultura pública da democracia” quanto o “produto da razão livre sob uma estrutura de instituições livres” (Rawls, [2005]/2011, p. 43).

3.2.3 Doutrinas abrangentes razoáveis

Como exposto anteriormente, em uma sociedade democrática, coexistem muitas doutrinas e visões de mundo baseadas em teorias filosóficas, morais ou religiosas. Como recordou Cohen, isso é determinante para a constituição da democracia e expressa a liberdade e igualdade que todos os cidadãos possuem. Tais doutrinas são qualificadas por Rawls como “doutrinas abrangentes”, crenças ou concepções afirmadas pelos cidadãos a partir de compromissos específicos e que, de certo modo, permanecem alinhados a uma concepção de verdade e de bem exclusivos que procuram pensar a forma como uma sociedade se organizaria.

Elas seriam distintas entre doutrinas abrangentes razoáveis e doutrinas abrangentes não razoáveis, correspondendo ao tipo de pessoas e comportamentos que elas estabelecem quando, em sociedade, determinam-se adequada ou inadvertidamente em relação às doutrinas abrangentes. Portanto, é devido compreender o que significa a expressão razoável que qualifica tanto o pluralismo das sociedades democráticas quanto um tipo de doutrinas abrangentes que delas fazem parte e qual sua importância dentro do liberalismo político de Rawls. Teria alguma distinção com aquilo que geralmente determinou todos os procedimentos herdeiros da Modernidade, ou seja, a racionalidade, o caráter racional, de modo que razoável distinguir-se-ia de racional (além, obviamente, de não-razoável)?²⁹

Em termos bem resumidos, compreende-se que o conceito racional estaria mais voltado para ações individuais e para a busca dos interesses pessoais. Segundo Rawls, o racional distingue-se do razoável por não ser interpessoal – pois é próprio de um único agente. E este

²⁹ Quanto à importância, Rawls relaciona os conceitos de razoável e racional ao entendimento do “consenso sobreposto”. Mas cada qual de um modo, porque Rawls afirma que sim, há uma distinção entre esses dois conceitos, conforme será visto em seções posteriores.

busca realizar tão-somente “fins e interesses que são peculiarmente seus” [Rawls, [2005]/2011, p. 60]. Outros sentidos para o conceito racional também são desenvolvidos por Rawls: Krasnoff (*in*: Mandle, Reidy, 2015, p. 696), o organiza em torno de três grupos: no primeiro, racional tem sentido estrito ou instrumental, “o sentido em que as partes na posição original têm razão para escolher os dois princípios de justiça”. Um segundo sentido liga racional à própria racionalidade dos valores políticos liberais, ou seja, aqueles que são eleitos ante um “véu de ignorância” e nas restrições da “posição original”. Por fim, o terceiro sentido expressa o “uso político da própria ideia do razoável. Este é o sentido mais profundo de racionalidade em ação nas diversas doutrinas abrangentes”

Por sua vez, razoável seria “uma virtude de pessoas engajadas na cooperação social entre iguais” (Rawls, [2005]/2011, p. 57). Como Rawls apresenta:

Pessoas razoáveis (...) não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim desejam como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais (...) é pelo razoável que entramos no mundo público de outros e nos dispomos a propor ou a aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação entre eles (Rawls, [2005]/2011, p. 59;63).

Em outros termos, razoável é um conceito específico para qualificar pessoas que, em relação com outros sujeitos livres e iguais, dispõem-se no proposição de princípios, planos, conceitos, bem como critérios instrumentais que possam “construir termos equitativos de cooperação e quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que outros farão o mesmo” (Rawls, [2005]/2011, p. 58). Com efeito, “uma pessoa razoável é aquela que deseja sinceramente identificar, propor e agir de acordo com princípios que todas as outras pessoas poderiam igualmente aceitar” (Krasnoff, *in*: Mandle; Reidy, 2015, p. 693)³⁰.

Por conseguinte, o razoável é também, enquanto virtude de pessoas (cf. Scanlon, *in*: Freeman, 2003, p.164), uma componente da ideia de sociedade enquanto um sistema de cooperação, ou seja, de uma sociedade fundada pelos princípios do “critério de reciprocidade” (cf. Rawls, [2005]/ 2011, p.529; 534) e por termos de justa colaboração, aceitos por cada pessoa, desde que todos os demais assim também o façam. Ele leva em conta o mundo público de outros e se trata de um “ideal político de cidadania que inclui a ideia de Razão Pública” (Rawls, [2005]/2011, p. 75).

Sendo uma realidade pública – pelas relações com outros e interferências neles – o razoável não deriva do racional, embora o pressuponha (Rawls, [2005]/2011, p. 61; Krasnoff,

³⁰ No original: “A reasonable person is a person who sincerely desires to identify, propose, and act on principles that all other such persons could likewise accept”.

in: Mandle; Reidy, 2015, p. 693; Freeman, 2003, p. 32). Diferentemente do racional, o razoável aceita e reconhece como um direito que cada pessoa procure promover legitimamente a concepção de bem que ela possua, embora limitando sua promoção aos termos de cooperação que outros também venham aceitar sem grande prejuízo para suas próprias concepções do bem.

Aplicando-o ao conceito de doutrinas abrangentes, Rawls estabelece que uma doutrina abrangente razoável seria aquela propugnada por pessoas razoáveis, isto é, aquelas que, não obstante suas doutrinas abrangentes razoáveis, propõem termos no discurso político público que outros possam estar dispostos a aceitar. Os cidadãos razoáveis enxergam os demais como livres e iguais, ou seja, “como pessoa(s) política(s) da democracia”, “portadora(s) de direitos e deveres da cidadania”; entendem que a liberdade e igualdade dos sujeitos se fazem em um sistema de cooperação social; por fim, “mesmo à custa de sacrificar os próprios interesses em determinadas situações”, dispõem-se a oferecer uns aos outros “termos equitativos de cooperação social”, agindo com base nesses mesmos termos.

Por conseguinte, doutrinas razoáveis levam a uma forma de tolerância (como termos constitutivo da sociedade) e à ideia de Razão Pública, considerando a visão de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, cujos sujeitos são livres e iguais. Nos termos de Rawls, tanto a tolerância quanto a ideia de Razão Pública intrínsecas às doutrinas abrangentes razoáveis farão que pessoas razoáveis não considerem “empregar o poder político, se dispuserem dele, para reprimir visões abrangentes que não são desarrazoadas, embora sejam diferentes da sua visão” (Rawls, [2005]/2011, p. 72). Estabelecerão, em contrapartida, um “critério de reciprocidade”, pelo qual o exercício do poder político “é apropriado somente quando podemos com sinceridade supor que as razões que oferecemos para nossa ação política podem razoavelmente ser aceitas, como uma justificação dessas ações, por outros cidadãos” (Rawls, [2005]/2011, p. XLVII-XLVIII).

Por fim, Rawls sintetiza que as doutrinas abrangentes razoáveis são exercício tanto da razão teórica quanto da razão prática (Rawls, [2005]/2011, p. 70). Em relação à razão teórica, elas organizam e caracterizam valores reconhecidos e que expressam um mundo inteligível. Ao mesmo tempo – enquanto exercício da razão prática – as doutrinas abrangentes razoáveis atuam equilibrando tais valores sobretudo quando conflitam entre si. Por sua vez, em sumária definição, uma doutrina abrangente não razoável seria aquela que defende conceitos que não podem ser utilizados como base para apresentar razões políticas.

O liberalismo político consiste em elucidar se as doutrinas abrangentes razoáveis são doutrinas abrangentes liberais, e se elas “podem ser compatíveis, pelas razões certas, com uma concepção política liberal” (Rawls, [2005]/2011, p. XLII). Como o próprio Rawls explica

([2005]/2011, p.15), uma doutrina abrangente “inclui concepções sobre o que tem valor na vida humana e ideais de caráter pessoal”. São concepções que procuram orientar a conduta de alguém no limite da vida como um todo. E ela é abrangente “quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa”.

As doutrinas religiosas aspiram a ser esse tipo de doutrina. Com efeito, elas incluem “concepções do que se considera valioso na vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoais, que devem conformar grande parte de nossa conduta não política (no limite, nossa vida como um todo)” (Rawls, [2005]/2011, p. 206). A Religião é um campo complexo de prática que molda as interações sociais na esfera doméstica e social: sua base em valores e virtudes oferecem, para muitos, uma via de justificação e significado para as mais diversas circunstâncias, com forte influência em todo campo social.

Assim, dentre todas as doutrinas abrangentes, a Religião é vista com relevância por Rawls, de tal modo que, em outros termos, a pergunta fundante de seu pensamento liberal passa a ser uma pergunta também pela Religião. Ou seja, primeiramente Rawls busca melhorar sua concepção de “sociedade bem-ordenada” mediante o conceito de “pluralismo razoável”, elucidando o tema-base do liberalismo político:

Como é possível existir ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? (...) O problema do liberalismo político consiste em elaborar uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que uma pluralidade de doutrinas razoáveis – que sempre constitui uma característica da cultura de um regime democrático livre – possa subscrever” (Rawls, [2005]/2011, p. XI).

No debate com as convicções religiosas, o problema central do liberalismo político pode ser assim descrito: “como aqueles que professam uma doutrina religiosa que se baseia na autoridade religiosa, por exemplo, da Igreja ou da Bíblia, podem também subscrever uma concepção política razoável que ofereça sustentação a um regime democrático justo?” (Rawls, [2005]/2011, p. XLI). A preocupação de Rawls está voltada à Religião pelo fato de ela ser uma doutrina abrangente: é por isso que ela – como qualquer doutrina abrangente razoável – coloca desafios para justificar a autoridade política à sociedade democrática e às instituições liberais (Maffettone, *in*: Bailey, Gentile, 2015); A riqueza de diferentes sensibilidades, vozes e exigências religiosas presentes nas sociedades liberais contemporâneas, bem como a crescente influência que elas exercem junto aos cidadãos, tornam estes desafios particularmente urgentes para seu devido enfrentamento sob os princípios e valores democráticos.

Com efeito, dentre as doutrinas abrangentes, a Religião talvez seja uma das que mais exercem influência sobre os cidadãos de uma sociedade, sobretudo pelo fato de ser uma

realidade que facilmente se insere nos mais diversos níveis sociais (intelectual, econômico etc.) e contextos temporais. É verdade que as doutrinas abrangentes não são apenas religiosas: elas também se fundamentam em perspectivas filosóficas, morais, ideologias dos mais diversos tipos. Essas perspectivas talvez atinjam a um grupo mais seletivo da sociedade: não são tão espreiadas como a Religião e, portanto, sua influência seria mais pontual. Mas a Religião, por ser um discurso que visa sobretudo o sentido da existência, mediante uma série de valores e virtudes praticadas tanto individual quanto coletivamente, tem uma abrangência ampla e longo alcance sobre as pessoas e sobre os projetos de vida que elas se propõem a seguir.

Enfim, quanto às doutrinas abrangentes, Rawls entende que elas não sustentam por si só uma concepção política de justiça. Isso não significa que elas devem ser completamente excluídas do pensamento político básico de uma sociedade democrática bem-ordenada. Com efeito, uma leitura desatenta ou que apenas se fundamente no “liberalismo abrangente” talvez leve a essa conclusão. Por isso, para completar a compreensão de doutrinas abrangentes razoáveis, é preciso destacar o que Rawls propõe como “concepção política de justiça”.

3.2.4 A “concepção política de justiça”

Rawls afirma que o problema do liberalismo político é o de formular uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional e que uma pluralidade de doutrinas religiosas e não religiosas possa livremente subscrever (Rawls, [2005]/2011, p. XLII-XLIII). O que visa o liberalismo político, mediante sua concepção política de justiça, não é substituir as doutrinas abrangentes religiosas e não religiosas, mas distinguir-se delas e se propor como um termo aceitável para todas elas. Ou seja, Rawls entende que a concepção política de justiça colabora com o desenvolvimento de uma sociedade (regime) democrática (o) pelas razões corretas a partir do grande pluralismo de tantas doutrinas abrangentes.

Uma concepção política de justiça é uma concepção normativa e moral (Rawls, [2005]/2011, p. XLIV). Formaliza a possibilidade de um regime democrático ordenado e estável, mesmo com a pluralidade de doutrinas razoáveis. Como Rawls explica, a ordem e a estabilidade das sociedades democráticas se dão quando os cidadãos agem por meio de razões certas, cuja base comum – constituída por princípios e ideais que orientam a discussão pública – é proporcionada por uma concepção que “se sustenta por si própria e cuja formulação não deriva nem é parte de nenhuma doutrina abrangente” (Rawls, [2005]/2011, p. XLVI-XLVII). Espera-se que essa concepção possa “conquistar o apoio de um consenso sobreposto de

doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis em uma sociedade que seja regulada por tal concepção” (Rawls, [2005]/2011, p. 11).

Em outros termos:

Em uma democracia constitucional, a concepção política de justiça seria, tanto quanto possível, independente de doutrinas abrangentes controversas. Assim, esta concepção pública de justiça é política e não metafísica, pois é uma concepção moral aplicada à estrutura básica de uma sociedade democrática, o que possibilita lidar com o problema do pluralismo moral razoável (Coitinho, 2014, p.33).

A concepção política de justiça diz respeito às instituições públicas, sociais e econômicas, àquilo que Rawls denomina “estrutura básica da sociedade”, ou seja, as principais instituições políticas e socioeconômicas de uma democracia constitucional e o modo como funcionam formando um sistema cooperativo e garantindo deveres e direitos (Coitinho, 2014, p. 207), à qual os cidadãos pertencem desde seu nascimento à sua morte. Essa estrutura não se estende a normas sobre a conduta pessoal ou ideais de vida, mas é, como já afirmado, uma concepção moral e normativa. Por isso, uma concepção política – por sustentar-se a si própria – difere de doutrinas abrangentes e tenta elaborar um tipo de programa sem se envolver com compromissos profundos de doutrinas morais abrangentes.

Com efeito, uma “questão de alcance” distingue uma concepção política e outras concepções morais³¹: estas almejam ou à totalidade ou à parcialidade de valores e virtudes de uma sociedade, o que Rawls também denominará “‘cultura de fundo’ da sociedade civil”. Em outros termos, a “cultura de fundo” é aquela na qual se incluem todos os cidadãos e suas inúmeras associações (igrejas e universidade, especialmente), visões de mundo, contendo, portanto, doutrinas abrangentes de todos os tipos (Rawls, [2005]/2011, p. 16;259). Em tal cultura, podem os cidadãos, por força das liberdades individuais de expressão, consciência e associação, travarem discussões de todas as coisas.

De fato, na cultura de fundo, os seguidores de qualquer doutrina abrangente têm o espaço para educar e transmitir suas concepções às novas gerações. Igrejas e universidades, outras instituições da vida quotidiana exercem suas funções mais essencialmente e, ao mesmo tempo, têm a oportunidade de explicar as suas doutrinas e debater abertamente com outros sobre os seus respectivos pontos de vista (Rawls, [2005]/2011, p. 453; Dreben, *in*: Freeman, 2003, p. 325-326). Na cultura de fundo, os cidadãos que afirmam doutrinas abrangentes específicas

³¹ Conforme Lewin (*in*: Mandle, Reidy, 2015, p. 171): “Rawls’s distinction between political culture and background culture is important for understanding his conception of public reason; for being ‘attentive to where we are and whence we speak’; for the articulation and justification of politically liberal conceptions of justice; and for understanding the ways such conceptions can influence democratic societies (PL 382)”.

podem “exigir padrões muito mais rigorosos de razoabilidade e verdade” baseando, tão somente, em suas próprias visões de mundo (Dreben, *in*: Freeman, 2003, p. 326;331).

Uma concepção política, por sua vez, “se expressa por meio de certas ideias fundamentais percebidas como implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática” (Rawls, [2005]/2011, p. 16). Como sintetiza Larmore (*in*: Freeman, 2003, p. 382), ela é o “fórum político público”, o único fórum discursivo ao qual se aplica a ideia de Razão Pública e apenas às discussões sobre fundamentos constitucionais e questões de justiça básica. O discurso em tal fórum é idealmente “limitado ao conteúdo da Razão Pública, que Rawls considera ser dado pelos princípios e padrões de uma família de concepções políticas razoáveis e liberais de justiça” (Rawls, [2005]/2011, p. 525)³².

Enfim, a concepção pública permite entender todo um processo determinado por Rawls como fundamental em uma sociedade democrática, a saber, a separação entre doutrinas abrangentes e valores políticos autônomos. Tal separação oportuniza a reflexão e a consequente possibilidade de realização de uma estabilidade na sociedade em um consenso sobre valores políticos, ao mesmo tempo que permite a pluralidade de doutrinas abrangentes.

Com efeito, a concepção política de justiça não só articula uma concepção de valores morais distintamente políticos, pertencentes especificamente ao domínio político, como também se apresenta referenciando-se a certas ideias básicas na cultura política pública de uma sociedade democrática, independente de quaisquer doutrinas abrangentes. Entretanto, em uma democracia constitucional ela é uma concepção política, não metafísica, “pois é uma concepção moral aplicada à estrutura básica de uma sociedade democrática, o que possibilita lidar com o problema do pluralismo moral razoável (Coitinho, 2014, p. 33). Ela regula uma sociedade bem-ordenada por princípios públicos de justiça e na qual os “cidadãos aceitam esses princípios, e sabem que os demais também os aceitam” (Rawls, [2005]/2011, p. 79).

Portanto, a concepção política de justiça, a justiça como equidade, é o que permite, dentre as muitas doutrinas abrangentes, um procedimento que tem como ponto de partida os valores morais-políticos, (como os valores da liberdade e da igualdade, a rejeição da escravidão e da intolerância religiosa), ponderando-os (em vista de um pluralismo razoável) e organizando-os, apoiada por um consenso sobreposto sobre doutrinas abrangentes razoáveis. São estes os termos a serem esclarecidos na próxima seção. Contudo, cabe por ora apontar – ainda sobre a concepção política de justiça – que ela implica o autossustento dos mesmos princípios e valores

³² Essa ideia terá desenvolvimento tanto no tópico específico sobre Razão Pública, quanto nas discussões do próximo capítulo.

morais-políticos: eles não se fundamentam em nenhuma doutrina abrangente, a própria concepção de política de justiça não é uma doutrina abrangente. Isso implica, conforme a síntese elaborada por Coitinho:

a rejeição de uma teoria moral que busca identificar uma concepção de bem que deve ser reconhecida como verdadeira por todas as pessoas vistas como inteiramente racionais, sendo as instituições justas por promoverem esse bem, adotando uma estratégia coerentista que identifica um critério de justo que pode ser aceito por uma pluralidade de concepções de bem opostas e até mesmo incomensuráveis (Coitinho, 2014, p. 49).

Cabe, portanto, ao liberalismo político, “formular uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional que uma pluralidade de doutrinas razoáveis, tanto religiosas quanto não religiosas, possa livremente subscrever” (Rawls, [2005]/2011, p. XLII). Uma concepção política de justiça, assim, também realiza aquilo que é preciso para poupar alguns conflitos provenientes da colisão de doutrinas abrangentes e razoáveis dos cidadãos democráticos (visões de mundo religiosas, filosóficas e/ou morais). Estando correta essa perspectiva, ela estaria apta a obter um consenso estável e sobreposto mediante o fornecimento de princípios e justificações politicamente morais. Pois as sociedades modernas são marcadas não só pelo “fato do pluralismo”, mas pela presença de um “pluralismo razoável” de concepções de bem e, a fim de preservar sua estabilidade e validade, devem admitir a concepção de “justiça como equidade” (Rawls, [2005]/2011, p. 76;157).

3.2.5 O consenso sobreposto

Rawls escreve tendo como horizonte uma sociedade livre, democrática, caracterizada positivamente por um pluralismo de doutrinas morais, religiosas e filosóficas abrangentes, razoáveis e não razoáveis (importando, apenas, as razoáveis) (Rawls, [2005]/2011, p. 170). Para o devido equilíbrio de visões de mundo tão plurais e em torno da justiça como equidade faz-se preciso entender de que maneira a sociedade democrática bem-ordenada “pode estabelecer e preservar a unidade e a estabilidade”. Conforme Rawls, nessa sociedade, nenhuma doutrina abrangente serviria de base para a unidade social, nem fornecer o conteúdo da Razão Pública sobre questões políticas fundamentais. O que restaria? Nas palavras de Rawls,

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

considerando-se o modo como esses interesses se formam e são fomentados pelos arranjos sociais de sua sociedade (Rawls, [2005]/2011, p. 157-158).

A justificação pública para sociedade política só se torna possível com a existência de um consenso sobreposto razoável. Rawls não deixa de assumir que doutrinas abrangentes – sobretudo as religiosas – desempenham um papel fundamental para tornar a justificação política possível, a tal ponto de serem bases para muitas associações que formam uma sociedade democrática. Mas, uma vez que cada qual tem sua “história e vida própria” (Rawls, [2005]/2011, p. 461), elas seriam insuficientes para a estabilidade da sociedade democrática ou, quando contempladas em um todo, torná-la-iam impossível. Como é objeto do liberalismo político mostrar que a estabilidade de uma sociedade democrática, caracterizada pelo pluralismo razoável, é possível pelas razões certas e sem apelar todas as vezes ao poder coercitivo do Estado, o consenso sobreposto deveria ser o meio pelo qual indivíduos e instituições chegariam a acordo pelas razões certas sobre uma concepção política de justiça para avaliar a estrutura institucional básica partilhada da sua sociedade.

Pois, segundo Rawls:

- a) Os valores do domínio político precisam se articular a outros valores que os das doutrinas abrangentes;
- b) A própria história das religiões e da filosofia mostra que maneiras razoáveis de interação de ideias divergentes são possíveis, em abertura a um domínio mais vasto de valores e práticas;
- c) Uma vez que a própria história testemunha uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, torna-se “um consenso sobreposto possível, o que reduz o conflito entre os valores políticos e valores de outra índole” (Rawls, [2005]/2011, p. 165).

Além desses elementos, Rawls aponta dois aspectos centrais da ideia de um consenso sobreposto: a primeira conjuga o consenso sobreposto como a atividade adequada para o pluralismo razoável que caracteriza a sociedade contemporânea. A segunda, por sua vez, recorda a concepção pública de justiça – a justiça como equidade –, cuja característica, como já apontado, é ser uma concepção possível e independente de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes” (Rawls, [2005]/2011, p. 170). Portanto, o consenso sobreposto é o que se espera de cidadãos empenhados por uma sociedade democrática, reconhecidamente plural: mesmo que tenham suas primeiras motivações baseadas em doutrinas abrangentes, estes

cidadãos consentem sobre uma concepção política de justiça, mediante a qual avaliam a estrutura institucional básica partilhada da sua sociedade.

Segundo Feeman (2003, p. 36), a ideia de consenso sobreposto “baseia-se na conjectura de que os cidadãos razoáveis, numa sociedade bem ordenada, possam ainda afirmar a concepção política por razões peculiares às suas visões abrangentes”³³. Especialmente por essa razão que o consenso sobreposto não é um consenso qualquer: a independência de uma concepção política em relação a visões abrangentes é essencial para compreender a ideia de consenso sobreposto e, por conseguinte, uma vez plenamente desenvolvidos os princípios e ideias de uma concepção política, a ideia de consenso sobreposto é invocada para explicar como a concepção política pode ser estável face a um pluralismo razoável.

Rawls não é ingênuo a ponto de imaginar que não ocorrerão conflitos e tensões entre os cidadãos livres e iguais quando tiverem de se dispor em prol de uma concepção objetiva, aceitável para todos, correndo riscos de esvaziarem o núcleo de seus princípios e valores provenientes das doutrinas abrangentes nas quais receberam sua formação básica e nas quais fundamentam grande parte de suas decisões. Por isso, dentro ainda da concepção de razoável, ao lado da disposição de propor termos equitativos de cooperação em um pluralismo razoável mediante um consenso sobreposto, Rawls aborda os “*burdens of judgement*”, limites da capacidade de juízo ou fardos do julgamento, em uma tradução mais literal. No mesmo passo, Rawls trata das consequências que tais limites trazem no exercício de poder político de uma democracia constitucional.

Ou seja, segundo a perspectiva de Rawls, os cidadãos, por sua condição racional livre e por uma tendência natural para divergir, nem sempre concorrerão sem conflitos para uma abordagem objetiva que leve a aceitar suas consequências para a vida pública. É verdade, portanto, que a maioria das pessoas procuram promover seus pontos de vista e interesses divergindo-os com os de outras pessoas. Mas não faz isso motivada por preconceito ou por ignorância (ou não motivada somente por isso), pois deseja, de todo modo, um acordo razoável e equitativo (cf. Dreben, *in*: Freeman, 2003, p. 322). Ocorre, portanto, um “desacordo razoável” entre pessoas razoáveis, cujas fontes são os limites da capacidade de juízo e que se encontram “entre as muitas contingências que fazem parte do exercício correto (e consciencioso) de nossas faculdades de razão e juízo no curso normal de nossa vida política” (Rawls [2005]/2011, p. 66).

³³ No original: “The idea of overlapping consensus is based in the conjecture that reasonable citizens in a well-ordered society still can affirm the freestanding political conception for reasons peculiar to their comprehensive views”.

Considerando os fardos do julgamento e a realidade de um pluralismo razoável que venha a ser alcançado em torno de uma concepção política de justiça, numa sociedade liberal, é preciso admitir que

(...) cada uma delas é controverso; nenhuma delas é aceita por todos. Na medida em que estamos preocupados, então, com algo parecido com uma justificação pública completa da concepção política, usando doutrinas morais críticas reconhecidas, devemos aceitar que as doutrinas aí admissíveis como premissas nessa forma de justificação, doutrinas como o princípio utilitário da felicidade geral e o direito natural católico, claramente não são aceitáveis para todos os cidadãos razoáveis. A única forma que uma justificação pública plena poderia assumir numa sociedade moral e religiosamente pluralista e ainda ter autoridade fora de um círculo estreito de sentimento partidário seria a de um consenso sobreposto – com a concepção política pública como focal – destas várias doutrinas (Martin, *in*: Mandle, Reidy, 2015, p. 289)³⁴.

A ideia de consenso sobreposto baseia-se na conjectura de que cidadãos razoáveis, numa sociedade bem ordenada, ainda podem afirmar a concepção política independente por razões peculiares às suas visões abrangentes. Diferentes doutrinas abrangentes deveriam poder aceitar a concepção política, uma vez que esta pode ser justificada de acordo com razões já afirmadas dentro de cada visão abrangente. Exemplificando, um católico, embora continue contrário ao aborto, pode, de todo modo, participar dos debates exercidos no âmbito da razão pública e, com isso, asseverar a importância da liberdade de expressão e de consciência, mesmo que os elementos particulares lhes sejam de difícil aceitação. Para que ele venha participar da razão pública, vale muito mais o fato de tal católico ser uma pessoa razoável (nos termos de Rawls), capaz, portanto, de afirmar uma concepção política, mesmo que considere que tal concepção expresse as leis naturais de Deus.

Logo, pelo consenso sobreposto, os cidadãos razoáveis podem aceitar a concepção política com base em razões não públicas decorrentes de suas diferentes visões abrangentes. Seria uma expectativa de Rawls que, em uma cultura política pública, todos os benefícios de uma sociedade bem ordenada teriam condições de levar a todas as pessoas razoáveis, com visões abrangentes razoáveis, a acomodarem suas próprias visões abrangentes. da justiça e da moralidade, à opinião pública (Rawls [2005]/2011, p. 170-172). O consenso sobreposto fornece um conjunto distinto de razões morais e religiosas abrangentes que endossam e assim justificam, cada uma pelas suas próprias razões, a ordem liberal. Em uma sociedade em que os

³⁴ No original: “Each of them is controversial; no one of them is accepted by everybody. Insofar as we are concerned, then, with anything like a full *public* justification of the political conception, using accredited critical moral doctrines, we must accept that the doctrines there admissible as premisses in *that* form of justification, doctrines such as the utilitarian general happiness principle and Catholic natural law, are clearly *not* acceptable to all reasonable citizens. The only form a full public justification could take in a morally and religiously pluralistic society and still have authority outside a narrow circle of partisan sentiment would be as an overlapping consensus – with the public political conception as focal – of these various doctrines”.

cidadãos têm fortes vínculos como suas doutrinas abrangentes, os mesmos cidadãos podem, no entanto, chegar a acordo sobre uma concepção política de justiça para avaliar a estrutura institucional básica partilhada da sua sociedade. Por isso, Rawls também tem o cuidado de desfazer algumas possíveis objeções que pudessem ser feitas ao consenso sobreposto, bem como distingui-lo de um consenso constitucional (Rawls [2005]/2011, p. 194-199, especialmente)³⁵.

Em feliz síntese, Coitinho recorda o ensinamento de Rawls de que o consenso sobreposto não procura concordar, tampouco assumir como sua uma doutrina abrangente, bem como não negar ou criticar. O que se espera é que, por meio de tal doutrina abrangente razoável, cada cidadão assuma a concepção política como razoável ou verdadeira. Com efeito,

O objetivo fundamental do consenso sobreposto em uma concepção política de justiça como equidade é descobrir uma base comum para o que é considerado razoável em um sistema democrático de uma sociedade bem-ordenada, não sendo necessário promover uma parte de uma doutrina abrangente mais do que é essencial ou útil para o objetivo específico do consenso político (Coitinho, 2014, p. 65).

O consenso sobreposto, a respeito de uma concepção política de justiça, relaciona-se com duas grandes perspectivas: a primeira é completar e ampliar, em termos de justiça política, o princípio liberal da tolerância. O entendimento da tolerância que o consenso sobreposto desemboca, ocorre, especificamente, a partir de dois eixos. Primeiro, parece intensificar o que Rawls procura desde as primeiras linhas de *O Liberalismo Político*, a saber, de que o princípio da tolerância tem de ser aplicado à própria filosofia. Isto é, na presença de desacordo substancial entre pessoas razoáveis, os princípios de justiça devem ser pensados como fundamentados em valores puramente políticos, e não em concepções particularmente abrangentes do bem.

Em segundo lugar, Rawls é capaz de especificar porque é que a tolerância é necessária mesmo entre pessoas razoáveis, isto é, entre pessoas que teriam sido consideradas “tolerantes” nas suas discussões anteriores sobre tolerância. Admitir que, independentemente de pontos divergentes, doutrinas aparentemente rivais podem se colocar em prol de uma concepção de justiça objetiva é identificar um dos pontos mais importantes da tolerância: a não intervenção e a busca de elementos comuns a serem colocados em evidência em nome de fins superiores. O último capítulo deste trabalho voltará nessas questões.

A segunda teria a ver com um dos mais importantes elementos do liberalismo político, ou seja, a ideia e o ideal da Razão Pública. Em vista da importância que essa noção tem, bem

³⁵ Por questões de foco, não serão detalhadas nem as objeções possíveis ao consenso sobreposto, nem a distinção com o consenso constitucional. Resumos muito claros e objetivos: Coitinho, 2013, p.160-167; Gargarella, 2020; Scanlon, *in*: Freeman, 2003, p.160-164).

como sua centralidade para essa pesquisa, um tópico específico será apresentado em distinta seção, com incidências no capítulo seguinte, quando se relacionará a Razão Pública com a questão religiosa e como o problema mais importante dessa tese.

3.3 A Razão Pública

Para formular respostas aos questionamentos-base do Liberalismo Político, Rawls afirma que em toda sociedade, bem como em todo procedimento de decisão ou reflexão pessoal, existe um modo de formulação de planos, uma metodologia que equilibre motivações, prioridades e fins: nenhuma decisão, sobretudo as mais importantes, é tomada fora dessa metodologia. Em outros termos, todo sujeito – pessoal ou institucional (família, associação, estados) – que aja racional e razoavelmente possui um modo para articulação e ordenação de suas atividades em vista de fins e para adequada tomada de decisões. Essa maneira, que é, em verdade, uma capacidade intelectual e moral, é o que Rawls entende por razão: “a maneira como uma sociedade política faz isso é sua razão” (Rawls, [2005]/2011, p. 250).

Tal razão passa a ser qualificada como pública quando os processos de deliberação ocorrem dentro de um estado democrático e quando se referem às decisões que levam em conta os objetivos gerais desse mesmo estado, direcionados a todos e mediante mecanismos de ampla participação. A Razão Pública determina o que fundamenta as decisões tomadas coletivamente e que vinculam a todos os cidadãos livres e iguais de um estado democrático constitucional. Como sintetiza Rawls, “a Razão Pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham do *status* da cidadania igual” (Rawls, [2005]/2011, p. 250-251).

Seguindo o raciocínio de Larmore (*in*: Freeman, 2003), a Razão Pública determina princípios e procedimentos que fundamentam as decisões tomadas coletivamente e que vinculam a todos os cidadãos livres e iguais de um estado democrático constitucional. Por isso, ela não é um valor político diferenciado, uma vez que abrange os mais diversos elementos que constituem o ideal de uma democracia constitucional. Sua preocupação é, portanto, a “relação política”: são as decisões e atitudes que um cidadão elege e realiza levando em conta estar com outros cidadãos. Pois “honramos a Razão Pública quando colocamos a nossa própria razão de

acordo com a razão dos outros, defendendo um ponto de vista comum para definir os termos da nossa vida política” (Larmore, *in*: Freeman, 2003, p. 368)³⁶.

Como expresse anteriormente, ao lado do consenso sobreposto, a noção de Razão Pública é também central no Liberalismo Político. Com efeito, em obra homônima, Rawls desenvolve pela ideia de Razão Pública o conceito de “publicidade”, aventado, mas pouco explorado por Rawls em *uma Teoria da Justiça* e que equivaleria à exigência para cada pessoa endossar os princípios e razões que outras também poderiam endossar. O “critério de publicidade” exige, em relação aos princípios da justiça escolhidos na “posição original”, que eles sejam fundamentados num ponto de vista o mais possivelmente partilhado.

A “condição de plena publicidade” é expandida numa descrição detalhada e sofisticada da “Razão Pública”, mas dentro das construções teóricas que Rawls ressignificou por meio de seu *O Liberalismo Político*. Nesse texto, a mudança ocorre não apenas do ponto de vista das nomenclaturas: a publicidade numa sociedade bem democrática bem ordenada é muito mais que o reconhecimento de uma diversidade de concepções de mundo, está para além da questão de os princípios de justiça serem conhecidos por todos. Rawls interpela com a necessidade de uma base comum de procedimentos, de uma lógica compartilhada para que os tais princípios sejam afirmados pelos cidadãos.

Portanto, em *O Liberalismo Político*, a ideia de Razão Pública contempla, especialmente, a construção de meios que levem a uma concepção política de justiça presumindo, como fundamental, a autodeterminação dos cidadãos mediante suas concepções abrangentes razoáveis, não obstante os conflitos e tensões que daí provierem. Rawls é muito claro em suas definições, como se vê abaixo:

A Razão Pública é a característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos daqueles que compartilham do *status* da cidadania igual (...) a ideia de Razão Pública, tal como a compreendo, faz parte de uma concepção de sociedade democrática constitucional bem-ordenada (...) explícita no nível mais profundo os valores morais e político que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e a relação destes entre si (Rawls, [2005]/2011, p. 250; 522-523).

A Razão Pública, portanto, é um requisito de legitimidade política das sociedades democráticas, marcadas por um pluralismo razoável e que se estabelecem mediante um consenso sobreposto. Conforme recorda Freeman, ela decorre tanto de um “princípio liberal de legitimidade” quanto de um “dever de civilidade”: este implica a capacidade de os cidadãos explicarem uns aos outros que as questões fundamentais defendem e votam podem ser apoiados

³⁶ No original: “We honor public reason when we bring our own reason into accord with the reason of others, espousing a common point of view for settling the terms of our political life”.

pelos valores políticos da Razão Pública; aquele, por sua vez, exige que cada um que participa de uma sociedade democrática, reconheça-se e reconheça a todos como livres e iguais, endossando tal reconhecimento mediante a busca e realização de princípios e ideais aceitáveis comumente” (Rawls, [2005]/2011, p. 253-255). Como expressa Rawls:

(...) nosso poder político é plenamente apropriado só quando é exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para a razão humana comum (Rawls, [2005]/2011, p. 161).

Ante o pluralismo razoável e a coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis divergentes, é necessário estabelecer “um terreno comum sobre o qual as pessoas possam permanecer apesar das suas profundas diferenças éticas e religiosas” (Larmore, *in*: Freeman, 2003, p. 368). Em outros termos, a Razão Pública garantiria a concepção de justiça política que Rawls estabeleceria como critério do liberalismo político.

Ela é a apresentação de uma racionalidade objetiva, um espaço de convergência para elucidar questões fundamentais de um estado democrático ou apresentar respostas que venham a ser compreensíveis e aceitáveis a todos os participantes do debate em uma comunidade política plural. Não é uma concepção sobre instituições e programas políticos específicos. Seu conteúdo é formulado pela concepção política de justiça e só é exercida no apoio a leis e políticas que venham invocar poderes coercitivos do Estado. Conforme comenta Coitinho (2014, p. 175), Razão Pública é “a razão dos cidadãos enquanto compartilham a situação de cidadania”; seria, também, “um complemento de uma democracia constitucional caracterizada por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis”.

Em outro momento, desenvolvendo com mais propriedade sua ideia que se tornará fundamental para discutir o papel da Religião e das doutrinas abrangentes – como será elucidado mais adiante –, Rawls entenderá a Razão Pública como “uma visão sobre os tipos de razão nas quais os cidadãos devem basear seus argumentos políticos ao apresentar suas justificações políticas uns aos outros” (Rawls, [2005]/2011, p. 565). E, nos termos de Samuel Freeman (2007, p. 381)³⁷, ela concerne a um tipo de razão que orienta decisões e argumentos políticos fundamentais e que decidem sobre a “natureza e os limites das liberdades constitucionais”. Ela possibilita, por fim, que se dê uma justificação pública ao público, “mediante uma forma compartilhada de raciocínio que os cidadãos de uma sociedade

³⁷ No original: “Public reasons, not comprehensive reasons from religious, philosophical, and moral doctrines, are the kinds of considerations that should be invoked to decide the nature and limits of constitutional liberties”.

democrática pluralista deveriam usar ao decidir questões constitucionais essenciais e questões de justiça básica” (Neufeld, 2015, p. 666)³⁸.

A Razão Pública torna possível a realização de um ideal de cooperação social justa entre cidadãos livres e iguais em sociedades democráticas pluralmente razoáveis. Com efeito, sua função é determinar a relação do governo democrático constitucional com seus cidadãos livres e iguais, na formação de um corpo coletivo. Por isso, a Razão Pública é “parte da própria ideia de democracia”: empregando-a para decidir questões políticas fundamentais, “os cidadãos relacionam-se uns com os outros como co-soberanos iguais e asseguram a legitimidade do seu exercício partilhado do poder político” (Neufeld, 2015, p. 666)³⁹.

A ênfase da ideia de Razão Pública na sociedade democrática se justifica por três grandes razões: a primeira, diz respeito à própria constituição da Razão Pública, sobre a qual se detalhará mais adiante. Por ora, é suficiente elucidar que somente razões públicas, e não razões abrangentes de doutrinas religiosas, filosóficas e morais devem ser invocadas para consolidar os “elementos constitucionais essenciais” e as “questões de justiça básica” (Rawls, [2005]/2011, p. 252). Os “elementos constitucionais essenciais” incluem, sumariamente, os princípios que estruturam o Estado e o processo político (como quem pode votar), e os direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos (Rawls, [2005]/2011, p. 268). Já as “questões de básica justiça” dizem respeito “aos princípios que determinam a distribuição de bens importantes, como rendimento, riqueza, oportunidades e posições de poder, que ainda não estão abrangidos pelos fundamentos constitucionais” (Quong, 2014, p. 266)⁴⁰.

A primeira razão, portanto, ressalta sobretudo a definição do objeto da Razão Pública, em quais tópicos a Razão Pública se aplica. Por sua vez, a segunda razão que justifica a Razão Pública somente em democracias constitucionais também se relaciona com o objeto, embora também contribua sobre a conceituação de Razão Pública. Em outros termos, a segunda razão reitera que a interpretação adequada de Razão Pública não significa reduzir o processo de justificação de leis e instituições públicas por referência a algum ponto de vista comum para todos os cidadãos, apesar das profundas diferenças e desacordos entre eles, como algo trivial e ocorrido em qualquer sociedade. Conforme explica Freeman (2007, p. 383), se Rawls não tivesse enfatizado a Razão Pública nas sociedades democráticas, qualquer sociedade –

³⁸ No original: “‘Public reason’ is the name that Rawls gives to the shared form of reasoning that the citizens of a pluralist democratic society should use when deciding constitutional essentials and questions of basic justice”.

³⁹ No original: “By employing public reason when deciding fundamental political questions, citizens relate to one another as equal co-sovereigns and ensure the legitimacy of their shared exercise of political power”.

⁴⁰ No original: “Matters of basic justice concern the principles that determine the distribution of important goods such as income, wealth, opportunities, and positions of power that are not already covered by the constitutional essentials”.

teocráticas, inclusive – teria uma concepção de Razão Pública: “o simples fato de as pessoas numa sociedade geralmente aceitarem e raciocinarem em termos de uma Religião comum não torna essa doutrina parte da Religião pública”⁴¹.

Por fim, a terceira razão justifica-se pela ideia de Razão Pública. As três maneiras que Rawls [(2005), 2011, p. 524] utiliza para explicar o porquê de uma razão ser pública reiteram os valores fundamentais de uma sociedade democrática. De fato, a razão é pública por ser “razão de cidadãos livres e iguais, é a razão do público”. Ademais, como já salientado acima, seu objeto é público e se concentra em “matérias de justiça política fundamental”. Por fim, a natureza e conteúdo da Razão Pública “são públicos e expressos na argumentação pública por uma família de concepções razoáveis de justiça política que se supõe que satisfaçam o critério de reciprocidade”, sobre o qual se retornará em seções futuras.

Assim, a ideia de Razão Pública exige que seja preterido um conjunto de atos e práticas que visam apenas a satisfação de ideais e objetivos individuais ou específicos de grupos, como as instituições religiosas ou escolas filosóficas e/ou morais. A Razão Pública determina que, aquilo que for relativo ao bem público se decida mediante concepções de justiça e valores políticos partilhados em uma cultura que preza tanto a liberdade e igualdade entre os cidadãos, quanto dever de se fazer aceitável para todos os participantes, apresentando valores políticos que outros poderiam razoavelmente aceitar: práticas possíveis apenas em um contexto de democracia constitucional.

O papel da Razão Pública é fornecer os termos do debate político e a justificação para o uso do poder político coercitivo entre cidadãos livres e iguais. A Razão Pública, tal como a posição original, deveria alcançar uma espécie de imparcialidade entre cidadãos livres e iguais nos nossos julgamentos políticos de justiça e nas razões das leis (...) Como tal, a ideia de Razão Pública visa levar a cabo o ideal contratual de cidadãos democráticos cooperando em termos que todos possam aceitar, o que Rawls acredita ser necessário para que os cidadãos sejam genuinamente iguais e politicamente livres (Freeman, 2007, p. 415)⁴².

A Razão Pública torna possível o objeto do próprio Liberalismo, a saber, investigar se, “nas circunstâncias de uma pluralidade de doutrinas razoáveis, tanto religiosas como não religiosas, liberais e não liberais, um regime democrático bem-ordenado e estável é possível, e até mesmo como se deve concebê-lo de modo coerente” (Rawls, [2005]/2011, p. XLIV). Para

⁴¹ No original: “This implies that simply because people in a society commonly accept and reason in terms of a common religion does not make that doctrine part of public reason”.

⁴² No original: “The role of public reason is to provide the terms of political debate and justification for the use of coercive political power among free and equal citizens. Public reason, like the original position, is supposed to achieve a kind of impartiality among free and equal citizens in our political judgments of justice and in the reasons for laws (...) As such, the idea of public reason aims to carry through to completion the contractarian ideal of democratic citizens cooperating on terms that all can accept, which Rawls believes is necessary if citizens are to be genuinely equals and politically free”.

tanto, faz-se necessário “formular uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional (liberal) que uma pluralidade de doutrinas, tanto religiosas como não religiosas, liberais e não liberais, pode subscrever pelas razões certas” (Rawls, [2005]/2011, p. XLIII).

Tal compromisso com a justificação pública do debate político está no cerne da visão de Rawls de uma sociedade justa e estável, como expresso acima e, portanto, requer uma forma de democracia deliberativa. Nos termos de Rawls, a própria ideia de Razão Pública origina-se de uma concepção democrática de cidadania e em uma democracia constitucional. Mas o que Rawls quer dizer com isso? Que dentre os muitos aspectos da Razão Pública, dois se destacam enquanto relações e justificam a Razão Pública como originada e em procedimento em uma democracia constitucional: a relação com a concepção de estrutura básica da sociedade e a relação entre cidadãos livres e iguais exercendo o poder político coletivamente.

Primeiramente, ele recorda a concepção de estrutura básica de sociedade. Em *Teoria*, ela é identificada como “objeto primário da justiça” (justiça social)⁴³, “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” [Rawls (1971), 2016, p. 13] e, por fim, base para a justiça procedimental e modeladora das necessidades e ideais humanos [Rawls (1971), 2016, p. 107; 323]. Recorde-se que, para Rawls, a sociedade é um empreendimento contínuo (e, de certo modo independente e autossuficiente), de cooperação entre pessoas, possibilitando que alguém tenha uma vida completa. Nesse esquema, a estrutura básica seria tanto uma rede ou sistema de instituições quanto o que forma o contexto institucional dentro do qual os indivíduos e as associações interagem entre si.

Em *O Liberalismo Político*, Rawls entende a estrutura básica da sociedade como a realidade em que seus membros entram pelo nascimento e da qual saem apenas pela morte (Rawls, [2005]/2011, p. 524). Nesse particular, Rawls tem como pano de fundo a ideia de uma concepção política de justiça (objeto primário, mas, diferentemente de *Teoria*, não da justiça social, embora continue em seu fundamento como equidade), cujo foco inicial é “a estrutura de instituições básicas e os princípios, padrões e preceitos que a ela se aplicam”, bem como o meio pelo qual tais normas se expressam no caráter e atitudes dos indivíduos (Rawls, [2005]/2011, p. 13).

⁴³ No entendimento de David Reidy: “Social justice concerns justice in the production and distribution of the goods for the sake of which a people cooperates within and through the basic structure of its society.” (Reidy, 2015, p. 55).

John Rawls dedicou dois grandes textos sobre o tema: um, originalmente inserido na obra de 1993. Um segundo, “revisitando” a ideia de Razão Pública, foi publicado por Rawls em 1997, fazendo parte da Revista *Chicago Law Review*, reeditado na coleção de artigos que Rawls escreveu na órbita de suas obras magnas (*Collected Papers*, de 1999). Esse mesmo texto foi compilado na edição estendida de *O Liberalismo Político* lançada em 2005.

As motivações que levaram Rawls a revisitar sua abordagem acerca da razão pública se resumem em três: a primeira, consistiria em uma série de acréscimos e alterações necessárias em virtude do refinamento das ideias do autor e para um uso filosófico mais adequado da terminologia por ele adotada. A isso, acrescenta-se uma segunda razão, qual seja, a mudança que se requereu na redação e argumentação de outros textos, nos quais Rawls passou a apresentar reflexões sobre o liberalismo a partir de intervenções mais próximas e pertinentes à sociedade democrática atual, como a questão do feminismo ou a realização das liberdades fundamentais. Por fim, a terceira motivação tem a ver com a Religião. Nos termos de Rawls, a nova versão sobre razão pública enfatizaria “a relação entre a Razão Pública e o liberalismo político com as principais religiões que se baseiam na autoridade da Igreja e do texto sagrado”.

Em outros termos, a Razão Pública revisitada realiza uma reflexão que relaciona o liberalismo com a realidade religiosa e sua conseqüente interferência no fomento e realização dos valores democráticos nas sociedades contemporâneas. Claramente se entende que Rawls não está negando os elementos básicos da Razão Pública, sintetizados naquilo que ele denominou um “dever moral de civilidade”, que exige que expliquemos uns aos outros como as nossas importantes posições políticas são justificáveis por referência a uma concepção política razoável de justiça.

A Razão Pública, verdadeiramente, implica em tal dever moral de civilidade: exige, portanto, que cada cidadão, em vista do pluralismo razoável, estabeleça como referencial ou fundamento teórico racional de suas posições não o apelo a uma doutrina abrangente, como a Religião [cf. Rawls [2005], 2011; Quong, 2015, p. 265-266]. Mas, Rawls dá um passo diferente e abre o horizonte de sua teoria: não obstante ser uma doutrina abrangente, em determinados contextos, a Religião pode exercer, com propriedade, uma argumentação aos moldes da Razão Pública, e, por conseguinte, seus termos serem razoavelmente endossados tanto por religiosos quanto por não religiosos. Por ora, são suficientes essas elucidações, sobretudo porque é a partir justamente delas que a próxima seção desse trabalho se atentará com maior propriedade.

3.4 Algumas conclusões

A principal contribuição desse capítulo foi reforçar a importância de refletir, sobretudo em uma teoria do Direito, sobre a pertinência da Religião nas sociedades democráticas contemporâneas. Independente se é possível ou não uma concepção mais “jurídica”, entender o que a Religião pode oferecer para o mundo jurídico e, em mão inversa, o quanto a Teoria do Direito, a Filosofia Política e a prestação jurisdicional podem contribuir com a Religião é uma das mais urgentes tarefas, em vista do ressurgimento do religioso no âmbito das sociedades e que vem fomentando, ora uma série de fatores interessantes para o desenvolvimento dos valores democráticos, ora um conjunto de práticas e ideologias que colocam em risco os mesmos valores.

Como ocorrido no Brasil nos últimos anos, a questão religiosa pautou razoavelmente os rumos eleitorais e ainda influenciam com relevância deliberações públicas, especialmente no âmbito do Legislativo. Ademais, os conflitos envolvendo questões religiosas têm exigido por parte do Direito uma tarefa importante de não só mediar a composição da lide, como arbitrar outros instrumentais que venham preservar a deliberação pública, adequando devidamente os argumentos religiosos com outros de viés secular.

Isso implica que uma das mais pertinências entre direito e Religião, além das clássica garantia constitucional aos direitos fundamentais de liberdade de consciência, crença e culto, será de elucidar o papel público da Religião: não obstante todo procedimento secularista que marcou toda história humana sobretudo após as duas Grandes Guerras, a Religião não foi eliminada completamente da esfera pública; a Razão Pública de uma sociedade democrática ainda sente a influência dos pontos de vista religiosos. Obviamente, isso não significa, que se voltou a viver um regime político centrado em valores religiosos; de todo modo, é cabível à Política, legitimamente justificada e resguardada pelo Direito, empenhar meios para o adequado reconhecimento (e atuação) da Religião na Razão Pública.

Muitos estudiosos se debruçaram sobre essa tarefa, a fim de compreender e apresentar uma análise crítica sobre o que se deu com a secularidade tão celebrada no século passado e os porquês e fins da Religião em sua atividade na Razão Pública. A proposta liberal, fortemente arraigada nos princípios da Modernidade, sobretudo nos valores da liberdade individual, não poupou esforços para fortalecer a celebrada separação/autonomia entre Estado e Religião. Com efeito, essa declaração ainda faz sentido e determina, dentre outros fatores, um dos pilares das democracias contemporâneas e a garantia de direitos individuais fundamentais, marcantes nas Constituições democráticas. Todavia, é preciso discutir se ela ainda sustenta a autonomia

enquanto sinônimo de exigir que as pautas religiosas sejam completamente excluídas do debate público, em uma postura fortemente exclusivista.

Com isso, a abordagem do religioso pela teoria jurídica, com fins de pautar a atividade política e preservar os princípios fundamentais das sociedades democráticas, deveria envolver a defesa da autonomia do Estado frente à Religião e desta em relação àquele (como preferiam os *Fathers Foundings* americanos) com elementos que não deixem de considerar uma compreensão - seja substancial, seja funcional – da Religião na atribuição de sentido para as ações e escolhas de vida das pessoas, bem como para os destinos das democracias e das ações que atingem a toda coletividade.

O que se alcançaria com essa nova postura? Apostar como possível uma conciliação entre Estado e Religião de modo que as instituições democráticas e a Religião se complementem e se aperfeiçoem mutuamente? Possibilitar uma visão sobre os fenômenos religiosos, suas ideias e atividades, fora de um preconceito que as taxa instantaneamente como práticas de intolerância e completamente impossíveis de serem chamadas para a compor a Razão Pública? Investir – e, nesse caso, o protagonismo feito pelo Direito e por suas concepções de fundamento (teoria) – no respeito e na inclusão de tradições e argumentos religiosos na Razão Pública, mediante uma “tradução” pública e objetiva dos argumentos religiosos? Ou utilizar funcionalmente a Religião e seus corolários como meios que venham subsidiar na aplicação dos grandes valores da solidariedade, da paz, da harmonia social, uma vez que a Religião não deixará de compor a esfera pública, não obstante todas as resistências e negativas (tarefa proposta por Odair Camati, *in*: Roani, Fabian, Camati, 2020, p. 131).

Muitas respostas são possíveis. Na atualidade, as propostas de Habermas, Charles Taylor, Niklas Luhmann, sobretudo, vêm ao encontro de todos esses questionamentos e propõem visões extremamente criativas, inclusivas e que sabem reconhecer o tanto de contribuição que a Religião pode oferecer a uma sociedade democrática, mesmo com toda peculiaridade de seu discurso e de seus ideais. Todavia, em vista da proposta que esse trabalho quer fazer, propõe-se como necessária a releitura de uma das teorias que mais contribuíram para esse reconhecimento (com os devidos limites) da Religião no fomento das democracias contemporâneas, a saber, de John Rawls, especialmente nas categorias de pluralismo razoável, concepção política de justiça, consenso sobreposto e Razão Pública, cernes de sua grande obra *O Liberalismo Político*.

Esse capítulo quis, também, prestar-se como uma visão de horizonte sobre alguns termos que compõem a argumentação teórica do Liberalismo Político, especialmente sobre a fundamentação teórica da Razão Pública a partir do pensamento de John Rawls, com ênfase na

relação entre religião e política dentro do liberalismo político. Rawls argumenta que as sociedades democráticas contemporâneas são caracterizadas por um pluralismo razoável, no qual diversas doutrinas abrangentes – sejam religiosas, filosóficas ou morais – coexistem, mas sem que nenhuma delas tenha o monopólio sobre a estrutura política e jurídica da sociedade.

Nesse contexto, a Razão Pública surge como um princípio normativo essencial para garantir um debate político legítimo e democrático. Para Rawls, os cidadãos devem justificar suas decisões políticas com base em razões acessíveis a todos, independentemente de suas convicções religiosas ou filosóficas. Essa exigência não significa a exclusão da religião do espaço público, mas impõe a necessidade de que argumentos religiosos sejam traduzidos para uma linguagem política comum, permitindo que sejam compreendidos e aceitos por indivíduos que não compartilham da mesma fé.

O texto também discutiu a trajetória intelectual de Rawls e sua relação com a religião, demonstrando que, embora ele tenha se afastado de uma perspectiva teológica pessoal, sua teoria reconhece a importância da religião na constituição das sociedades democráticas. Ele distingue entre doutrinas abrangentes razoáveis e não razoáveis, sendo as primeiras aquelas que aceitam os princípios da reciprocidade e da justiça dentro da Razão Pública. Assim, a religião pode participar do discurso público desde que seus argumentos sejam reformulados de maneira que respeitem o pluralismo democrático.

Outro ponto central abordado no texto é a ideia de que a separação entre religião e Estado não implica necessariamente a marginalização das crenças religiosas, mas sim a necessidade de que a religião se adapte às exigências de uma democracia constitucional. Rawls propõe que as instituições públicas operem com base em uma concepção política de justiça independente de doutrinas abrangentes particulares. Entretanto, ele reconhece que as convicções religiosas podem ter um papel positivo na formulação de ideais de justiça e na motivação dos cidadãos para a participação política. Por fim, o texto ressalta que a teoria de Rawls busca equilibrar a autonomia do Estado laico e a participação das comunidades religiosas no debate público, exigindo que os argumentos religiosos sejam apresentados de forma a atender às demandas da Razão Pública. Dessa maneira, sua proposta tenta evitar tanto o secularismo extremo quanto a imposição de uma visão religiosa sobre a política, garantindo a estabilidade e a legitimidade das sociedades democráticas.

A relação entre religião e Razão Pública, conforme apresentada no texto, evidencia um esforço para conciliar o fato de que muitas pessoas fundamentam suas concepções de justiça em valores religiosos com a necessidade de uma justificativa política universalizável. Rawls reconhece que a religião pode contribuir positivamente para o discurso público, mas defende

que sua influência deve ser mediada pela Razão Pública, evitando imposições dogmáticas e respeitando a liberdade e igualdade dos cidadãos. Cabe salientar: mais que um valor político, a Razão Pública abrange os elementos que constituem o ideal de democracia constitucional e estabelece, segundo o raciocínio da Rawls, a consolidação de um terreno comum sobre o qual pessoas e instituições de uma sociedade democrática permaneçam firmes, não obstante suas especificidades éticas, filosóficas e religiosas (Larmore, 2003; Freeman, 2007; Quong, 2014). Com efeito, só há Razão Pública em uma sociedade democrática, organizada para ser justa e estável mediante uma democracia deliberativa.

4 REVENDO O PAPEL DA RELIGIÃO NA RAZÃO PÚBLICA

Como visto no capítulo anterior, John Rawls desenvolveu uma das mais interessantes e completas considerações acerca da Razão Pública, de sua definição e objetivos. A Razão Pública é o modo, ou o conjunto de princípios, valores e atitudes que visam realizar os fundamentos de uma sociedade democrática e uma ideia de justiça. Esta, por sua vez, qualifica-se como uma concepção política, a fim de não se confundir ou se reduzir a uma noção de justiça aferida de instituições e organismos sociais que Rawls define como “doutrinas abrangentes”.

Com efeito, estas doutrinas, formadas pelas religiões ou doutrinas filosóficas e morais, oferecem concepções de mundo e de justiça a partir de suas categorias e crenças: embora formadas particularmente, elas se apresentam como exclusivas e, portanto, julgam-se detentoras de todo complexo universo da verdade e do bem, oferecendo, despretensiosamente, a melhor via de sua execução. Entendidas desse modo e em vista do pluralismo marcante das sociedades democráticas, as concepções de justiça e de bem que das doutrinas abrangentes são aferidas não podem ser admitidas, a princípio, na Razão Pública de sociedades democráticas.

Portanto, há de se realizar um esforço de oferecer uma concepção que, observando o pluralismo dos grupos e agentes sociais no interior de uma democracia (e admitindo como positivo tal pluralismo), alcance objetivamente todos os participantes, sem exigir deles adesão a uma visão particularizada. O que a concepção política de justiça quer representar, e assim, a própria Razão Pública, seria, segundo Rawls, um compartilhado raciocínio que os cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática pluralista devem desenvolver, sobretudo quando visam decidir os fundamentos constitucionais e questões de justiça básica.

Rawls reconhece que a religião pode contribuir positivamente para o discurso público, mas defende que sua influência deve ser mediada pela Razão Pública, evitando imposições dogmáticas e respeitando a liberdade e igualdade dos cidadãos. O liberalismo político rawlsiano não visa excluir a religião do espaço público, mas estabelece critérios para sua participação de forma compatível com o pluralismo democrático. A exigência de que os argumentos políticos sejam formulados em termos acessíveis a todos os cidadãos – independentemente de suas crenças religiosas – não implica uma negação da fé, mas sim um mecanismo para garantir que a deliberação democrática ocorra em bases justas e inclusivas. a religião pode participar do discurso público desde que seus argumentos sejam reformulados, traduzidos em termos que sejam admissíveis por todos e que respeitem o pluralismo democrático.

Além de discutir a qualificação da visão de Rawls sobre o papel e a inserção da Religião na razão pública, é importante questionar: seriam todas as razões de doutrinas religiosas, quando

admitidas na Razão Pública, passíveis de um processo de tradução? Substituí-las oportunamente por outras razões não seria negar, na prática, o valor dessas categorias? Qual seria o critério que determinaria a ocasião exata para a substituição dos termos e quem seriam os responsáveis por tal empreendimento?

Essas questões devem ser enfrentadas sobretudo no contexto de ressurgimento da Religião na atualidade e pela influência que novamente a Religião consegue reaver nos processos da razão prática. Ademais, elas possibilitam um enfrentamento seguro e bem estabelecido acerca do papel da Religião em uma democracia, suas interferências junto ao mundo da política e do Direito. De fato, existem importantes razões para admitir a Religião na Razão Pública, sobretudo em vista dos sujeitos religiosos e de toda colaboração que a Religião – em geral – ofereceu para a consolidação de valores democráticos.

4.1 Um pouco mais sobre a perspectiva de Rawls

Ao empregar a Razão Pública nas decisões sobre questões políticas fundamentais, que explicita “os valores morais e políticos” que determinam as relações entre um governo democrático e seus cidadãos (Rawls [2005]/2011, p. 523), os cidadãos se relacionam uns com os outros. Interessa notar que essa relação pressupõe o princípio de igual dignidade, além de ocorrer em uma sociedade democrática, marcada pelo pluralismo razoável de doutrinas abrangentes razoáveis, resultado de uma cultura de instituições livres e que consideram seus participantes como também livres e iguais.

Em tal sociedade, os cidadãos são como que soberanos, têm, assim, a prerrogativa de decisão. Mas sua soberania não é absolutista, é relacional: os cidadãos livres e iguais são, na perspectiva de Rawls, “co-soberanos” e, portanto, deveriam refletir e agir como um corpo coletivo (Rawls, [2005]/2011, p. 456). Essa co-soberania leva, por sua vez, à responsabilidade de cada um oferecer justificativas admissíveis por todos nos processos de deliberação e decisão das questões públicas⁴⁴.

Rawls afirma que, pela igualdade e pelas relações construídas em efeito da Razão Pública, todo cidadão pode/deve apresentar-se como responsável e, para isso, deve justificar a suas concepções de mundo e de bem nas quais estaria mais envolvido. Ao mesmo tempo,

⁴⁴ Embora não realizem efetivamente a prática da Razão Pública, uma vez que Rawls tenha se resguardado ao escrever que apenas as exigências da Razão Pública devam ser atendidas pelas instituições públicas e agentes diretamente a ela relacionados, não parece conveniente aos valores de igualdade e dignidade entre os cidadãos nos regimes democráticos uma exigência tão grande e que, em linhas gerais, pode fazer grande diferença para determinar a participação ativa de todos em um verdadeiro (mesmo que ideal) sistema de cooperação justo, pressuposto da própria Razão Pública amplamente considerada.

precisa entender que sua justificativa deve ser compreensível a terceiros e que estes teriam condições de admiti-la como deles própria. Assim, todos, os que professam alguma crença, inclusive, têm o dever moral de serem razoáveis, isto é, devem ser capazes de apresentar as razões que, para o exercício do poder estatal, não pressupõem tão-somente os argumentos de doutrinas abrangentes⁴⁵.

Em outros termos, ao revisitar sua noção de Razão Pública, Rawls admite que as concepções abrangentes razoáveis, mesmo que estejam na base de muitos comportamentos democráticos, precisam ser “traduzidas” em termos e conceitos objetivos e compreensíveis sem exigir nenhum conhecimento prévio ou vinculação religiosa ou filosófica a quem quer que seja. Tal “tradução” realiza um critério de reciprocidade/civilidade, pelo qual os cidadãos acreditam ser razoável esperar que os demais aceitem os mesmos ideais de autonomia e de democracia, e não a admissão de “uma verdade inteira”, de uma “verdade total”, implicando, assim, igual participação no poder político (Rawls [2005]/2011, p. 256-257).

Portanto, Rawls estabelece uma condição (*proviso*) (Rawls [2005]/2011, p. 538), uma cláusula para admitir na Razão Pública as razões que têm seus fundamentos em doutrinas abrangentes razoáveis: elas devem ser traduzidas em termos suficientemente objetivos e admissíveis por todos os sujeitos e instituições que compõem uma sociedade democrática, cumprindo o que ele denomina de “dever de reciprocidade e de civilidade”. O exercício do poder político, em Razão Pública de sociedades democráticas, é apropriado apenas se as justificativas assumidas e aplicadas nas ações pessoais/coletivas puderem ser admitidas e aplicadas por qualquer pessoa.

O dever de civilidade deve ser cumprido pelos cidadãos como “pessoas razoáveis e racionais” que reconhecem a diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas e que se dispõem “a explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos que cada qual possa razoavelmente esperar que os demais julguem consistentes com sua liberdade e igualdade” (Rawls. [2005]/2011, p. 256). Ele é uma obrigação moral (Rawls [2005]/2011, p. 529), que, mediante um processo de justificativa e de “tradução”, faz como que “no devido tempo”, doutrinas abrangentes sejam substituídas por razões políticas adequadas, satisfazendo a admissibilidade por outros participantes da Razão Pública e, portanto, cumprindo o dever de civilidade todos (Rawls, [2005]/2011, p. 19; 256).

⁴⁵ As doutrinas abrangentes razoáveis, em vista de suas particularidades, não deveriam ser admitidas na Razão Pública, uma vez que cada uma se apresenta como detentora exclusiva de uma verdade. Rawls, todavia, não as desqualifica imediatamente pois reconhece a importância e validade de tais concepções para fomentar a ação e concepção de vida de muitas pessoas.

O exercício do poder político, em Razão Pública de sociedades democráticas, é apropriado apenas se as justificativas assumidas e aplicadas nas ações pessoais/coletivas puderem ser admitidas e aplicadas por qualquer pessoa. Em tal exercício, faz-se necessário observar o acatamento dos limites da Razão Pública, observando direitos e liberdades fundamentais. Sobretudo, é preciso cumprir a cláusula (*proviso*) pela qual cada cidadão tem um dever moral (um “dever de civilidade”) de empregar a reciprocidade ao justificar aos outros suas razões para pensar e agir na esfera pública e ante os fundamentos constitucionais e questões de justiça básica. É, enfim, um ideal de cooperação social justa entre cidadãos livres e iguais em uma sociedade pluralista também venha a se realizar.

Rawls conseguiu, embora exigindo uma cláusula, a adoção de doutrinas abrangentes, destacando as religiosas, no âmbito da Razão Pública. A Religião, mesmo sendo uma consideração moral dentre muitas outras expedidas pela moral individual (Cane, Evans, Robinson, 2008, p. 47), teria uma ocasião de se expressar nos processos de deliberação públicos. Entretanto, parece que a “tradução” ou a substituição dos termos de doutrinas abrangentes no devido tempo constitui, em verdade, uma exigência grande, especialmente se as doutrinas abrangentes forem doutrinas religiosas. Cabe, portanto, questionar, além disso, se as razões de doutrinas religiosas, quando admitidas na Razão Pública, serem passíveis de um processo de tradução sem perder sua originalidade e significação, algo que, salvo engano, não foi considerado, ao menos explicitamente, por Rawls.

4.2 Exclusividade dos conceitos religiosos na e para a Razão Pública

Embora a “abordagem padrão” exija a tradução dos conceitos religiosos para que sejam admissíveis na Razão Pública, é preciso afirmar que essa exigência é muito onerosa para quem fundamenta suas escolhas e concepções de vida em tais conceitos. Ademais, a *proviso*, caso seja satisfeita, tem um grande risco de retirar o sentido primordial dos conceitos ou ideais religiosos. Defende-se, portanto, que alguns argumentos religiosos não podem nem devem ser traduzidos em conceitos “objetivos”, a não ser que se comprometa a verdadeira acepção que tais argumentos possuem em sua própria expressividade religiosa e que lhes dá constitucional abrigo mediante os princípios da liberdade religiosa e de consciência, com seus meios e linguagens específicos.

Algumas características elencadas pela linguagem religiosa, ou pela argumentação por terminologia que se refere justamente a um sentido religioso, não se reduzem apenas ao âmbito da profissão de uma fé, mas determinam, com certa precisão e intensidade, decisões de vida e

atitudes sociais das pessoas que os conservam e os entendem como valor. Como já escrito em outras ocasiões, a Religião tem uma força vinculante e uma expressividade na vida e nas escolhas de projetos pessoais e grupais em um grau consideravelmente elevado e que, no âmbito de assuntos relativos à Razão Pública, muitos autores liberais têm a dificuldade de admitir.

Fora dessa ambiência, dessa significação especificamente religiosa – ou que remete a princípios e temas religiosos – os argumentos ou terminologias “traduzidos” em termos seculares certamente não ensejariam semelhante participação de uma pessoa na Razão Pública de um estado democrático, porque perderiam sua essência ou, minimamente, sua inteligibilidade para os que os compartilham e professam dentro de uma dinâmica religiosa. Estando fora dos limites da aceção religiosa, esses termos não têm validade, tampouco alguma utilidade: na Religião e como termos religiosos, eles têm ressonância em atitudes e processos de escolha de muitas pessoas não raras vezes sem ensejar prejuízo algum – antes, contribuindo de certo modo – para o fortalecimento e implementação de princípios, fins e instituições democráticas.

O que queremos expressar, afinal? Que não seria uma condição suficiente, tampouco necessária, exigir o processo de tradução em todas as ocasiões em que doutrinas religiosas estiverem na fundamentação de práticas e ideais que repercutem na Razão Pública de estados democráticos. Com isso, imediatamente, suspende-se a convicção de que aquilo que estiver em torno da Religião não deva ser considerado, como também se alarga o horizonte proposto por Rawls. De fato, há razões para admitir a Religião no contexto da Razão Pública, especialmente naquilo que justificar comportamentos adequadamente democráticos e propulsores de uma concepção pública de justiça, uma concepção não só política, como afirmava Rawls. E, para além de sua *proviso*, admitir doutrinas religiosas na Razão Pública nem sempre deve ter como condição fundamental o processo de tradução. Os próprios termos podem não ser admitidos por todos enquanto razão de vida e de projeto pessoal, mas não podem ser prescindidos em sua capacidade de proporcionar o acesso, a apreensão e a execução de virtudes e atitudes consoantes ao que se exige, minimamente, dos participantes de uma sociedade democrática.

Ademais, o consenso sobreposto parece exigir que, dentre as muitas concepções e cosmovisões, a Religião e o apelo que ela produz na vida dos cidadãos são muito mais evidentes e fortes que quaisquer outras doutrinas abrangentes, bem como doutrinas que condizem, pela sua objetividade e secularidade, aos propósitos da Razão Pública. Com efeito, as doutrinas religiosas permitem um processo de totalização do humano e das experiências pluralistas que cada qual realiza no interior das mais diferentes instituições. Há uma relevância nos termos religiosos que nenhuma tradução em termos seculares conseguiria repetir, uma vez que em

muitas circunstâncias – para a realização de um consenso sobreposto ainda mais completo, inclusive – é a Religião que oferece a coesão e coerência das experiências pessoais e sociais de um sujeito. A admissão da Religião na Razão Pública tem plena razão de ocorrer quando, nas experiências mais centrais do humano consigo, com outros e com o mundo, pelo fato de ser possível um processo de integralização do sujeito e de suas experiências.

Reiterando o que também já se expressou, em certas ocasiões, como na fundamentação de direitos humanos e fundamentais, o processo de tradução de termos deveria – para clareza e objetividade cada vez mais amplas dos direitos citados – ocorrer em mão inversa: dos termos seculares para os religiosos, portanto. Pois, grande parte das representações do mundo, particularmente do direito e seus fundamentos, foram extraídas do vocabulário e acepção religiosos, de modo que o entendimento de conceitos como dignidade, justiça, boa-fé; liberdade, igualdade, obediência a leis, cooperação e confiança, dentre muitos outros, por mais seculares ou objetivos que sejam seus termos, só terão plena compreensibilidade e contextualização se retornarem às suas origens religiosas.

Citando alguns exemplos para as afirmações acima, sugere-se observar que a metodologia realizada por Weber quando relacionou a ética protestante e sua ligação aos conceitos bíblicos de Aliança, Terra, Posteridade ao modo racional e ativista do capitalismo. Nessa mesma linha, toda construção filosófico-jurídica da autonomia e da igual dignidade da pessoa humana, eixo de todo direito ocidental, cuja raiz seria a ideia de que em Cristo, não existem mais ou livres ou escravos, judeu ou pagão. Por fim, os direitos naturais, inerentes à condição humana, que retornam fortemente como mecanismos hermenêuticos e expressão de um direito para além do tecnicismo procedimental: não há como prescindir de que sua fundamentação se liga, originalmente, ao fato de cada pessoa ser dotada de razão, uma vez que é criada à imagem e semelhança de Deus (Weingartner Neto, 2007; Nussbaum, 2009; Waldron, 2010; Machado, 2013; Hervieu-Lérger, 2015).

Os conceitos acima listados, reitera-se, não precisam passar por nenhum processo de tradução tendo em vista sua originalidade, a clareza de sua expressão, os efeitos que conseguem obter. Há uma motivação cujos pressupostos não são possíveis de serem compreendidos senão no contexto religioso e que, efetivados pelas pessoas, conseguem direcioná-las na promoção de causas e valores políticos. Como expresso na Introdução desse trabalho, as noções exclusivamente religiosas oferecem racionalmente uma expressão apta a contribuir para a Razão Pública de uma maneira que termos seculares não conseguem. Em sua expressividade especificamente religiosa, carregam consigo o suficiente para motivar pessoas e grupos a contribuírem nos processos que têm em vista uma concepção democrática de justiça, de bem

comum, de liberdade e de outros valores. Seriam termos que expressam os elementos mais fundamentais para que muitas pessoas se entendam, ao lado de outros sujeitos com cosmovisões diferentes ou até mesmo rivais, como cidadãos corresponsáveis de uma Razão Pública construída a partir do pluralismo de concepções de vida e pela diversidade de agentes públicos.

Há, portanto, uma peculiaridade na Religião que lhe é exclusiva e que deve ser preservada, em vista do grande apelo que ela ainda consegue exercer mais que qualquer outra “doutrina abrangente”: sua inserção na Razão Pública, neste contexto de argumentos que lhe são exclusivos, não se faz apenas enquanto “uma cultura de fundo”, mas como motivos suficientes para os processos que articulam e efetivam o que corresponde minimamente à democracia contemporânea. Portanto, há uma argumentação racional, uma abordagem que somente os termos religiosos são capazes de expressar, sem ser possível sua redução a uma linguagem ética ou política secular. Essa via é uma opção mais exequível para a admissão da Religião e de seus argumentos na Razão Pública, oferecendo elementos pertinentes para o desenvolvimento e efetivação de valores e princípios essenciais a uma sociedade democrática.

A terminologia religiosa, ao oferecer uma construção racional e exclusiva decerto incorrerá em uma “politização” e em uma abordagem positiva da Religião na Razão Pública. Isso corresponde a respeitar a irredutibilidade dos termos religiosos em termos seculares em vista de seus pressupostos únicos e que lhes dão significação. Ademais, reforça práticas de fraternidade (um conceito originalmente religioso), do associativismo (tanto por motivações pautada em valores quanto por fins públicos formadores de civilidade). Concorrendo com isso, há a redescoberta dos valores democráticos levando em conta uma dimensão integral da vida humana e da sociabilidade, mesmo que isso não seja inteiramente consistente com a exigência de tradução e sem que incorra na infração de um “dever moral de civilidade”.

A não tradução não traz rupturas ao tecido social público: claro que isso não é sinônimo de se debruçar ou efetivar teocracias ou apelos dogmáticos de uma moral particular. Em verdade, significa reafirmar, para além dos limites da “abordagem padrão” de Rawls, que os grandes ideais religiosos que implicam na promoção integral do humano devem fazer parte dos sistemas e da constituição de ações e programas que ocorrem na Razão Pública das sociedades democráticas. A pertença religiosa de um indivíduo e suas crenças, e a vinculação exclusiva que a Religião lhes proporciona e que serve de base para suas deliberações na sociedade devem constituir um motivo válido para determinar a vida social, profissional ou política, independentemente de cumprir um dever de civilidade reduzido a uma tradução em termos objetivos e secularizados. Importa, em verdade, observar o quanto que elas, em conceitos

específicos, não põem em questão as regras de direito e os ideais mais próprios da Razão Pública, colaborando, antes, para sua consumação.

4.3 Os pressupostos religiosos

Para tanto, é extremamente importante identificar o que está na origem dos argumentos religiosos, aquilo que os sustenta e os torna essencialmente diferentes e até mesmo opostos às razões seculares. Os fundamentos semânticos e que correspondem ao sentido específico tanto dos argumentos religiosos quanto da própria Religião devem ser abordados para além de um exercício próximo aos ditames de uma Filosofia da Linguagem ou áreas a ela afins. Uma hermenêutica mais arrojada dos elementos religiosos parece dirigir para uma conclusão que, em síntese, afirma não ser possível a um religioso simplesmente negociar valores e terminologias de sua crença com categorias que não pertençam naturalmente a seu ambiente de fé e de expressão religiosa. Cada uma dessas categorias – de um lado, a religiosa, de outro, a secular – estão separadas não só semanticamente, mas essencialmente. Uma vez que seus pressupostos são distintos, nenhuma compreensibilidade mútua ocorrerá sem que uma das categorias (e seus significados) seja comprometida.

O que foi descrito no parágrafo anterior é, em linhas gerais, as características mais básicas para identificar uma técnica apologética denominada em teorias como “Apologética pressuposicional” ou “pressuposicionalismo”. Essa abordagem apologética foi defendida pelo pastor reformador Cornelius Van Til (1895-1987), que tem como ponto de partida uma dupla preocupação: conservar a ortodoxia da fé cristã no trabalho de evangelização e ante quaisquer questionamentos contra ela que insurgirem por parte de incrédulos. Outra preocupação é entender como fazer o próprio trabalho de evangelização, mantendo a defesa da fé na comunicação com os não-religiosos. Em outros termos, a primeira preocupação tem a ver com a centralidade e exclusividade da fé cristã enquanto verdade. A segunda, leva em conta a própria defesa dessa profissão, ao mesmo tempo em que se tenta transmiti-la para grupos que não a professam.

Por pressuposto entende-se aquilo “que precisa ser admitido como fundamento para defender algo” (Frame, 2023). Consequentemente, entende-se por pressuposicionalismo, “a visão segundo a qual não se pode conhecer a Deus como se deveria a menos que se pressuponha Deus como fundamento de todo significado”. Ou seja, no âmbito de um raciocínio pressuposicionalista, entende-se que para reconhecer o que é devido a Deus (e a uma Religião,

de certo modo), há de se admitir apenas termos e conceitos que estejam na mesma ambientação religiosa, sem recair em nenhuma outra modalidade linguística ou argumentativa.

Em uma pequena, mas densa obra sobre Apologética Cristã, Van Til (2003) aborda a questão de um método diferente para transmissão e defesa da fé cristã. Ele não entende como correta a metodologia adotada, por exemplo, pela Igreja Católica, baseada no ensinamento de Tomás de Aquino. Este, por sinal, utiliza elementos da natureza, as categorias aristotélicas e tem em ideias fora da Escritura os termos que constroem seus argumentos e teorias. A posição da Igreja Católica Romana, com Tomás de Aquino e seus seguidores modernos, fala, primeiro, do ser em geral, de modo que Deus não é inequivocamente considerado a fonte do ser do homem nem uma verdade única, a partir da qual todas as argumentações posteriores devem se desenvolver. Nos termos de Van Til:

Do ponto de vista cristão, todas as outras formas de teoria metafísica sustentam uma suposição monística. Do ponto de vista católico romano e arminiano, a questão da metodologia, assim como a do ponto de partida, é uma questão neutra. De acordo com essas posições, o apologista cristão pode legitimamente se juntar ao cientista ou filósofo não cristão, pois ele, por seus métodos reconhecidos, investiga certas dimensões da realidade⁴⁶.

O que tornaria a apologética católica falsa seria a ausência de um ponto basilar, uma ideia central que tornaria todas as ideias e argumentos posteriores válidos e reconhecidos. Ademais, como também ocorre com os arminianos, o método naturalístico é utilizado para poder expressar as verdades sobre Deus. O uso de tal argumento se dá pela falta da primeira ideia, denominada pressuposição, ou seja, um conceito básico do qual todos os demais assuntos se desenvolvem, tendo nesse pressuposto, portanto, não só uma gênese, mas um princípio de inteligibilidade. Ademais, pelo método pressuposicionalista, sempre se tenta encontrar as precondições de inteligência e sentido dos argumentos: eles concedem, portanto, a essência do que se discute, o contexto original e específico para compreensão e desenvolvimento dos termos e concepções posteriores.

E quais são os pressupostos mais importantes, segundo Van Til? A estrutura das doutrinas bíblicas sobre Deus, a humanidade, a criação, a queda e a redenção em Cristo. Com efeito, segundo o autor, faz parte do trabalho de exegese e de apologética distinguir os conceitos básicos do cristianismo dos conceitos de outras visões, sejam religiosas ou seculares. Pois, “a

⁴⁶ No original: “From the Christian point of view all other forms of metaphysical theory hold to a monistic assumption. From the Roman Catholic and the Arminian point of view the question of methodology, like that of starting-point, is a neutral matter. According to these positions the Christian apologist can legitimately join the non-Christian scientist or philosopher as he, by his recognized methods, investigates certain dimensions of reality”.

doutrina do ser de Deus como qualitativamente distinto de todas as outras formas de ser é característica somente do cristianismo”⁴⁷.

Ademais, e esse é um ponto que se procura destacar na temática desta pesquisa, o que o pressuposicionalismo elenca como um princípio é a distinção essencial que existe entre as pressuposições cristãs das pressuposições não cristãs. Aumentando um pouco mais essa ideia original da apologética pressuposicional, em mesma linha de argumentação, pode-se dizer que, em alguns termos e conceitos, ideias e argumentos, o que se expressa dentro dos limites da Religião ou a partir dela é distinto essencialmente das considerações seculares. O que parece uma platitude, em verdade, é um grande problema: a distinção de fundamentos impediria qualquer redução de uma argumentação em outra; logo, a *proviso* de Rawls não se sustentaria. De igual modo, parece surgir como única saída a criação de dois sistemas de inteligibilidade: um, secular, outro, religioso, o que é extremamente distante da realidade dos fatos, nos quais apenas teoricamente seria possível fazer tal tipo de distinção.

Em outros termos, levando em conta essas primeiras normas que designam a apologética pressuposicional, a negociação entre termos religiosos e termos seculares levaria a um prejuízo substancial para os primeiros. Os pressupostos religiosos não seriam abarcáveis pelas razões seculares, mesmo que estas fizessem todo esforço de reconhecerem a importância e a dignidade daqueles. Cogitar um terreno comum entre argumentos seculares ou não-religiosos e argumentos religiosos é uma tarefa inglória, pois muitos conceitos são irredutíveis. Assim como Van Til pensava que a apologética cristã deve demonstrar a impossibilidade absoluta de alcançar objetividade, certeza e verdade em termos da cosmovisão do incrédulo, também haveria uma incompatibilidade entre o que é pressuposto por um não-religioso em relação ao modo de vida e de conceber o mundo, a justiça e a sociedade desenvolvido pelos religiosos.

A distinção entre as duas esferas se dá, também, do ponto de vista atitudinal e motivacional, do ponto de vista moral e, por fim epistemológico. A prescrição ética é uma das formas mais óbvias de orientação fornecida pelas fontes religiosas; é normativa e autoritativa pelo alto grau de vínculo e de persuasão. Mas as fontes religiosas também podem recomendar atitudes epistemológicas, bem como outras limitadas ao campo dos sentimentos e da sensação. Por isso, não há como negar o quanto que essas perspectivas teleológicas, influenciam fortemente a perspectiva deontológica das ações mais concretas do comportamento individual ou coletivo. A perspectiva em torno de um significado último afeta os julgamentos éticos,

⁴⁷ No original: “For the moment it is important that the basic concepts of Christianity be clearly set off from other views. And the doctrine of God’s being as qualitatively distinct from every other form of being is characteristic of Christianity alone”.

especialmente aqueles que se referem aos meios de sustentar a existência pessoal e a coexistência com os outros.

Com efeito, faz-se necessário admitir que a Religião está para além de uma questão moral e muitas de suas instituições e mecanismos perderiam completamente seu sentido e escopo se tornados sinônimos de uma ação moral, se igualados a prescrições éticas possíveis em outros ramos como a política, a filosofia ou outras ciências humanas e sociais. A postura ética de alguém, bem como sua adesão a institutos básicos de uma sociedade justa, afeta-se, negativa ou positivamente, por elementos essencialmente religiosos e que são indetermináveis em uma linguagem que não seja exclusivamente religiosa. A Religião estaria para além da Ética, ainda que muitas de suas realizações aparentemente acabem se confundindo com questões morais.

Mas aqui é preciso superar dois tipos de excessos: o primeiro, seria fazer de tal teoria uma motivação para intolerância e projetos de poder que visam uma indevida instrumentalização da Religião, conforme se verá no último capítulo do trabalho. O segundo seria a visão de que nenhum termo religioso possa ser compreendido em seus pressupostos pelos não-religiosos. O que o pressuposicionalismo atesta é que a fundamentação e justificação dos conceitos e ideias que levam a atitudes e escolhas por parte dos cristãos – e, de certo modo, por qualquer religioso – não são, em sua essência, dotadas de neutralidade, como querem presumir as razões não-religiosas. Os não-religiosos podem até entender os pressupostos religiosos, mas os postulados religiosos exigem muito mais que uma compreensão teórica, pois exigem adesão e identidade. Estas só serão possíveis para quem estiver em uma sintonia fina que coincide método e objeto, como ocorre nas linhas gerais do pressuposicionalismo.

John Frame (2023) recupera o pensamento do mestre e reafirma que o pensamento humano não é neutro, tampouco autônomo ou independente. Todo pensar (e agir) humano pressupõe critérios de autoridade: conforme Frame, este “critério supremo da verdade” pode “derivar da razão humana, da experiência sensorial, de uma Religião ou de uma ideologia. Para um cristão, o padrão supremo da verdade é o próprio Deus, tal qual revelado em sua criação e na Escritura”.

A tese-central do pressuposicionalismo também assevera que nenhum fato é auto evidente e sim uma realidade que só se faz inteligível à luz de uma interpretação. Esta, por sua vez, só se realiza adequadamente no contexto da cosmovisão geral, na ambiência genérica do fato: um fato religioso, portanto, será interpretado adequadamente apenas no contexto da cosmovisão religiosa. Qualquer interpretação e, sobretudo, uma tradução em termos não-religiosos consiste em deturpação essencial dos conceitos e dos objetos. A exclusividade de

sentido e a originalidade do termo na cosmovisão religiosa, enfim, nem sempre deve se submeter à exigência de tradução ou redução em termos políticos seculares, para que venham a ser admitidos, em sua singularidade, nos processos da Razão Pública.

Muitas categorias religiosas, portanto, são irreduzíveis de tradução e sempre exigem esse processo como uma condição necessária para justificar processos de participação na Razão Pública incide em grave prejuízo ou em uma descaracterização de certo caráter universal da pluralidade característica das sociedades contemporâneas. Dentre essas razões, encontram-se as primeiras noções de justiça (ou um dos primeiros acessos a ela); a ideia de dignidade; de solidariedade e de respeito. Estas noções são realizadas por causa de uma motivação religiosa, seja por um preceito bíblico, seja por uma expectativa de vida futura, seja por uma identificação/sintonia com forças e energias superiores. Retirado tal pano de fundo, inexistindo tal intenção, as ações perdem completamente sua relevância a ponto de deixarem de ser praticadas: falta-lhes uma condição de possibilidade que, nesse caso, reitera-se, também é aquilo que as justifica para além dos fenômenos ocorridos nas mais diferentes relações sociais.

A tese pressuposicionalista justifica, *mutatis mutandis*, que os argumentos religiosos, não carecem e nem podem submeter-se à exigência de tradução ou redução em termos políticos seculares, para que venham a ser admitidos, em sua singularidade, nos processos da razão pública. Isso implica, portanto, um reconhecimento substancial para a reflexão e ações dos religiosos, cujos termos de explicação e justificativas só são acessíveis pelo mesmo meio religioso, intraduzível por outro mecanismo ou modalidade. Reitera-se que não são quaisquer termos admissíveis em sede de razão pública. Os que a ela se alinharem, entretanto, podem desempenhar por si mesmos a comunicabilidade de sua inteligência, sem preocupar em traduzir em termos seculares, objetivos, uma experiência quase que única, embora compartilhável entre os religiosos, e que envolve uma tríplice relação entre um indivíduo, os outros e sua crença seja em uma divindade, seja em um “sentido”.

Como ocorre nas grandes tradições religiosas, como Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, a identificação com Deus, ou a imitação/seguimento de seus atributos ou, ao menos, o temor de sua ira, figuram essencialmente no agir e no pensar de um indivíduo. A convicção religiosa (Greenawalt, 1987), a relação triádica entre si, divino e outrem, a visão de como seria uma vida humana sob o aspecto religioso sustentam todas as demais resoluções pessoais e sociais de um indivíduo religioso, com inevitáveis consequências nas atividades públicas e sem a possibilidade de se traduzir em termos não-religiosos, sob pena de esvaziar completamente sua significação e importância. Não seria possível substituir esse elemento religioso por outro elemento moral ou político, por mais eminente que seja.

A religião está para além de uma questão moral e muitas de suas instituições e mecanismos perderiam completamente seu sentido e escopo se tornados sinônimos de prescrições éticas, possíveis igualmente em outros ramos como a política, a filosofia ou outras ciências humanas e sociais. A postura ética de alguém, bem como sua adesão a institutos básicos de uma sociedade justa, afeta-se, negativa ou positivamente, por elementos essencialmente religiosos e que são indetermináveis em uma linguagem que não seja exclusivamente religiosa. A deliberação em torno de uma ação ou omissão, de cultivar ou rejeitar um ideal, sem dúvida, para um religioso, em muito se modifica por sua crença (e consequentes desdobramentos existenciais) em uma divindade ou da vida futura, ou pelo fato de presumir a prescrição transcendente de atos e normas.

Outro perigo estaria na redução ou relativização da terminologia exclusivamente religiosa, não a reconhecendo como capaz de prover uma argumentação racional única e que a moral ou qualquer outra instância (política, jurídica ou cultural) não poderia determinar. O que estamos defendendo é justamente a existência de uma irreducibilidade de muitos termos religiosos, uma impossibilidade de traduzi-los. A não ser que se corra o risco de esvaziá-los em seu significado único (que motiva os que a ele recorrem em sua ação social), não podem manter seu sentido específico fora de uma vinculação religiosa, como o fato da filiação divina (o Pai comum que torna a todos irmãos); a regra de ouro [presente originalmente nas tradições budistas e relido tanto no Judaísmo (tradição de Hilel) quanto no Cristianismo (conforme Evangelho segundo Mateus)]; a promoção da liberdade e da igualdade entre todos; a solidariedade com sofredores, pobres e estrangeiros, entre outros.

Preservar a deliberação pública não significa desmerecer ou reduzir a propriedade e os pressupostos exclusivos que a religião tem na vida das pessoas, como ocorre nas considerações sobre dignidade humana e igualdade. Quando falamos sobre propriedade e pressupostos, falamos sobre categorias que a religião possui de modo exclusivo e que determinam instituições e pessoas de modo exclusivo. A ideia de filiação divina, de criação, de finitude e de dignidade humana (sobretudo, no Ocidente, a partir da ideia de que somos à imagem e semelhança divina). Considerando tais pressupostos religiosos, não parece indevido afirmar que eles são os meios que permitem e motivam a conduta cívica e participativa de muitas pessoas ou instituições: sem eles, tal conduta perderia sua inteligência e, conseqüentemente, as escolhas e atividades específicas teriam efeitos completamente diferentes.

4.3.1 A categoria religiosa “*Imago Dei*”

Dentre as expressões religiosas de difícil “tradução”, que precisam da cosmovisão religiosa para serem plenamente inteligíveis e que contribuem positivamente para a Razão Pública está a ideia condensada na terminologia “*Imago Dei*”. Como dito acima, muitas religiões ocidentais professam que o humano é criado por Deus, sendo também, filho de Deus. Assim está descrito nas Escrituras que unem judeus, cristãos e muçulmanos, sobretudo em um dos textos, o Livro de Gênesis, que tenta dar respostas aos grandes enigmas da humanidade como a gênese da vida e do cosmo, a vida e a morte, o problema do mal. É justamente neste livro que há a descrição de um Deus Criador, com destaque à sua obra final: o humano, feito à “sua imagem e semelhança”. Conjugados, os termos “criação” e “*Imago Dei*” sustentam mais que um relato de uma narrativa, mas expressam por meio de fenômenos exteriores e objetivos uma realidade interior ou escondida do humano.

Tanto o relato de tradição javista quanto o relato sacerdotal que formam o livro de Gênesis, apresenta o humano como o centro de toda a obra criadora exercida por uma divindade antropomorfizada. No relato da criação, estabelecem-se alguns pressupostos para a compreensão do próprio homem e de sua vida: ele é um ser criado por uma divindade que a ele se manifesta, tornando possível sua existência para além do mundo visível. Por conseguinte, o humano criado é um ser eminentemente social, aberto a relações com o divino, com outros, com o cosmos. A qualidade de tais relações dependem, em último grau, da capacidade que cada humano tem de conservar uma relação primitiva – a com o divino – uma vez que Deus o criou e comunicou sua própria vida. Especificamente no texto sacerdotal de Gn 1,26-27, essa comunicação de Deus ao humano é sintetizada na ideia de “*Imago Dei*”: por tal característica, entende-se tanto a distinção do humano ante as demais criaturas, quanto a crença de que a vida humana seja sagrada, dotada naturalmente de grande dignidade.

Essa categoria (originalmente religiosa) de “*Imago Dei*” é atraente para todos que, nas abordagens teóricas sobre os direitos humanos, defendem que a concepção de tais direitos parte deste fundamento religioso. Com efeito, a noção de “*Imago Dei*” é uma das premissas mais fortes para todo exercício sobre a dignidade humana: a criação e a filiação divina (à imagem de Deus), é o fundamento e condição suficiente para que cada pessoa se reconheça e seja reconhecida como sujeito de direitos, de razão e de ordem. E a noção de dignidade humana, um dos grandes pilares principiológicos dos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais radica como uma construção religiosa, própria do ideário (doutrina) judaico-cristã.

Evidentemente, nas abordagens contemporâneas, a base religiosa que sustenta qualquer chamada à dignidade da pessoa humana parece relegada a apontamentos históricos relativos ao conceito em comento. Entretanto, resta claro que o esvaziamento do teor religioso impede compreender a construção e importância de tal valor moral e princípio jurídico. A ideia de “*imago Dei*”, portanto, é uma ideia exclusivamente religiosa, racionalmente compreensível para todas as pessoas e seus pressupostos exclusivamente religiosos impendem-na de ser substituída por qualquer outra formulação, salvo assumindo o risco de esvaziar seu alcance e sua originalidade no âmbito das ideias e na construção histórica da noção de dignidade da pessoa humana. Se alguém manifestar, em âmbito público, razões para sua participação fundadas na ideia de “*Imago Dei*” sem a necessidade de recorrer a traduções objetivas, com grande chance, poderá contribuir para a construção de um debate profícuo quanto a temas centrais da vida humana.

Ademais, admitir a fundamentação religiosa de “*Imago Dei*” para os direitos humanos favorece toda hermenêutica que compreende tais direitos como expressão da dignidade e inviolabilidade do ser humano, independentemente ou antes de qualquer lei positiva ou convenção social. Essa perspectiva tem como aliado Jeremy Waldron (2010, p. 217): para ele, a teoria dos direitos humanos, especificamente, “pode aproveitar-se de *insights* profundos gerados pela ideia de *imago Dei* de diversas maneiras”, como na efetivação da tolerância e do respeito. Assim, seria viável defender que o conceito “*Imago Dei*” venha a se estabelecer como um sistema que elenca como indispensável o reconhecimento do pluralismo da diferença e da realização da tolerância, tanto no sentido de superar a tentação de demonizar ou bestializar os que são considerados “ruins”, quanto para impedir que grupos majoritários (que historicamente determinaram as decisões jurídico-políticas de uma sociedade), exerçam seu poder aplicando restrições morais àqueles que entendidos como inimigos ou dissidentes.

Neste particular, a ideia religiosa incita a prática e a adoção de políticas públicas para remediar ou diminuir as desigualdades sociais pela busca de mecanismos que visem a subsistência uns dos outros, sobretudo dos mais pobres. Ademais, uma concepção religiosa traduz em si mesma outro elemento fundante das democracias atuais: a indisponibilidade de aplicação de tratamento degradante, desrespeitoso e intolerante, até mesmo quando circunstâncias censuráveis forem provocadas ou instituídas por uma ação individual. Em nenhuma democracia, no âmbito de sua Razão Pública, há de se admitir tratamento degradante ou violento contra alguém: um dos pressupostos desse princípio jurídico e moral, sem dúvida, estaria delineado suficientemente em um argumento religioso, que em nada prejudicará os

mecanismos da Razão Pública, bem como suas condições de possibilidade (pluralismo e concepção política de justiça).

Em outros termos, os mecanismos objetivos do Estado podem e devem se amadurecer pelos critérios religiosos que, minimamente, apontam os riscos de um processo tão rápido de aceleração que venha a se tornar alienante, niilista, longe de uma visão mais integral do humano. Por sua vez, o Estado vem em auxílio das ideias religiosas para que seus seguidores as entendam a partir de um contexto específico, não etéreo ou puramente ideal, um contexto em que as exigências da tolerância, do respeito à diferença e reconhecimento da diversidade são obrigações inerentes ao próprio agir humano em sociedades democráticas. Não é sem razão que a tolerância é praticamente uma obrigação à qual todos devem se submeter (Cittadino, 2006, p. 854), justamente em vista do pluralismo que caracteriza a sociedade contemporânea.

Evidentemente, é preciso usar de cautela quando se efetivar uma rejeição dos pressupostos da categoria de “*Imago Dei*”, além de todas as interpretações dela decorrentes, por seu caráter especificamente religioso. Mas, em exercício verdadeiro de tolerância e respeito às bases teórico-históricas dos direitos humanos, a categoria como “*Imago Dei*”, na exclusividade religiosa de sua argumentação, concorrerá como uma postura metodológica e epistemológica com amplo poder para reforçar todas as construções em prol dos direitos de bem-estar social. Como bem sintetiza Waldron (2010, p. 232-233)

(...) *imago Dei* não é uma doutrina de revelação especial, por consciência ou de outra forma (...) Se procuramos fundamentos para as nossas convicções sobre os direitos humanos, estamos à procura de algo que possa fazer a diferença naquilo que acreditamos sobre os direitos. Isto é particularmente verdadeiro se dissermos que estamos à procura de fundações religiosas⁴⁸.

E, por fim, “*Imago Dei*”, bem como outras expressões eminentemente religiosas, enquanto fundamento dos direitos humanos, “dá um aspecto particular à nossa compreensão do que significam os nossos direitos” (Waldron, 2010, p. 228)⁴⁹, além de ressignificar terminologias como razão e justiça, para além das acepções calculistas e instrumentais da modernidade. Esta, como faz entender Hartmut Rosa, é caracterizada pelo fenômeno da “aceleração” (Rosa, 2022, p. 20-34), tanto técnica/tecnologia, (“aceleração intencional e orientada por metas”); ou de mudanças sociais (“que tornam instáveis e efêmeras as estruturas

⁴⁸ No original: “(...) *imago Dei* is not a doctrine of special revelation, by conscience or otherwise. (...). If we are looking for foundations for our convictions about human rights, we are looking for something that may well make a difference to what it is that we believe about rights. This is particularly true if we say we are looking for religious foundations”.

⁴⁹ No original: “Associating this conception of *imago Dei* with human rights gives a particular cast to our understanding of what our rights amount to”.

e constelações sociais, bem como modelos de ação e de orientação na sociedade”), por fim, aceleração do ritmo da vida, “a fome do tempo” (“consequência do desejo ou do sentimento da necessidade de fazer mais coisas em menos tempo”). Acrescente-se à Modernidade, a “promessa de eternidade” (Rosa, 2022, p. 41) que resultou em frustração e “em perda da esperança e do futuro” (cf. Rosa, 2019a, p. 123; 268)⁵⁰.

Em vista de tais processos, uma ideia como a de “*Imago Dei*”, além de outras que estão no bojo da Religião têm condições de oferecer às democracias contemporâneas um antídoto para tal situação de vazio, de falta de sentido, provocados por um processo de “aceleração” e de uma “paralisação vertiginosa” (Rosa, 2024), Como ele expressa no título de sua obra, a Democracia precisa da Religião, pois a Religião é uma das categorias que mais fortemente determinam a formação das “ressonâncias”⁵¹ mais importantes da existência humana. De fato, ela tem condições de desbloquear um sentido do que significa ser chamado, ser chamado a viver em um estado de ressonância (Rosa, 2024), sem o qual, nenhuma democracia pode realmente se estabelecer. Em seus termos:

(...) a função básica da Religião é justificar aquela confiança primordial na disposição e capacidade de resposta do mundo, sem a qual os sujeitos são incapazes de estabelecer relações ressonantes (...) A Religião é então uma promessa de que o mundo, o universo ou Deus ainda nos fala (ou canta), mesmo quando somos incapazes de ouvi-lo, quando todos os nossos eixos de ressonância ficaram mudos (Rosa, 2019b)⁵².

As ideias religiosas, portanto, a Religião transforma-se numa promessa (um futuro possível) e uma possibilidade de diálogo (seja por seus ritos, preces, a própria crença em uma divindade, que, no fundo, são meios para apresentar demandas e receber respostas). Os ritmos da vida religiosa (como o tempo quaresmal no catolicismo ou as celebrações de fim de ano, que ainda remontam aspectos sagrados), ou o apelo ético que uma noção como a de “*Imago Dei*” é capaz de despertar, podem concorrer com a vida civil e propor alternativas que incidem nas opções e ações das pessoas em suas atividades no interior da Razão Pública.

⁵⁰ Na interpretação de Rosa, nosso tempo assumiu, como atitude ordinária quanto à busca pelo sentido das coisas e do mundo, um completo desleixo ou desprezo. Não deixamos nos interpelar por ocasiões e meios que nos transportam para além das vicissitudes da técnica, das questões econômicas, do status social. Vive-se sob o peso da “aceleração social” ou da “paralisação vertiginosa”.

⁵¹ Ressonância são os apelos de uma relação entre um sujeito e outro, entre o sujeito e o mundo/as coisas: de fato, ela aponta para um momento de relação entre o eu e o mundo objetivando uma transformação mútua (cf. Rosa, 2019b).

⁵² No original: “function of religion is to justify that primal trust in the world’s willingness and ability to respond, without which subjects are incapable of establishing resonant relationships (...) Religion is then a promise that the world or the universe or God still speaks (or sings) to us even when we are incapable of hearing it, when all our axes of resonance have fallen mute”.

4.3.2 A categoria de santidade da vida e da justiça

Ainda em decorrência da categoria “*Imago Dei*”, pode-se aferir, como elementos fundamentais religiosos com repercussão positiva para as democracias atuais, o valor da vida humana, cuja inteligibilidade também se liga ao fato de todos os humanos virem de um mesmo princípio de vida, ou de um mesmo fundamento adâmico. Essa perspectiva, muito própria da tradição judaica, está especialmente apresentada em uma série de ditados dos mais importantes mestres da sabedoria judaica e que se tornou conhecida como “Ética dos Pais”, ou, em hebraico, “*Pirkei Avot*”, um dos tratados da *Mishnah*.

Trata-se de uma coletânea de pequenas frases (conselhos e admoestações) próprios da Tradição Oral. A natureza religiosa da obra⁵³, pressuposto para toda sua construção e interpretação, dá a tônica dos aforismas éticos que procuram orientar para uma vida simples, equilibrada, que corresponda aos critérios mais básicos da ética nas mais diferentes relações. Quase todos os aforismas e máximas expressam “a verdadeira impregnação na essência moral do judaísmo” (Guinsburg, 1968, p. 167): pregam, sobretudo, a prática do bem e da justiça; o respeito pelo próximo (enquanto pessoa e em suas posses e ações).

Uma das chaves de interpretação desse texto parte da concepção de que, em Adão, forma a humanidade um só corpo, uma vinculação para além da coação externa das instituições legais. Em Adão, criado à imagem de Deus, concentra a ideia de que cada pessoa é o parâmetro do desenvolvimento, em sentido transcendente, não reduzido ao relativismo sofístico. Na figura de Adão, os preceitos jurídico-éticos que compõem a experiência religioso-social precisam apontar para um verdadeiro desenvolvimento daquilo que diz respeito ao homem integral e total, com todas as suas relações essenciais e que o torna sujeito do direito. A perspectiva religiosa, com implicações éticas e políticas, corrobora, ante a ordem social pública, que na dignidade de cada pessoa deriva o sentido real do conteúdo dos direitos fundamentais e a inviolabilidade deste conteúdo.

Vários aforismos recordam a lei do justo-meio, cujas linhas mais conhecidas provêm da pena de Aristóteles: a partir do estudo da Torá e de tudo que se relaciona ao culto divino, implica em um ensinamento que torna acessível a todos os judeus e a qualquer pessoa interessada daquilo que constitui uma “vida boa”, uma ação honesta e, especialmente, o que contribui para

⁵³ A primeira proposição da “Ética dos Pais” prescreve justamente a autoridade da Torá que, segundo os judeus, foi ensinada por Deus a Moisés. O repasse de geração em geração, formando uma tradição oral, também é vista como algo desejado e mantido por Deus no texto: “Moisés recebeu a Torá do Sinai e transmitiu-a a Josué e Josué aos anciãos e os anciãos aos profetas e os profetas transmitiram-na aos homens da Grande Sinagoga” (Guinsburg, 1968, p. 169).

uma vida social ordenada e tolerante. Como a maioria dos textos judaicos, ele pode ser lido em vários níveis e visto por diferentes prismas, até mesmo por não-religiosos, admitindo sua força persuasiva para fins políticos e sociais. De fato, a linguagem simples é uma das razões de esse livro ser lido como um programa de conduta ética e justa, respeitando também a capacidade de compreensão e discernimento de cada pessoa ou instituição. E sua abertura para interpretações por parte de quem não se enfileira no judaísmo também concorre para a importância de tal obra.

Os argumentos religiosos do *Pirkei Avot*, portanto, não deixam de ser argumentos admissíveis para a vivência de valores e para promover práticas condizentes ao espírito democrático, republicano. Eles expressam uma relação importante, a saber, de que muitas expressões religiosas podem levar pessoas e instituições na realização de valores democráticos em suas escolhas e processos sociais. O devido respeito à pessoa, ao outro – uma vez que todos são filhos e filhas de Deus, por Ele criados – não destoa do princípio jurídico de igual dignidade de cada pessoa; o respeito à propriedade, à honra e à ordem social, também presentes em muitos aforismos do texto moral-religioso, equivalem a toda proteção aos direitos fundamentais e direitos pessoais⁵⁴.

Tome-se, por exemplo, o conceito de justiça. A semântica do conceito de justiça, naturalmente polivalente, também esbarra nas perspectivas de doutrinas abrangentes. De fato, há uma significação primitiva do conceito de justiça que antecede toda a formulação filosófico-jurídica do ocidente e que revela uma gênese de caráter religioso, exprimindo, sob tal ótica, comportamentos pessoais ou sociais. Como exemplo, pode-se citar o código de Hamurabi (entre os anos 1717 e 1665 a.C.), que é alguém (ou um coletivo) designado pelos deuses para administrar – literalmente, para dar – a justiça ao povo, especialmente mediante a proteção às viúvas e aos órfãos. Esta perspectiva equivale muito aos pressupostos judaicos (que também serão matriz do mundo cristão), de modo que parece haver um *continuum* na noção de justiça entre os povos do Crescente Fértil, uma noção que, em vista da divulgação dos preceitos judaico-cristãos, é a que sobressai nas formulações mais espontâneas sobre o mesmo conceito de justiça hodiernamente.

Ou seja, como ocorre para grande parte das pessoas, o acesso à justiça se dá pelas experiências do injusto, nas quais quem sofre parece procurar certo sentido para o fenômeno

⁵⁴ Como se verá mais à frente, a capacidade de tornar acessíveis noções como as de justiça e de bem, de respeito e de tolerância, não obstante seus pressupostos religiosos, não pode ser algo menosprezado pelas instituições públicas, bem como o fato de muitos deles não interferirem negativamente naquilo que condiz às pautas públicas de um estado democrático.

incompreensível naquele momento⁵⁵. Com efeito, o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos e a consideração sobre direitos e deveres, termos centrais da concepção mais simples de justiça, não ocorre desprovida de contextos específicos, que carregam consigo valores e princípios construídos comunitariamente e ao longo de uma história compartilhada, aos moldes de uma tradição. A Religião tem forte presença nesses processos, se não for a instituição de maior alcance.

Em outros termos, a conjugação de justiça nas doutrinas abrangentes, com destaque às religiosas e às éticas implicam mais que um conjunto de procedimentos estabelecidos formalmente, implicam uma sabedoria prática (cf. Ricoeur, 1995), cujas lições podem ser tomadas dos conflitos que caracterizam a vida humana, Aqui, muito ensina a sabedoria trágica dos gregos, bem como a experiência de “eleição” de um povo (categoria comum a judeus e a islâmicos, bem como aos habitantes das colônias americanas no século XVII). Entre ambas as perspectivas, há um elo: um sentido religioso primitivo, que insiste na práxis da justiça como decorrente da relação com um ser superior e em vista de cumprir seus preceitos.

Na sociedade teocrática de Israel, Deus é um Soberano “justo” e, portanto, perfeito e santo. Seus Atributos estão na base de um conceito chave para compreensão de toda vida de uma sociedade: a Aliança. Por isso, para que esta Aliança se concretize, deve ser justo cada membro do povo, ao imitar seu Deus. É o que ocorre na preocupação ou solicitude pelos mais fracos e pobres: se Deus os tem como preferidos, as obras em favor dos oprimidos em geral são o caminho para a justiça se realizar, além de constituir um imperativo moral para o povo eleito cumprir. É a justiça de Deus para com Israel que funda e torna possível a justiça de Israel. Todo o povo e cada indivíduo da comunidade de Israel não podem ser justos para com os outros, senão participando da justiça de Deus e cooperando com ela. Qualquer justiça, ou injustiça humana, é soldagem ou ruptura desta lealdade e solidariedade inter-humana, mas ao mesmo tempo é, conjuntamente, sobretudo cumprimento ou transgressão da lealdade e fidelidade para com Deus, Justo Soberano.

Na atualidade, esse princípio de participação e realização de uma Aliança ainda traz muitas implicações para as práticas sociais e para a compreensão de justiça distante das conceituações mais formais trazidas pelos filósofos e juristas. O fato de querer ser bom, de entender uma relação com uma divindade a quem se quer servir e identificar, determina a

⁵⁵ Entender a justiça passa, em primeiro lugar, pelas experiências de injustiça que somos sensíveis. Como Ricoeur sintetizou, é sob o modo da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo. E, mesmo no plano da justiça instituída diante das cortes de justiça, continuamos a nos comportar como “queixosos” e a “dar queixa” (Ricoeur, 1995, p. 90).

compreensão da justiça para além da relação entre as leis absolutas e as ações concretas do povo e do indivíduo. Em verdade, há uma relação com um divino, com um absoluto, similar em todas as grandes religiões éticas tanto do Ocidente quanto do Oriente, ainda que, no Ocidente, tal relação venha ofuscada por conceitos jurídicos, políticos e ideológicos, provenientes de diversas teorias secularizadas.

A justiça, portanto, tem motivações fortemente vinculadas às perspectivas da Religião e às suas categorias exclusivas, como Aliança e Santidade. A aceção da justiça se integraliza quando tais aspectos não são prescindidos e quando os pressupostos religiosos são aferidos justamente em seu contexto original. É verdade que a justiça, seja social, seja pessoal, corresponde com a harmonia com a lei e com aspectos procedimentais. Entretanto, ela também tem esse caráter transcendente, que torna possível a concórdia, a fraternidade, a solidariedade e o bem-estar de uma comunidade, valores certamente admissíveis na Razão Pública de qualquer sociedade democrática.

Cabe, por fim, vincular essa concepção de justiça com o valor da dignidade pessoal, originalmente pensada pela categoria da *“Imago Dei”*. Os mesmos direitos fundamentais do homem, fundados na dignidade de cada pessoa humana, gozam de per si da mesma justiça que é expressão de uma relação. Tudo isto evoca profundas razões basilares antropológico-teológicas, um profundo sentido do conceito religioso da justiça, e não somente socioeconômico-políticas, ainda que as inclua. Em termos concretos, o devido salário, bem como o cumprimento de qualquer obrigação em sede de justiça comutativa, o reconhecimento pela diferença e a exigência de – como prescreve o adágio tradicional – dar a cada um o que é seu, podem ser formas de justiça tanto cumprindo a formalização da norma prescritiva quanto para promoção da inerente dignidade pessoal, que faz cada pessoa agir em relação aos outrem com espírito de solidariedade e de fraternidade, justamente por serem iguais na dignidade e nos direitos, independentemente do Estado e de qualquer outra autoridade.

4.3.3 O proselitismo religioso

O próprio direito se vê em muitas circunstâncias refém das categorias religiosas para sustentar e garantir direitos fundamentais de liberdade individual, particularmente os direitos de liberdade de consciência e de crença. Nesta subseção, apresenta-se um caso brasileiro, na qual se aplicou uma compreensão especial para a Religião mediante uma categoria que pertence essencialmente a ela: o apelo à conversão mediante a prática do proselitismo.

Trata-se de um Recurso Ordinário em Habeas Corpus impetrado em causa que disputava a legitimidade ou abusividade do direito fundamental de liberdade religiosa. A relatoria ficou sob responsabilidade do Ministro Edson Fachin, enfrentando a questão sobre os limites da liberdade de expressão religiosa no que diz respeito à prática do proselitismo religioso, de modo a esclarecer se tal prática abusaria de prerrogativas legais configurando-se discurso discriminatório criminoso e conduta preconceituosa e racista.

No RHC 134.682/BA, Primeira Turma, datado em 29 de novembro de 2016, coube ao Ministro votar quanto a uma possível colisão entre as liberdades de expressão e religiosa e outros direitos fundamentais ocasionada pela publicação de um livro por um sacerdote católico, no qual atacava com palavras fortes (e tomadas como ofensas) a prática de outros grupos religiosos⁵⁶. Com efeito, o Ministério Público da Bahia, baseando-se no artigo 20, §2º e §3º da lei no 7.716/1989, quis tipificar como induzimento ou incitação à discriminação contra religiões espíritas e outras de matrizes africanas, o autor do livro “Sim, sim, não, não – Reflexões de cura e libertação”, Jonas Abib, sacerdote católico. Este, em sua defesa, alegou que praticava uma ação evangelizadora de caráter proselitista, realidade inerente de qualquer Religião.

Além de toda fundamentação relativa a preliminares processuais, destaca-se no voto do Ministro a apresentação de um raciocínio que leva em conta essencialmente um argumento essencialmente religioso. Especificamente, no voto,

- a) destaca-se uma especialidade exclusiva da expressão religiosa frente às demais expressões humanas;
- b) defende-se a prática do proselitismo religioso, decorrente da própria doutrina religiosa que queira ostentar um caráter universalista, como é o Cristianismo.

O Ministro, acrescente-se, não só apresentou o referencial escolhido para a construção de seus argumentos quanto aos limites do exercício da liberdade de expressão religiosa, como pareceu confirmar – embora sem citar – uma ideia mais comum entre os meios do Direito Natural: de que a Religião estaria entre as fontes pré-políticas do Direito e, por isso, seria uma condição necessária para a devida compreensão de grande parte do funcionamento jurídico-político das sociedades ocidentais.

Por conseguinte, e daí a justificativa da alínea a) acima, a Religião, tem destaque sobre qualquer outro instituto ou organização político-jurídica. Portanto, ela deve fazer parte da razão

⁵⁶ De igual modo, no RHC 146.303/RJ (Segunda Turma), o Ministro enfrentou em seu voto a alegação que sustentava ser a oratória de um pastor, divulgada em mídias virtuais, de índole discriminatória, além de manifestar ofensas a autoridades públicas e a seguidores de outras manifestações de fé.

pública, sobretudo porque a condição para a tornar inteligível e estruturada. Como no caso da liberdade de expressão – geral, não só religiosa – a Religião e seu compromisso de se realizar enquanto uma “doutrina da verdade” (cf. Machado, 2013, p. 54) constitui a legitimidade e a autoridade para todas as instâncias que envolvem e possibilitam o funcionamento de um Estado democrático, sobretudo os valores da liberdade, da igualdade entre cidadãos e as dimensões morais nucleares, tanto para os indivíduos, quanto para todo corpo social. O Ministro, em realidade, compartilha de certo modo com a ideia de Machado (1996, p. 226) de que “a mensagem religiosa não pode ser tratada exatamente da mesma forma que qualquer mensagem não religiosa”.

O segundo ponto que no voto do Senhor Ministro destacaria a irredutibilidade do discurso religioso em outras linguagens é sua natureza proselitista. Seria da essência da argumentação religiosa – e, conseqüentemente, de seu exercício junto às pessoas e à sociedade – a finalidade de alcançar o outro, mediante persuasão e práticas proselitistas, sobretudo pelos mais diferentes meios de expressão. Arrebanhar fiéis para sua doutrina, considerada como a mais ortodoxa e exclusiva para que a salvação seja alcançada, configura comportamento intrínseco a quase todas as religiões. E, conforme esclarece o Ministro, para a consecução de tal objetivo proselitista, não se revelaria ilícita, por si só, a comparação entre diversas religiões, mesmo com explicitação de certa hierarquização ou termos que venham desqualificar, com animosidade e não sem intolerância e pedantismo, uma crença ou ideologia divergente. Como expressa em seu Voto:

(...) indivíduo que almeja a conversão de outrem, não raras vezes o faz sob argumentos de hierarquização entre religiões, almejando demonstrar a superioridade de suas próprias crenças (...) Portanto, é pacífico o entendimento segundo o qual o proselitismo religioso, mesmo com os elementos que indubitavelmente o marcam, quais sejam, a negação e a desconsideração das demais religiões, gerando, em certo grau, uma animosidade é, em realidade, compreensível, como elemento integrante da liberdade religiosa (tecnicamente, está alocado em seu núcleo essencial).

Assim, especialmente em religiões universalistas, que procuram converter o maior número possível de pessoas (como o é o Cristianismo), o modo proselitista está naturalmente atrelado à Religião e não pode ser impedido por qualquer meio estatal, mesmo que em sua execução deixe marcas negativas em outras expressões religiosas que se tornam concorrentes. Assim, a conclusão do Senhor Ministro não poderia ser outra, senão entender que “tolher o proselitismo indispensável à consecução das finalidades de religiões que se pretendem universais configuraria, ao fim e ao cabo, o ataque ao núcleo essencial da liberdade de expressão religiosa”. Em outros termos, o caráter proselitista das religiões universalistas, mesmo que ocorra em comparações desenvolvidas em termos ofensivos ou degradantes, intolerantes e

prepotentes, “encontra guarida na liberdade de expressão religiosa e, em tal dimensão, não preenche o âmbito proibitivo da norma penal incriminadora”.

Importa destacar, mais uma vez, que mesmo sendo uma prática pedante e muitas vezes desagradável, o proselitismo ou o desejo de conversão são categorias que a Razão Pública deve admitir, sob pena de diminuir o âmbito de resguardo a um direito fundamental. O discurso proselitista é da essência do integral exercício da liberdade religiosa e de culto, elementos fundantes da ordem constitucional. Nos termos do Senhor Ministro, o proselitismo, tecnicamente, está alocado no núcleo essencial da liberdade religiosa (Brasil, 2023). Para tanto, é preciso reconhecer que cada Religião se perfilha como a única digna de oferecer os meios mais devidos para que alguém se torne realizado plenamente. A objeção a tal prática, portanto, não incide na cominação de punição ou de censura, salvo quando os termos ultrapassarem os limites do respeito ou incorrerem para supressão ou redução de direitos fundamentais. Em resumo

há de se discernir claramente a crítica a uma Religião, de ataques contra pessoas individuais por causa de sua adesão a contos religiosos ou crenças. Nesse sentido, deve-se respeitar o direito que todas as pessoas têm de manifestar, na prática e por qualquer meio, suas ideias sobre a cultura, a Religião, excluindo as expressões de ódio ou discriminatórias destinadas a gerar atos de violência (Souza Martins, *in*: Tanure, Magalhães, Camargo, 2024, p. 189).

Esse Voto do Senhor Ministro foi o vencedor no RHC 134.682/BA, excluindo qualquer punibilidade às palavras proferidas pelo sacerdote católico em relação a cultos espiritistas e aos de matriz africana. Entretanto, mesmo apresentando argumentação muito semelhante no RHC 146.303/RJ, os votos dos demais Ministros não acompanharam o do Relator. O que, a princípio, não deveria assustar tanto no mundo jurídico, neste particular, alcança outra dimensão justamente por demonstrar o que se especificará na próxima Seção quanto às “leis de blasfêmia”: a vagueza de seus termos – dando ampla margem à discricionariedade do julgador – e o risco de aplicar tais leis em evidente favorecimento de grupos religiosos historicamente majoritários.

4.3.4 Os pressupostos pré-políticos fundantes

Outro ponto importante relaciona-se aos pressupostos pré-políticos que marcam essencialmente os valores fundantes de uma sociedade, para os quais a Religião se estabelece como um dos meios mais fortes. A evidência de tais pressupostos faz parte das experiências mais fundamentais que cada pessoa/grupo sofre ao longo de sua existência e pelas quais se

forjam sua identidade e seu sentido, ocorrendo, como já expresso, cronológica e ontologicamente antes da instituição política positiva nas suas mais diversas manifestações.

De fato, uma das ocasiões mais factíveis para a Religião na Razão Pública está, justamente, no reconhecimento de seus pressupostos irreduzíveis à moral ou outra instância secular. Se o que cabe à Religião deve ser traduzido em outros termos, não há por que insistir na sua importância na Razão Pública, nem entender toda relevância dada pelo Direito a questões que relacionam a Religião, como a liberdade de crença, a proteção aos lugares de culto etc. A Religião seria uma instituição de menor valor e sempre passível de correções de uma natureza pouco compatível com a centralidade que ela tem no próprio ordenamento jurídico de muitos estados democráticos e para a atividade pública de muitas pessoas que, desconhecendo processos públicos, conseguem corresponder em suas vidas às exigências de tais processos quando praticam pautas religiosas que conduzem ao bem comum, ao respeito e à prática da solidariedade.

O que vincula todos esses conceitos é seu apelo religioso, ou seja, sua implicação transcendental e, evidentemente, por sua postura “pré-política”, anterior a qualquer sistematização positivista, aos moldes de um pressuposto, como visto mais acima. Quando um argumento essencialmente religioso é expresso, como sobre a igual dignidade de todas as pessoas, não se deixa de mostrar que a base de tal argumento está para além dos pressupostos positivistas ou das abordagens de uma moral puramente secular. O tema da igualdade parece ser um tema primordialmente religioso: ele é uma das grandes novidades da mensagem cristã, que a faz romper com uma ordem social baseada em diferenças de variados gêneros. A visão religiosa é capaz de dar a esta categoria, bem como a tantas outras, um tratamento não só adequado, mas capaz de interpretá-las naquilo que de mais original e inovador elas têm, cujo acesso deve, a não ser que se cometa uma desonestidade intelectual, retomar o ponto de vista religioso e a partir dele entender como se dão as abordagens atuais, sobretudo aquelas que ocorrem na instância ético-jurídica.

Eis que a Religião se candidataria como uma das instâncias mais adequadas para a recuperação dos pressupostos da sociedade política. Esta implicação dada à Religião não consegue se impor tranquilamente na realidade atual. Pois, são evidentes as “patologias na Religião” que afetam drasticamente situações-chave da vida política e da vida pessoal, dentre as quais se destaca o fanatismo religioso. Tal fanatismo seria uma das bases do terrorismo, das ameaças à integridade da vida humana e de sua dignidade, dos atentados às práticas democráticas ou efetivação de garantias individuais fundamentais.

“Como surge o direito?”, “o que justifica a política?”; “o que estaria a favor da democracia como forma adequada da ordem política?”. Somente com o sério enfrentamento dessas questões que se tornarão claros – recuperando sua centralidade e relevância para a ordem do mundo e para o significado da existência – os fundamentos pré-políticos e os valores que decorrem da essência do ser humano, como pensavam Habermas e Ratzinger (2007, p. 67-69).

A Religião tem muito a oferecer nesse particular. Mas é preciso sempre destacar que o processo de tradução dos termos da fé não pode ocorrer caso impeça a transmissão autêntica e exclusiva de uma mensagem ou de uma interpretação que somente a Religião conseguiria oferecer. Pois é certo que no discurso democrático, religiosos e seculares, crentes e não crentes, tem muito a aprender uns com os outros sem nenhuma pretensão de uma linguagem ser mais devida que a outra. Se os critérios essenciais de uma sociedade democrática são o fim almejado, tanto as razões religiosas quanto as seculares podem se desenvolver em atitude complementar, subsidiária (cf. Habermas, *in*: Mendieta; VanAntwerpen, 2011, p. 37).

Pensar a Religião na Razão Pública seria abrir as perspectivas jurídicas para entender como ela pode oferecer perspectivas favoráveis para problemas existenciais como o desejo da paz, a realização da justiça para além das questões econômicas, para uma atenta releitura ao que se coloca com cerne de toda sociedade democrática. Possibilitaria um caminho importante para a Teoria Jurídica entender que, não obstante a autonomia (necessária) entre Estado e Religião, o mundo é ainda muito religioso como fora outrora (cf. Berger, 2017, p. 11). E preservaria a importância da Religião e para pessoas e grupos que nela se fundamentam na sociedade e nos fundamentos de um Estado Democrático.

Por fim, Waldron, ao argumentar que as teorias liberais não deveriam prescindir de muitas noções religiosas para fomento de práticas democráticas, porque as concepções cristãs das quais o liberalismo moderno se originou permanecem mais ricas e profundas do que seus descendentes seculares. Por essa razão “elas (as noções religiosas) continuam a se oferecer como recursos e conjuntos de pistas para o debate político moderno” (Waldron, 1993, p. 847)⁵⁷, especificamente no que diz respeito aos seus fundamentos.

Se as razões religiosas podem apresentar o que sustenta as principais instituições sociais, como o Direito e a Política, elas também podem fundamentar as decisões e prerrogativas da Razão Pública de um Estado. Não seria necessário apresentar outras razões, tampouco qualquer outro argumento senão as próprias opiniões religiosas (ou qualquer outra opinião moral

⁵⁷ No original: “It all sounds flat and monochromatic. In a number of ways the Christian conceptions out of which modern liberalism originated remain richer and deeper than their secular offspring. For that reason - and this is my point - they continue to offer themselves as resources and clusters of clues for the modern political debate”.

abrangente). A única condição é que os cidadãos que se justificam por argumentação religiosa, seja para fundamentar seus votos ou para participarem do debate político, acreditem sinceramente que a aplicação dessas modalidades religiosas coloca-se favorável aos princípios mais basilares de um estado democrático, sem menosprezar o pluralismo e em alto grau de respeito e tolerância.

4.3.5 Recuperação da transcendência da vida humana

Nem todos os acontecimentos que marcam a existência humana são previamente planejados ou ordenados. A imprevisibilidade assevera o quanto que a vida humana se desenvolve nesse emaranhado rítmico, que marca a personalidade e que ratifica o quanto ela é um fenômeno “em construção”. A vida humana, e cada pessoa particularmente, se faz no contexto das relações que consegue estabelecer ao longo de toda sua existência, relações muitas vezes únicas ou que, não raro, exigem uma mudança de postura, uma abertura ao diferente, um ponto de vista mais ousado e fora das nossas seguranças.

Ora, a motivação de muitos desses relacionamentos está implicada na questão religiosa. Em outros termos, a Religião é uma realidade que tanto dá significado às relações sociais (papel social, força de instituições, compromissos e valores), quanto se produz pelas relações sociais (incluindo-se aqui as relações conflitivas entre as diversas concepções de mundo que o pluralismo atual determina). É verdade que a Religião também se faz enquanto uma realidade parcialmente autônoma, sobretudo quando considerada em seus elementos internos. De todo modo, o contexto social recebe da Religião motivações pertinentes, da mesma forma que os fatores sociais provocam, alimentam, dão inteligibilidade ao fenômeno religioso. Em cada sociedade, por mais que queira se intitular “laica” ou “irreligiosa”, há de se admitir uma relação com o campo da Religião, sobretudo para valorizar ou limitar e orientar as possibilidades de atuação de uma Religião em seu interior.

Na relação com a realidade, quando alguma coisa deixa de exercer sua finalidade, pode-se simplesmente apresentar uma resposta funcional, que a princípio, dirime os efeitos negativos, sem enfrentar, suficientemente causas (moção proposital, uma vez que não se procura aprofundar a questão, apenas, rapidamente se livrar dela). Ou, pode-se refletir seriamente a questão acerca dos fundamentos de nossa própria realidade, de nossa identidade mais primitiva, de nossa cultura.

Quando se escolhe essa segunda via, identifica-se muito mais que os motivos que levaram a uma desarmonia temporária, como também se descobre o que vincula, o que está na

raiz das relações e que podem, perfeitamente, redimensioná-las. Em quase todas as suas manifestações, o fenômeno religioso quis justamente salientar essa segunda via, de modo que o problema não só será resolvido, como serão reapresentados valores, princípios e outros fins que, em última instância, levarão ao reconhecimento da dignidade inviolável de cada pessoa, bem como da cultura em que nos encontramos e somos e de cada projeto de vida nela desenvolvido.

Caso se admita a postura liberal clássica de radicalizar a distinção e autonomia entre Estado e Religião a tal ponto de desconsiderar a pertinência de valores, símbolos e linguagem religiosa, teremos que admitir um “pluralismo seletivo”, que exclui *a priori* e de modo intolerante, a pauta religiosa. Nem mesmo a questão de “um Estado laico” – como é o caso brasileiro – justificaria afastar da questão pública a relevância do fenômeno religioso como bem social, apto a colaborar com as questões relativas à democracia e aos valores de um Estado de Direito, inclusive.

Em suma, não faltam na história outros exemplos de constituições de nações e estados, bem como de ordenamentos jurídico-político motivadas pela simbólica religiosa, sendo todo esse conjunto uma das grandes razões de a Religião também ser objeto de interesse tanto da Política, quanto do Direito de todos os tempos. Não obstante o Estado Ocidental Moderno ser predominantemente secular (o que levará, mais tarde, à qualificação de Estado Laico), a Religião ainda tem sua influência e presença, desequilibrando a laicidade estatal e ainda cabe ao Estado descobrir qual o lugar adequado da Religião na vida particular e nas decisões públicas.

A título de exemplificação, os grandes tratados e legislações, dentre elas a Constituição Brasileira, não deixaram de ponderar e normatizar direitos e garantias ligadas à Religião, de modo mais pertinente naquilo que se refere à expressão da consciência e da crença. Com efeito,

o reconhecimento pelo constituinte da importância da vivência religiosa para os que assim queiram formatar a sua existência. Reconhece-se até ao que está excluído do convívio social a participação em atos religiosos, o que impõe ao intérprete da Constituição o reconhecimento de que a ordem constitucional lida com a Religião, assumindo-a como algo que merece respeito extremo, tomando-a como elemento central do que entende por dignidade da pessoa humana (...) quando o Estado, por qualquer dos seus agentes, declara ou determina, por exemplo, que a busca religiosa não deve ter uma dimensão pública, ele está negando que esta mesma busca tenha, em sua ontologia, um caráter relacional. (Branco; Jacobina, 2018, p. 11;15).

O que pretendem os autores? Provavelmente, salvaguardar duas grandes categorias que surgem na e com a admissibilidade da Religião na Razão Pública: a primeira, tem a ver com o efeito que a Religião pode ter nos resultados políticos, questionando como esses resultados se enquadram nos compromissos da democracia liberal. Nessa categoria, importa destacar quais

os pontos de apoio, subsídios e interferência direta que a Religião implica ou recebe do estado constituído e quais os efeitos de tal implicação na vida de cidadãos que, em geral, escolhem suas concepções mediante uma pletera de opções em vista do pluralismo marcante das ideias e valores que coexistem nas democracias.

A segunda categoria, por sua vez, leva em conta a possibilidade de existir ou não uma base religiosa para sustentação e justificativa para as mais importantes decisões políticas. Os argumentos religiosos seriam parte autêntica dos processos de deliberação e normatização públicos? Teriam restrições a eles ou seriam admissíveis sem qualquer objeção, tanto no sentido de fins quanto nos sujeitos que os invocam? A admissão – restritiva ou integral - de argumentos públicos no fórum público está como problema central dessa segunda categoria.

O enfrentamento dessas duas categorias oferece as vias para uma resposta possível quanto ao papel que as religiões podem exercer na Razão Pública, sobretudo na tomada de decisões exponencialmente importantes em uma democracia, como às motivações e qualificações a serem atribuídas à prática eletiva do voto por parte dos cidadãos. Corresponderia à sociedade democrática lidar com realidades para além de suas fronteiras públicas, admitindo o incremento de argumentos exclusivamente religiosos no debate público. Em outros termos, recordando o que já se afirmou acima, mesmo com toda rejeição feita por Rawls, de fato, os cidadãos apresentam argumentos religiosos no debate público e, por isso baseiam-se em razões religiosas quando votam, quando discutem, o que não significa, suficientemente, que estejam desrespeitando ou atacando as obrigações pertinentes à cidadania democrática liberal.

Em uma sociedade liberal, sem dúvida, os cidadãos deveriam exercer o voto com ampla responsabilidade. E esta, por sua vez, exigiria de cada cidadão a capacidade de justificar a escolha feita ante todos os demais cidadãos, sobretudo pela realidade tão plural das democracias liberais contemporâneas, nas quais os cidadãos estão divididos sobre a natureza e as exigências da cidadania, da justiça e de outros valores pertinentes ao exercício de sua liberdade e aos interesses coletivos.

4.3.6 As “circunstâncias da sociedade” e a atividade de religiões institucionalizadas

Ademais, o reconhecimento de um papel para a Religião e seus argumentos na vida pública não deixará de presumir e destacar “as circunstâncias da sociedade”. Esse elemento tem primazia sobre elucidar qual tipo de razão que os cidadãos usam para argumentar publicamente suas ideias. As circunstâncias de uma sociedade, como elementos econômicos, níveis de escolaridade, graus de reconhecimento de pertença histórica e cultura, dentre outros, impactam

diretamente nos elementos que constituem a participação responsável em empreendimentos coletivos. Igualmente, têm repercussão quanto à possibilidade ou quanto à rejeição de a Religião (ou religiões) se tornarem portadores institucionais de visões de mundo que possam motivar e justificar a ação política.

Weithman (2004) tem em mente justificar sua preocupação quase que exclusiva sobre o papel da Religião na Razão Pública dos Estados Unidos. Mas ele abre, em verdade, uma metodologia extremamente importante e que oferecem um complemento para as contribuições que a abordagem padrão (sobretudo de Rawls) oferecerem e que se tornam critério básico para discutir Religião e Razão Pública. Entender as circunstâncias de uma sociedade, sobretudo mediante dados empíricos, pode fornecer ideias importantes e alternativas plausíveis para pensar a Religião e Razão Pública para além da dicotomia clássica que opta ou pelo exclusivismo ou pelo inclusivismo

Se este argumento estiver correto, são as “circunstâncias da sociedade” um dos elementos mais importantes para compreensão dinâmica do papel da Religião em uma democracia, bem como uma das ideias-base que justificam pensar o conceito de Razão Pública também como um conceito em construção.

No Brasil, a Religião sempre esteve nas bases da formação social (Oro, Tadvald, 2019, p. 55): decerto, ela também é um relevante critério para eleição de cargos públicos. Como nas sabatinas para Ministros do Supremo Tribunal Federal, ou nos debates entre presidencialistas (citando dois grandes exemplos dentre outros), questões com temáticas religiosas sempre ocupam um lugar de destaque: aliás, nos últimos processos eleitorais, argumentos religiosos pareceram determinar com mais veemência que em tempos passados as escolhas dos cidadãos. Não faltam, sobretudo em campanhas eleitorais, o apelo (a favor ou em ataque) a temas que envolvem a visão religiosa e quais seria a tendência do candidato em temas como aborto, uniões homoafetivas, direitos relativos às questões de gênero e outras, nas quais o problema religioso está presente.

Na prática política, ou seja, no exercício do poder, ainda que por meios pouco qualificados para uma Razão Pública madura e que visa a construção de uma concepção política de justiça, o elemento religioso apresenta-se com muitos riscos à consolidação da democracia, sobretudo quando pautas legítimas se veem sequestradas por grupos de extrema-direita, em nome de um “conservadorismo” que determinaria a sociedade brasileira. Por isso, não são raros os projetos de lei que têm em sua argumentação um fundamento religioso específico, um recorte dentro de uma tradição (especialmente a cristã), com forte apelo moralista, visando o que seria (sob a óptica de tais parlamentares) a expressão dos mais altos valores e dos bons costumes. Os

esforços de uma bancada majoritariamente composta por motivações muito afins às igrejas pentecostais e neopentecostais não seriam outros, senão “diseminar la moral cristiana en el espacio político y transformar a Brasil en ‘una nación cristiana guiada por Dios’” (Oro, Tadvald, 2019, p. 64)⁵⁸.

Duas observações parecem pertinentes por ora. A primeira procura elucidar que as questões religiosas evidenciam também, ainda que indiretamente, posturas diversas quanto à sua legitimidade na Razão Pública por parte das grandes instituições religiosas⁵⁹. No caso brasileiro, embora seja possível contemplar algumas afinidades, católicos, protestantes e pentecostais (neopentecostais, inclusive), diferenciam-se muito na atribuição de argumentos religiosos na Razão Pública, especialmente quanto aos fins de tais argumentos na seara política.

A segunda observação ressalta que a aparente contradição e postura antidemocrática de muitas ocasiões do papel da Religião na Razão Pública não deve eclipsar muitos avanços positivos possibilitados justamente por uma participação mais efetiva da Religião nas questões políticas e sociais, com fomento aos valores democráticos e aos princípios constitucionais mais importantes.

Com efeito, em relação à primeira observação, o modo de justificar o papel da Religião na Razão Pública se desenvolve diferentemente entre a tradição católica e de outras denominações cristãs. É verdade que ambas têm em comum a ideia de que a Religião tem legitimidade na fundamentação da Razão Pública do estado democrático. Mas, uma quis apresentar uma proposta proveniente das bases, indiretamente ligada à sua hierarquia ou membros ordenados (Igreja Católica). As demais denominações não só lançaram à vida pública seus líderes (pastores e outros ministros) como conjugaram como uma obrigação verdadeiramente cristã o apoio incondicional de seus fiéis àqueles que se colocavam como

⁵⁸ Essa empreitada em vista de um “escopo religioso” vem ocorrendo ao longo de um tempo no Congresso Nacional por meio de vários projetos de lei com notório teor religioso. No ano de 2023, destacaram-se temáticas que procuraram tipificar como, nova modalidade de crime contra o sentimento religioso, a “Cristofobia”, com inclusão do art. 208-A no Código Penal Brasileiro (PL 3402/2023, do Dep. Hélio Lopes). Na mesma linha, também se propôs o PL 4753/2023 (da dep. Clarissa Tenório) que proíbe o vilipêndio de dogmas e crenças relativas especificamente à Religião cristã, sob forma de sátira, ridicularização, menosprezo e que incite o ódio aos cristãos. O projeto de resolução que cria a Medalha do Mérito Evangélico Daniel Berg e Gunnar Vingren teve requerimento de urgência aprovado de forma unânime em fevereiro de 2024. Tal medalha visa premiar personalidades que “tenham se destacado pela realização de serviços de cunho evangelístico, com notáveis reflexos percebidos em favor da sociedade” (cf. Justificativa do citado Projeto).

⁵⁹ Nossa reflexão se limita à Religião cristã e suas denominações sem querer menosprezar as demais tradições, mas pelo fato de aquelas serem mais efetivamente ligadas às questões pertinentes ao papel religioso na Razão Pública, caso comparadas com outras matrizes religiosas.

candidatos em eleições, realizando o mote (e título de obra importante para compreensão do fenômeno “evangélico” na política brasileira) de que “irmão vota em irmão”⁶⁰.

Outras questões são relevantes, como, no caso do Catolicismo, que dispõe em sua organização doutrinal de uma específica “Doutrina Social”, desde o século XIX, com a publicação da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII⁶¹. Tal Doutrina, compreendida como “a formulação acurada dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial” (João Paulo II, 1998, n. 41), é, em outros termos, “um corpo doutrinário da Igreja Católica, constituído de orientações filosóficas e teológicas que promovem diretrizes éticas para a melhor organização econômica e política das sociedades humanas”. (Ribeiro, Carvalho, Oreiro, 2019, p. 715).

Nos termos do Compêndio da Doutrina Social da Igreja, promulgado pelo Pontifício Conselho “Justiça e Paz”:

Com a doutrina social, a Igreja se preocupa com a vida humana na sociedade, ciente de que da qualidade da experiência social, ou seja, das relações de justiça e de amor que a tecem, depende de modo decisivo a tutela e a promoção das pessoas, para as quais toda comunidade é constituída (...) a doutrina social implica “responsabilidades referentes à construção, à organização e ao funcionamento da sociedade: obrigações políticas, econômicas, administrativas, vale dizer, de natureza secular, que pertencem aos fiéis leigos, não aos sacerdotes e aos religiosos” (Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, 2004, nn. 81; 83).

Em sua natureza, trata-se da formulação de conceitos e normativas de uma teologia moral aplicada primeiramente aos católicos; não visaria se realizar mediante apoio do poder coercitivo estatal, apenas, embora procure influenciar – moralmente com os critérios evangélicos – o conjunto de instituições civis de um Estado. No citado Compêndio, uma plethora de temas relacionados, portanto, à vida político-social, com aspectos econômicos e voltados para o mundo do trabalho, são desenvolvidos mediante cinco grandes princípios, verdadeiros e próprios gonzos do ensinamento social católico” (Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, 2004, n. 160): da Destinação Universal dos Bens; da Subsidiariedade; da Solidariedade; do Bem Comum e o da Dignidade da Pessoa Humana.

⁶⁰ Referência ao título de um livro lançado em 1986, de autoria de Josué Sylvestre, quando, provavelmente, o problema político passou a ser pensado dentro das vertentes pentecostais.

⁶¹ Esta Encíclica, promulgada em 1891, inseriu a tradição plurissecular da Igreja nos problemas contemporâneos e se tornou o Documento-base de toda doutrina social, um marco para um substancial desenvolvimento do ensinamento em campo social. Especificamente, o Papa, com fins de combater a pobreza e a degradação da condição humana, chamou a atenção para a penúria condicionada aos trabalhadores industriais e a todos os outros campos de trabalho.

É preciso salientar, no entanto, que a compreensão da Igreja Católica em torno dos “direitos humanos” não é uma aceitação direta e sem nuances. Outras religiões têm muito maior grau de aceitação e admissibilidade de pautas afins à garantia e implementação dos direitos humanos. No caso católico,

A aceitação de tais direitos é sempre compreendida dentro de uma perspectiva antropológica e teológica que retorna a Deus (...) Os direitos humanos aceitos são situados, desta forma, dentro da perspectiva que compreende a lei natural como criação de Deus, e não a partir de uma autoproclamação humana, que reivindicaria uma centralidade do sujeito como emanador e destino do direito (Caldeira, 2017, p. 788-789).

De todo modo, a ação sócio-evangelizadora da Igreja Católica não se furtou de apresentar novas abordagens para enfrentamento de problemas sociais em muitos países latino-americanos. Em comunhão com muitas outras instituições religiosas, empreendeu uma série de ações que destacavam a opção preferencial pelos pobres. Isso causou não só um desejado e necessário rompimento com a visão eclesiológica eurocentrista, distante dos anseios e especificidades dos povos latino-americanos, como efetivou uma busca de inculturação, de valorização das identidades locais,

De fato, muito se deve aos meios religiosos empregados pela Igreja Católica, seja em atos litúrgicos ou na formação de grupos e lideranças (como as Comunidades Eclesiais de base) para o enfrentamento de problemas reais que afetavam a todos: a miséria e a desigualdade; os conflitos entre capital, economia e trabalho e tantos outros de natureza econômica e ideológica; a questão ambiental e a defesa da vida, da paz e da comunidade dos povos; o uso autêntico da propriedade; por fim, toda pletora de direitos humanos e defensores dos valores da vida e dignidade.

Portanto, no contexto latino-americano, a Religião, sobretudo nos anos 1980-1990, com incidências até o início do presente século, foi um dos meios mais importantes para que a ordem democrática se restabelecesse ou fosse garantida. A práxis pastoral de muitos religiosos não se fez como algo alienado ao sofrimento e luta do povo contra a tirania de poderes ditatoriais. Por meio de um processo de inculturação de categorias religiosas, relidas sob uma ótica de interação entre fé e vida, milhares de pessoas empenharam-se para superar a violência e a perseguição e entenderam, à luz da Religião e por conceitos que lhes são próprios, irredutíveis de qualquer tradução (que os esvaziaria) de significado, como empregar efetivos meios para que ideias de justiça, igualdade, liberdade; dignidade pessoal e no mundo do trabalho; proteção aos mais vulneráveis e promoção da mulher, entre outros, saíssem das histórias bíblicas ou litanias oficiadas em seus cultos para a realidade pública.

Um processo cujo sentido religioso nos pressupostos da ação pública é determinante e exercido dentro de abordagens especificamente religiosas, com efeitos prolongados na consolidação de uma ordem pública também motivada por elas e por seus princípios. Como um grande brado de libertação e de promoção da cidadania de cada pessoa, sobretudo dos pobres e marginalizados, na América Latina, a Teologia da Libertação e todos os desdobramentos a ela vinculados – especialmente, mas não exclusivamente, na Igreja Católica – pareceu repetir processos religiosos junto à comunidade negra dos Estados Unidos encabeçados por Martin Luther King. Jr., na luta dos direitos civis e que impôs à Razão Pública uma argumentação exclusivamente religiosa, sem traduções ou adaptações seculares .

Esse capítulo da história de países latino-americanos pode oferecer uma via para a admissão de argumentos religiosos como fundamentos de uma Razão Pública. De fato, nele, a Religião marcou profundamente a cultura e a compreensão de mundo de pessoas que nunca se veriam como cidadãs e sujeitos de direitos se não fossem os meios religiosos expressos em ritos e locais religiosos específicos. Para muitos, a Religião foi e continua sendo o único meio pelo qual acessam noções como justiça, direitos, garantias fundamentais. Nesse particular, mediante sua argumentação própria, a Religião subsidiou a consolidação de valores e princípios que contribuíram para o estabelecimento de direitos fundamentais de ordem pública e sem fazer frente à natureza laica do Estado.

Ou seja, muitos líderes e grupos de natureza religiosa oportunizaram movimentos em favor da democracia, dos direitos e garantias a todas as pessoas, lutando contra sistemas ditatoriais ou violentos, ainda que empregando símbolos, cultos e linguagem religiosa. Os argumentos religiosos exerceram a contento quais seriam os direitos constitucionais básicos e quais os mecanismos para consolidar uma concepção política de justiça, ou seja, fundamentaram legitimamente e sem necessidade de tradução em termos seculares a Razão Pública em constituição de um estado democrático. Haja vista os conceitos de Reino, Justiça. Liberdade/Libertação e Igualdade, Comunidade e Poder, dignidade pessoal e bem coletivo.

Há de se reconhecer, também, que, no contexto latino-americano, a Religião atuou decididamente para a estruturação de um Estado de Direito, de um Estado Democrático, como o caso brasileiro. Muitas formulações que levaram ao estabelecimento dos direitos humanos e a ideia da igualdade de todos perante a lei desenvolveram-se a partir de bases religiosas. O dado religioso esteve na raiz de muitos esforços empregados em prol da inviolabilidade da dignidade humana em cada pessoa, bem como no exercício da ética em busca do bem e do justo, mediante a formação de uma consciência da responsabilidade de cada pessoa pelo seu agir. Não obstante os riscos, a interação dos temas e perspectivas religiosas junto aos mais empobrecidos se revelou

como um meio apto e eficiente para a promoção da cidadania e acesso a valores cogentes de um estado democrático, especialmente, como visto, na efeivação de garantias e direitos fundamentais, bem como na conscientização (e conseqüente vivência nas mais diversas circunstância da vida pessoal ou social) de valores como a justiça, a igual, dignidade, a liberdade e a paz.

4.4 Algumas conclusões

Não obstante todas as tentativas de recrudescimento do secularismo e de exclusão na Razão Pública, a Religião persiste não apenas como um fato social (nos moldes de Durkheim) ou uma ação compreensiva tradicional (como Weber explicou). A Religião, quando é expressa sem as preocupações de varejo, mas como uma categoria iminente da sabedoria humana, é para nosso tempo, tanto um “desafio cognitivo” (Habermas) como uma proposta de recuperar os elementos de significação – como uma tarefa em torno da “verdade” ou da “evidência” – do Direito, da Política e da própria Democracia. Ou, por fim, como um meio acessível e válido para que a todos seja possível reconhecerem-se como cidadãos de direitos e deveres. Foi este o argumento apresentado na seção anterior: reiterado aqui, utilizando, com a síntese de Kent Greenawalt (1988, p. 41), de que “as convicções religiosas podem fazer uma diferença crítica na formação das opiniões políticas de muitas pessoas se os fundamentos não religiosos de algumas posições não puderem ser apreendidos com relativa facilidade”⁶².

Ou seja, para muitas pessoas, a complexidade da linguagem moral ou jurídica – ou da linguagem considerada apta para a Razão Pública – dificulta-lhes tanto a compreensão normativa dos conceitos quanto o acesso devido às possibilidades por eles estabelecidas. Não raras vezes, como ocorrido na América Latina e já visto anteriormente, foi por meio de noções e categorias religiosas que muito chegaram a respostas adequadas para o exercício de sua cidadania e para a vivência dos valores democráticos. Muitos, portanto, seja pela leitura de textos bíblicos, seja pela experiência religiosa que fazem mediante hinos e preces, ou, ainda, por meditação e contemplação da natureza, tornaram todas essas fontes religiosas como uma confirmação daquilo que não poderiam assimilar pela pura razão ou pelos termos específicos, embora eles se arvorem como objetivos, aceitáveis para religiosos ou não-religiosos, sob os critérios que Rawls e grande parte da teoria liberal deliberaram como indispensáveis.

⁶² No original: “We see therefore that religious convictions can make a critical difference in the formation of political views of many people if the nonreligious grounds for some positions cannot be grasped with comparative ease”.

Em verdade, as categorias religiosas não só alcançaram os que a uma Religião se vinculam: o problema aqui alcança uma questão socioeconômica, de (de)formação de consciência mediante a participação pública, de acessibilidade efetiva aos temas básicos da democracia e do exercício da cidadania e da responsabilidade com a coisa pública. Dessa forma, para admissão ao debate público de um número cada vez mais amplo de participantes, a Religião pôde fazer em determinado momento muito mais que as teorias motivadas não religiosamente conseguiram. Nesse caso, as fontes religiosas confirmaram e possibilitaram o que a razão não religiosa teria como competência primeira (exclusiva, para os que defendem a teoria liberal exclusivista).

Assim, as convicções religiosas podem sustentar adequadamente uma posição democrática em muitas circunstâncias, com propriedades muito semelhantes às convicções não-religiosas, embora se tenha que reconhecer que aquelas teriam, nesses contextos, uma ressonância muito mais forte que as convicções seculares, seja por serem mais acessíveis e compreensíveis, seja pelo apelo que desperta na motivação e conduta das pessoas. Porque a Religião, quando devidamente aplicada e entendida, traz consigo uma tradição secular de sabedoria e de prudência, certa “razoabilidade” e os religiosos presumem que a sabedora e razoabilidade religiosas não estão disponíveis em outro lugar e tampouco necessitam de qualquer tradução em termos objetivos não-religiosos.

Em outros termos, é preciso considerar como que os religiosos entendem tal sabedoria, identificando-a como um conhecimento que possui um caráter transcultural e universalmente humano, aberto à totalidade da existência e pressuposto por uma realidade que nela e por ela se manifesta e se relaciona. Essa sabedoria, por vincular-se ao tempo presente sem se esgotar completamente nele, não prescinde das instituições fundamentais que corroboram certa ordem e harmonia nas relações humanas e, por meio de sua linguagem, transmite adequadamente contribuições ao raciocínio público sobre a base normativa de uma sociedade justa, seus fundamentos primeiros, sua finalidade.

Enfim, a sabedoria é uma potencialização da inteligência e da vontade ao subscrever as relações humanas, especialmente mediadas pelo Direito e pela Política, pelos critérios de uma busca pela sua clareza e pelas razões que a tornam tais relações essencialmente precisas para a consolidação da Razão Pública e das concepções de justiça e de bem que dela emanam. Por isso, não seria absurdo admitir que há uma acepção específica na linguagem religiosa que, devidamente compreendida e aplicada, subsidia um sujeito a viver adequadamente dentro das exigências de uma sociedade democrática.

A Religião, em muitos contextos, volta a se relacionar com a vida social. Embora o Estado, o Direito e a Política, como um todo, devam promover ordem e normas em termos não-religiosos e sempre preservar a separação entre as esferas civis e religiosas, isso não significa que possam prescindir das convicções religiosas e do sentido que a Religião oferece, fortalecendo a responsabilidade de pessoas e grupos quanto à defesa e promoção dos valores que o Estado, o Direito e a Política almejam, prioritariamente. Pois, como expressa Kent Greenawalt (1987, p. 34),

muitas pessoas que procuram orientação religiosa por meio da oração e da consulta com outros crentes para ajudar a tomar decisões éticas pessoais seguirão esses caminhos quando tiverem de fazer escolhas políticas (...) as premissas religiosas que permeiam a visão de uma pessoa sobre a realidade social e das ações humanas justificáveis afetarão, quase certamente, o que ela pensa que o governo deveria fazer⁶³.

Certamente, as pessoas e grupos religiosos não baseiam apenas na Religião suas decisões políticas e pautas de suas ações. Mas o que Greenawalt chama a atenção – e que deve também despertar a reflexão sobre Religião e Razão Pública na atualidade – é que não são raros aqueles que de tal modo confiam em suas bases religiosas que, uma vez fora delas, não seria possível para eles assumirem a decisão tomada ou ação escolhida.

Este fundamento religioso é razão suficiente para a admissão ou para rejeição de um projeto político, social ou jurídico: sem ele, pessoas ou grupos religiosos reconsiderariam suas posições, reexaminariam suas escolhas éticas e políticas e, ao final, admitiriam que sem o aspecto religioso, o que fazem ou deliberam carecem de sentido. Mesmo que tentem substituir a motivação religiosa por um motivo ético ou pautado em elevados valores, têm como inútil esse esforço pela simples razão de não ser possível a substituição daquilo que é eminente e essencialmente religioso.

Há um perigo no processo de redução ou relativização da terminologia exclusivamente religiosa, não a reconhecendo como capaz de prover uma argumentação racional única e que a moral ou qualquer outra instância (política, jurídica ou cultural) não poderia determinar. Eis que se defende a irreducibilidade de muitos termos religiosos, uma impossibilidade de traduzi-los, a não ser que se corra o risco de esvaziá-los em seu significado único (que motiva os que a ele recorrem em sua ação social). Destarte, é preciso considerar os pressupostos religiosos de termos que, tomados como ideais de vida, resultam em benefícios para a vida social e política

⁶³ No original: “Many people who seek religious guidance from prayer and consultation with fellow believers to help make personal ethical decisions will follow these avenues when they must make political choices. (...) religious premises that pervade one’s view of social reality and justifiable human actions will almost certainly affect what one thinks the government should do”.

como a imagem e filiação de Deus(decorrendo os valores da dignidade e da fraternidade universal); a regra de ouro, execução positiva de uma concepção de justiça [presente originalmente nas tradições budistas e relido tanto no Judaísmo (tradição de Hilel) quanto no Cristianismo (conforme Evangelho segundo Mateus)]; a promoção da liberdade e da igualdade entre todos; a solidariedade com sofredores, pobres e estrangeiros, entre outros.

Mas há perigo quando os limites da Razão Pública, especificamente o reconhecimento de existirem igualmente outros projetos de vida e a concepção de uma ideia política de justiça, são substituídos por uma exacerbação do religioso na vida social. Cabe dizer algo sobre essas perigos, cujo antídoto não é outro senão reescrever um novo capítulo, voltado especificamente para o papel da Religião na Razão Pública, do conceito/princípio tolerância, como se verá na última seção deste trabalho.

5 PARA DESFAZER ALGUMAS OBJEÇÕES CONTRÁRIAS

O objeto desse trabalho procura destacar o quanto é importante repensar o papel da Religião na Razão Pública, tarefa que a Teoria do Direito e a Filosofia Política contemporâneas não podem desconsiderar. Especialmente em contextos como o latino-americano, a Religião ainda influencia muitas pautas de valores e costumes, bem como a efetivação de políticas públicas e de interesses dos mais diferentes grupos da sociedade. A qualificação de tal influência varia muito: obviamente, para os religiosos, ela ocorre de forma oportuna e visa efetivar o que se proclama pela fé e nos ritos. Para os não-religiosos, ela é algo que não lhes faz diferença, ou é um mal a se combater.

Reiterando análises anteriores, não se pode negar que existem riscos na relação Religião-Razão Pública, embora eles não sejam razões suficientes para deixar de pensar tal relação e compreendê-la adequadamente. Especialmente nos estados democráticos, caracterizados por ampla pluralidade social, é necessário aprender a conviver com a Religião e com outras doutrinas de espectro moral e ideológico adequadamente, amadurecendo as áreas de interseção e sabendo decotar aquilo que seria ingerência de uma parte sobre outra. O esforço é grande, mas resulta na prática de um dos princípios mais importantes da democracia: a tolerância.

Em verdade, formula-se uma nova perspectiva da tolerância e do reconhecimento: se, há algum tempo, a tolerância deveria partir da esfera religiosa para os demais grupos componentes de uma sociedade (outras expressões religiosas, inclusive), hoje são esses diversos movimentos e sujeitos que ocuparam legitimamente espaços na vida pública que precisariam iniciar uma relação mais aberta com a Religião, com aqueles que justificam suas escolhas e sua ação social mediante a prática de uma fé por eles professada e entendida como uma categoria de grande significação para sua vida.

Em outros termos, os principais sujeitos de direito que hoje compõem a sociedade não deveriam ter com os religiosos uma postura preconceituosa e revanchista. Exige-se dos principais participantes da seara pública – geralmente marcados por critérios seculares –, em verdade, uma tolerância que, tomando emprestada a terminologia de Jeremy Waldron (1999, p. 102), desenvolve-se mediante as “circunstâncias da política” e sob o comando ordenador próprio do Direito. Mesmo que haja fortes desacordos entre as razões, princípios e valores que sustentam a ação ou concepções de mundo dos participantes de um processo público, é fundamental para os processos democráticos e para a própria realização da justiça em sociedade uma “resposta comum” à qual todos respeitem. Por ela, visões dos mais diversos matizes podem

ser discutidas de maneira pública e respeitosa, igualmente tomadas em consideração, mesmo que não exista uma concordância. Dentre as visões, não se deveria excluir, sem alguma razão evidente, como a apologia à violência ou outras práticas extremistas, aquelas que são referenciadas por categorias ou motivos religiosos.

Recapitulando o que se viu na Seção 2 deste texto, a Religião tem retomado um espaço considerável na esfera pública, sobretudo em relação a certos comportamentos, valores e processos de escolha que ocorrem dentro de instituições ou na vida individual. Esse fenômeno ocorre mesmo depois de todos os esforços liberais de “privatização da Religião” e que resultaram em uma veemente prática de secularização. Com efeito, parte da teoria liberal apostou que tal prática, efetivada sobretudo pela neutralidade estatal ante assuntos religiosos, estava mais apta para possibilitar o pluralismo religioso. Sem dúvida, essa escolha se mostrou exitosa em muitos aspectos. Todavia, a viabilidade da secularização não impediu que a Religião mantivesse seu espaço na Razão Pública.

Evidentemente, o que vem ocorrendo nos últimos anos não repete o quadro de uma visão teocêntrica, como nos moldes da Idade Média. Há, em verdade, uma constituição de novas fronteiras para pensar a ação política e a reflexão jurídica nos tempos atuais, em que a questão religiosa volta a ser protagonista ao lado da efetivação de direitos e valores democráticos. Tal fenômeno está evidenciado, por exemplo, nas muitas decisões do Tribunal Europeu de Direitos Humanos (*European Court of Human Rights*, aqui expresso com ECtHR): nelas, a coexistência relação Religião-Razão Pública vem se tornando um dos grandes desafios na consolidação da democracia contemporânea.

Dentre as muitas decisões exaradas pelo citado Tribunal no que se refere à relação Política/Estado-Direito e Religião, destacam-se os temas que se deslocam entre a promoção da liberdade de expressão no discurso religioso, processos envolvendo ataques contra a liberdade de crença e atentados em desfavor de direitos subjetivos, sobretudo pela crescente violência religiosa que grassa em tantas regiões. O Tribunal também vem se debruçando na discussão sobre a pertinência e justificativa das leis de blasfêmia na atualidade, aplicadas nas mais diversificadas situações, abrangendo não só os estados de forte implicação religiosa, como sumariamente se tende a compreender.

Nessa seção final, ao abordar todos os episódios acima discriminados, faz-se necessário apontar alguns perigos e riscos que poderiam ocorrer pela indevida e descriteriosa participação da Religião na Razão Pública (embora eles também possam incorrer pela exclusão injustificada da Religião na Razão Pública. Apontar tais riscos é uma atitude de responsabilidade e respeito e que extrapola a tensão permanente entre Religião e Estado; ademais, pode ser um mecanismo

que propicie uma reflexão pertinente tendo em vista a composição de alguns cenários que, brevemente, poderão mudar por completo a relação da Religião nos estados liberais.

Portanto, ao lado dos grandes temas que enfileiram as ações jurídicas, seja no direito pátrio, seja na seara internacional, é importante destacar o prejuízo uma indevida relação Religião-Razão Pública, pode acarretar na garantia de direitos fundamentais e na promoção de valores-chave do estado democrático. Nessas ocasiões, a clareza quanto ao alcance, bem como sobre os limites da Religião e de seus argumentos em sede de Razão Pública, deveria se impor à reflexão jurídica e às tomadas de decisão tanto políticas quanto judiciárias e evitaria reflexões e atitudes completamente alienadas.

5.1 “Leis antiblasfêmia”’: status privilegiado para a Religião?

Um primeiro ponto a ser observado refere-se ao que grande parte da doutrina denomina “leis de blasfêmia” ou “leis antiblasfêmia”. Obviamente, não se trata do que ocorre em países teocráticos, fortemente marcados pela Religião enquanto norma de conduta para todas as circunstâncias. O que se aponta aqui é a pertinência de tais leis dentro de um ordenamento jurídico de estados democráticos. A relevância de tal tema se dá pela sua conjugação próxima às grandes interrogações quanto à liberdade de expressão e à liberdade de consciência, nas ponderações a serem feitas quando tais liberdades entram em conflito pela propagação de discursos odiosos e ofensivos. Ademais, procuram identificar pressupostos que tragam elementos importantes para o que se alinha à qualificação do próprio discurso religioso em uma democracia, ou, como Hatzis (2021) provoca, para saber se a liberdade de Religião seria tema satélite da liberdade de expressão ou dois direitos completamente autônomos⁶⁴.

Definir “leis antiblasfêmia”, é tarefa complexa por envolver, segundo Patrick (2011, p. 204), uma tríplice concepção: a religiosa, a jurídica e a cultural⁶⁵. Ademais, há uma exploração por extremistas que utilizam abusivamente a legislação para aterrorizar as comunidades religiosas minoritárias. As leis “antiblasfêmia” ainda mantêm um poder surpreendentemente forte em várias jurisdições, mesmo com todo um movimento contrário do constitucionalismo, que “empurra contra um desejo antigo e talvez quase intuitivo de proteger crenças religiosas e

⁶⁴ Sobre esse tema, conferir a abordagem de Miguel Rodríguez Blanco (2017, p. 5), que advoga que os conflitos e tensões entre a liberdade de expressão e a expressão religiosa correspondem a um conflito entre dois direitos fundamentais, de igual importância hierárquica e que exigem proteção legal idêntica.

⁶⁵ No original: “The concept of blasphemy can be fruitfully understood from at least three different viewpoints: as a religious concept, as a legal concept, and as a secular and cultural concept. These three conceptions of blasphemy often intersect and reinforce one another, without necessarily leading to identical conclusions about what is or is not ‘blasphemy’”.

crentes de ‘novatos’ que caluniariam a fé”⁶⁶ (Patrick, 2011, p. 190). Em verdade, tais leis parecem determinar que as confissões religiosas, embora pleiteando fazer parte da comunidade política, desta se diferenciava pelo fato de não se permitir contra ela e seus membros quaisquer palavras desabonadoras e que venham a expressar vilipêndio ou aviltamento daquilo que as compõe material ou conceptualmente (cf. Vasquez-Alonso, 2016)⁶⁷.

Embora queiram ser tentativas de diminuir as ocasiões de violência religiosa no âmbito de uma sociedade, muitas vezes, as leis de blasfêmia são imprecisas, de difícil aplicação e, não raro, produzem um efeito contrário à sua intenção original. Um dos escopos mais claros do emprego de leis de blasfêmia é o de “proteger o grupo religioso dominante de críticas agressivas e discursos sacrílegos, enquanto grupos minoritários e não tradicionais não recebem a mesma proteção quando sua fé é atacada ou ridicularizada e os sentimentos de seus adeptos insultados” (Hatzis, 2021, p. 121)⁶⁸. Há um aspecto problemático na determinação dos critérios que tipificariam uma conduta. Zamora esclarece que o crente “não pode colocar sua crença acima do direito de expressão, esta pode ter limites devido à honra de outros súditos ou ao apelo à violência, mas não pode ser censurada devido ao escárnio de figuras religiosas”. Dessa forma, conclui Zamora:

Os regulamentos usados para impedir ou punir críticas a figuras religiosas e à doutrina da fé são extremamente prejudiciais para o desenvolvimento da autodeterminação e da liberdade de expressão. Essas leis de blasfêmia, que não são monopólio do mundo islâmico e até mesmo encontram lugar em alguns países ocidentais, são discriminatórias contra os dissidentes religiosos, na medida em que eles não têm recurso legal, quando as palavras dos crentes são o que ofendem sua fé. sensibilidade ética. Os poderes públicos devem proteger a pluralidade religiosa e promover o respeito pelas crenças de todos os seus cidadãos. Estas pertencem a uma esfera pessoal na qual ninguém tem o direito de se intrometer, além disso, a liberdade de consciência e de expressão é um bem superior que não pode ser degradado em nome da Religião ou de qualquer crença” (Zamora, 2018, p. 291-292).⁶⁹

⁶⁶ No original: “A brief survey of recent global developments demonstrates that blasphemy laws and their derivatives maintain a surprisingly strong foothold in several jurisdictions. Each of the legal systems discussed below prohibit blasphemy either directly or through variations of religious hatred laws that can be (and sometimes are) used to suppress blasphemous speech. Here, the global drive to constitutionalism pushes against an ancient and perhaps almost intuitive desire to protect religious beliefs and believers from ‘upstarts’ who would slander faith”.

⁶⁷ Villa (2022) apresentou a aferição realizada pelo *Pew Research Center* que, até o ano de 2019 e entre 198 países, 79 possuíam leis que criminalizam blasfêmias, ofensas, sátiras e outros discursos contra pessoas, dogmas ou cultos religiosos. Ao lado delas, também havia “leis de apostasia”, que “eram menos comuns em todo o mundo do que as leis de blasfêmia em 2019, existindo em apenas 22 países e em apenas três das cinco regiões estudadas” (Villa, 2022) Segundo a mesma matéria, “essas leis eram mais comuns no Oriente Médio e Norte da África, onde 18 dos 20 países (90%) da região têm leis que criminalizam a blasfêmia e 13 deles (65%) proibem a apostasia”. As penas contra qualquer discurso que seja tomado como ofensivo, levariam a graves penalizações, chegando à pena de morte, em muitos casos.

⁶⁸ No original: “The force of law is used to shield the dominant religious group from aggressive criticism and sacrilegious speech, while minority and non-traditional groups are not accorded the same protection when their faith is attacked or ridiculed and the feelings of their adherents insulted”.

⁶⁹ No original: “El creyente de una religión no puede poner su creencia por encima del derecho a la expresión, esta puede tener límites con ocasión del honor de otros sujetos o el llamado a la violencia, mas no ser censurada con

Como declaram o ECtHR e a Suprema Corte Americana, os termos da lei deveriam ser os mais precisos possíveis para permitir a qualquer cidadão regular com segurança e previsibilidade, sua conduta. Isso evitaria um poder discricionário de perigosas proporções aos agentes públicos, mediante uma aplicação seletiva e arbitrária da lei. Também resguardaria o problema das “isenções” de cumprimento legal pelos grupos religiosos, como o uso de algum ingrediente proibido por lei⁷⁰. Mas não deixa de ser um enorme desafio, já que as disposições sobre blasfêmia precisam, permanecer abertas para garantir a inclusão genuína e proteger todas quaisquer grupos religiosos e a fé que lhes caracteriza (cf. Hatzis, 2021, p. 126).

No ECtHR, podemos citar alguns casos emblemáticos quanto à adoção de “leis antiblasfêmia”. Um dos fundamentos legais de tal jurisdição da Corte Europeia é o Artigo 10º da Convenção Europeia de Direitos Humanos⁷¹ que, ao tratar da liberdade de expressão, resguarda os limites de tal liberdade ante circunstância em que há riscos à ordem social ou aos direitos de terceiros. Em leitura mais abrangente, quando o ponto 2 do Art. 10 indica a possibilidade de restrições ou sanções para os abusos da liberdade de expressão, nas questões relativas à moral objetiva e à honra pessoal, pode-se entender como incluída a sensibilidade e a profissão religiosa, seja enquanto um conjunto dogmático, seja enquanto a vivência de rituais e prescrições comportamentais.

motivo de la burla a figuras religiosas. (...). Es evidente que el aspecto problemático de tal disposición jurídica consistiría en determinar cuándo y de acuerdo con qué criterio se produce la ofensa. La normativa empleada, para prevenir o castigar la crítica a las figuras religiosas y a la doctrina de la fe es sumamente nociva para el desarrollo de la autodeterminación y la libertad de expresión. Esas leyes contra la blasfemia, que no son monopolio del mundo islámico e incluso encuentran lugar en algunos países occidentales, son discriminatorias contra los disidentes religiosos, en la medida que estos no poseen recursos legales, cuando las palabras de los creyentes son las que ofenden su sensibilidad ética. Se debe proteger, desde los poderes públicos, la pluralidad religiosa y promover el respeto a las creencias de todos sus ciudadanos. Estas pertenecen a un ámbito personal en el que nadie tiene derecho a entrometerse, además las libertades de conciencia y de expresión son un bien superior que no cabe degradar en nombre de religión o creencia alguna”.

⁷⁰ Como no Brasil: o art. 2º da Lei 11.343/06 faz uma ressalva quanto à possibilidade de emprego de substâncias vegetais e substratos para fins de uso ritualístico-religioso, como a Ayahuasca.

⁷¹ Artigo 10.º: (Liberdade de expressão) – 1. Qualquer pessoa tem direito à liberdade de expressão. Este direito compreende a liberdade de opinião e a liberdade de receber ou de transmitir informações ou ideias sem que possa haver ingerência de quaisquer autoridades públicas e sem considerações de fronteiras. O presente artigo não impede que os Estados submetam as empresas de radiodifusão, de cinematografia ou de televisão a um regime de autorização prévia. 2. O exercício desta liberdades, porquanto implica deveres e responsabilidades, pode ser submetido a certas formalidades, condições, restrições ou sanções, previstas pela lei, que constituam providências necessárias, numa sociedade democrática, para a segurança nacional, a integridade territorial ou a segurança pública, a defesa da ordem e a prevenção do crime, a proteção da saúde ou da moral, a proteção da honra ou dos direitos de outrem, para impedir a divulgação de informações confidenciais, ou para garantir a autoridade e a imparcialidade do poder judicial.

Um primeiro caso emblemático, ocorreu no Reino Unido⁷², julgado em 25 de novembro de 1996: trata-se do Caso *Wingrove v. Reino Unido*. Nigel Wingrove escreveu o roteiro de filmagem e dirigiu a produção de uma obra em vídeo intitulada *Visions of Ecstasy* (1989). A partir da vida e dos escritos de Santa Teresa de Ávila, religiosa que escreveu muito sobre suas experiências de êxtases em momentos de oração, o filme procurou retratar um desses êxtases mediante cenas com forte apelo erótico, como na cena em que a personagem, uma freira, movimenta-se em grande excitação sobre um homem aparentemente preso a uma cruz (o que foi descrito, pela Comissão Britânica de Classificação Cinematográfica, como uma “interação sexual”).

Com efeito, a mesma Comissão (*British Board of Film*) negou a classificação de censura e certificação para comercialização, alegando que a obra estava em flagrante infração da lei criminal da blasfêmia, podendo originar “indignação pelo tratamento inaceitável de um assunto sagrado (...) as imagens sexuais são focadas na figura do Cristo crucificado” (ECtHR [1996]/2024, p. 4).

O produtor recorreu da decisão do Conselho para o *Video Appeals Committee*, que confirmou a decisão anterior. Wingrove dirigiu-se ao ECtHR, alegando violação do artigo 10º da Convenção Europeia de Direitos Humanos, queixando-se, portanto, de que a não certificação de sua obra atentava contra a liberdade de expressão. A resposta da Corte não admitiu tal pedido e argumentou que a interferência foi devidamente prescrita por lei e perseguiu um objetivo legítimo de proteger a fé cristã de expressões blasfemas. Também decidiu que “a interferência era necessária em uma sociedade democrática dentro do significado do Artigo 10º da Convenção Europeia de Direitos Humanos” (ECtHR [1996]/2024, p. 5). O filme ficou censurado durante mais de duas décadas, tendo sua exibição permitida apenas em 2012.

Outro famoso processo envolveu a Igreja Católica da Áustria e o *Otto-Preminger-Institut für audiovisuelle Mediengestaltung* (OPI), uma associação austríaca de promoção da mídia audiovisual. A OPI, em maio de 1985, anunciou que exibiria uma série de filmes intitulada *Das Liebeskonzil* (“O Conselho do Amor”) na qual teria imagens banalizadas do cristianismo, por ser uma obra satírica. A Igreja Católica processou o diretor da série, Dietmar Zingl, e as instâncias locais determinaram não só a suspensão da exibição da série como realizou o confisco de todo material produzido. O ECtHR foi instado a dirimir ameaças à liberdade de expressão e determinar se houve inobservância do mesmo artigo 10º da Convenção. A decisão

⁷² Que desde 1989, passou a considerar blasfêmia qualquer atitude desrespeitosa contra os dogmas cristãos e muçulmanos.

da Corte (de 20 de setembro de 1994), entretanto, confirmou todas as sentenças anteriores e reiterou que atitudes aparentemente excessivas se tornam necessárias para manutenção da ordem, como a apreensão de material cinematográfico, e que isso estaria conforme competência e responsabilidade do Estado quando se depara com ofensas a crenças e doutrinas religiosas.

Citando a decisão do ECtHR ([1994]/2024, 47; 56, p. 13;17):

O respeito pelos sentimentos religiosos dos crentes, conforme garantido no Artigo 9 (art. 9), pode legitimamente ser considerado violado por representações provocativas de objetos de veneração religiosa; e tais representações podem ser consideradas como violação maliciosa do espírito de tolerância, que também deve ser uma característica da sociedade democrática. (...) O Tribunal não pode desconsiderar o fato de que a Religião católica romana é a Religião da esmagadora maioria dos tirolezes. Ao apreender o filme, as autoridades austríacas agiram para garantir a paz religiosa naquela região e para evitar que algumas pessoas se sentissem objeto de ataques às suas crenças religiosas de forma injustificada e ofensiva⁷³.

Estes dois casos, embora distantes no tempo, tornaram-se *standards* para ulteriores decisões do ECtHR⁷⁴. Geralmente, o Tribunal tende a dirimir o alcance da liberdade de expressão quando são atingidas, de modo jocoso ou fortemente crítico, doutrinas e crenças religiosas. Claro que existem decisões que comprovam violação da liberdade de expressão abrigada pelo art. 10 da Convenção Europeia de Direitos Humanos, indo de encontro à pretensão de religiões de se sentirem zombadas e gravemente ofendidas por posicionamentos divergentes, como em *Giniewski v. France* (30 de abril de 2006)⁷⁵. Todavia, há uma prática de resguardar, com mais afinco, aquilo que corresponde à Religião, sobretudo para limitar qualquer expressão nos moldes de um direito à religiosidade de outrem. Evidentemente, a ideia principal tem sua relevância e se justifica no contexto de proteção aos direitos humanos e às garantias individuais fundamentais. O problema ocorre, como já expresse anteriormente, na

⁷³ No original: “The respect for the religious feelings of believers as guaranteed in Article 9 (art. 9) can legitimately be thought to have been violated by provocative portrayals of objects of religious veneration; and such portrayals can be regarded as malicious violation of the spirit of tolerance, which must also be a feature of democratic society (...) The Court cannot disregard the fact that the Roman Catholic religion is the religion of the overwhelming majority of Tyroleans. In seizing the film, the Austrian authorities acted to ensure religious peace in that region and to prevent that some people should feel the object of attacks on their religious beliefs in an unwarranted and offensive manner”.

⁷⁴ Para mais casos, conferir o *Global freedom of expression*, (<https://globalfreedomofexpression.columbia.edu/>), página ligada à Columbia University, que pretende “fortalecer a liberdade de expressão em todo o mundo, avançando o entendimento de normas e instituições nacionais e internacionais que melhor protegem o livre fluxo de informações e expressão em uma comunidade global interconectada”.

⁷⁵ Trata-se da ação movida por Paul Giniewski, jornalista e historiador que, em 1994, apresentou uma dura crítica à Igreja Católica, apresentando possíveis conexões entre ela e o holocausto judeu. Como sintetiza a página do *Global Freedom of Expressions*, “o Tribunal observou que o artigo não atacava crenças religiosas, mas expressava a perspectiva do autor como jornalista e historiador. Determinou que o artigo não era gratuitamente ofensivo, não incitava desrespeito ou ódio e não questionava fatos históricos estabelecidos” (no original: “The Court noted that the article did not attack religious beliefs but expressed the author’s perspective as a journalist and historian. It determined that the article was not gratuitously offensive, did not incite disrespect or hatred, and did not question established historical facts”).

forma que o ECtHR desenvolve seus raciocínios e as justificativas das sentenças exaradas: os conceitos são muito genéricos e abstratos; as motivações não determinam claramente o que se entende por bem social. A própria Convenção redige com terminologia imprecisa e aberta a muitas subjetividades. O risco de tornar as questões religiosas como protegidas de modo especial pelo Estado – para além daquilo que justificaria a importância da mesma Religião na vida de tantos – não deixa de ser real, especialmente nos conflitos que envolvem arte, crítica social e a própria análise da Religião.

No Brasil, não há expressamente um conjunto de leis de blasfêmia, embora se possa compreender que muitas normas que implicam diretamente na proteção da liberdade religiosa ou de consciência sejam compatíveis com leis de blasfêmia. Mas aqui ocorre uma das várias “formas” ou “versões” de leis de blasfêmia (Patrick, 2011; Hatzis, 2021), que não recebem claramente a alcunha de “leis de blasfêmia”, mas outras terminologias, como “intolerância religiosa” ou “discurso de ódio”; “vilipêndio” ou outros conceitos afins. Independente da nomenclatura, no Brasil se repetem os mesmos problemas enfrentados pelo ECtHR, especialmente a falta de critérios objetivos para a aplicação de tais normas quando se pleiteia, em juízo, algum direito vinculado à Religião ou liberdade de consciência e a existência de lacunas que tornam difícil aferir critérios retirados de uma regulamentação geral e que não se vincule a um grupo religioso em particular.

Para o presente trabalho, a discussão dessas “leis antiblasfêmia” se torna importante porque, por meio delas, ocorre uma das intervenções mais evidentes da Religião na Razão Pública. Ademais, abre-se ainda mais todos os enfrentamentos que visam equilibrar, especialmente no âmbito das democracias, conflitos entre a expressão livre e o respeito às proposições e posicionamentos religiosos dos cidadãos. Como expresse, nas circunstâncias em que a Religião oferece meios para efetivação de valores e fins de uma democracia, as leis de blasfêmia só seriam necessárias em uma ambientação completamente alheia da prática da tolerância e do reconhecimento.

Para tanto, é necessário que os legisladores e juízes deixem de usar conceitos demasiado vagos nas normas que visam estabelecer um padrão de conduta claro, ou que se admita que as questões religiosas, em vista de sua influência na formação de processos sociais e de consciência pessoal, necessitam de critérios que reconheçam sua “especialidade”, a exclusividade de seus termos, como o chamado à conversão e a ideia de que aquela Religião teria meios mais eficazes para levar alguém a uma relação espiritual. Em verdade, cada pessoa está convicta, íntima e socialmente, que a fé que professa é a mais correta e sua Religião é a melhor dentre todas as outras expressões religiosas possíveis.

Mas a clareza e objetividade de juízes e legisladores só será possível se começarem a entender a própria dinâmica do discurso que é entendido como blasfêmia e, para tal, deverão recorrer a pressupostos exclusivamente religiosos. De fato, é um mesmo movimento que determina, ainda que em vias antagônicas, o sagrado e o profano, a bênção e o blasfemo. Na verdade, as categorias e razões que justificam “leis antiblasfêmia” só se tornam verdadeiramente inteligíveis no universo religioso.

No combate às atitudes que expressam mais que a mera objeção, mas um inaceitável desrespeito à Religião a aos que nela se sustenta, não seria equivocado admitir que “a mensagem religiosa não pode ser tratada exatamente da mesma forma que qualquer mensagem não religiosa” (Machado 1996, p. 226). Diferentemente de Machado, essa consideração não pode se limitar aos dogmas e ritos judaico-cristãos, mas a qualquer experiência pela qual um crente coloca um exercício de fé como motivação simbólica, prática e ideológica. Decerto, isso é, sem dúvida, um considerável desafio que, especialmente no mundo jurídico, já está em tempo de acontecer, justificando de modo mais razoável a proteção e o papel da Religião na Razão Pública, enquanto um meio apto de abordar algumas das questões fundamentais sobre o ser humano e, por isso, passível de alguma proteção perante posições ofensivas.

A aplicação de “leis antiblasfêmia”, no contexto de sociedades democráticas, só deveria ser admitida quando o discurso ou manifestações alcançarem uma esfera de grave ofensividade, afastando, preliminarmente, as ideias de proselitismo ou outras concepções que estão na essência de uma atividade religiosa. Formas de proselitismo, mesmo que formalizado por termos indevidos ou até indelicados não fariam parte dessa seara. Provocações artísticas, interpretações literárias ou estudos científicos, desde que não se convertam em uma posição ou atitude extrema antirreligiosa, também deveriam ser avaliadas em cada caso, sem precipitações e sem se apegar àquilo que, objetivamente, não faz parte do núcleo essencial da Religião, nem dos direitos de consciência ou de expressão religiosa.

Tais pressupostos levariam a um constitucionalismo teocrático? Não, necessariamente, pois não desmerece as perspectivas seculares nem postulam suspender a ordem de separação entre Religião-Estado. Visam, tão-somente, legitimar o papel da Religião na Razão Pública de um estado, reconhecendo o quanto que instituições e sujeitos religiosos colaboram, efetivamente, para a realização dos valores democráticos e para sua primazia ante qualquer outra proposição jurídico-política. Com efeito, as contribuições para a democracia sustentadas por argumentos religiosos deveriam na atualidade receber certa reconsideração das clássicas intuições liberais e que ainda apresentam reservas quanto ao papel da Religião, entendida como um uma realidade que viola as expectativas do que é razoável e dos deveres de civilidade e

reciprocidade que os cidadãos precisam estabelecer uns com os outros em um contexto marcadamente plural e diverso. (Weithman, 2004, p. 65; Machado, 2013, p. 170-171).

Por fim, o risco de “leis antiblasfêmia” também se efetiva na banalização de duas alegações importantíssimas e que foram conquistadas após uma árdua tarefa de conscientização e de estudos. A primeira, alcança um dos pontos mais importantes da história das religiões, com positiva influência em tantos setores da vida social: o ecumenismo, um esforço autêntico de as muitas profissões religiosas procurarem meios comuns e alternativas de trabalho conjunto. “Leis antiblasfêmia” tendem a substituir o caráter verdadeiramente ecumênico das religiões por um falso irenismo por medo dos “rigores da lei”, de modo que as tarefas ecumênicas ocorram envenenadas e de modo insincero (além de dificultar aos fiéis reconhecerem os que os identifica enquanto membros de uma determinada profissão religiosa).

Uma segunda banalização incorreria contra a importante categoria de “discurso de ódio”, contra o exercício saudável da liberdade de consciência e de expressão. Esta, embora sendo fundamental, não é algo absoluto e cada pessoa pode exigir do Estado guarida ante os excessos proferidos por outrem e devida atuação no sentido de coibir qualquer discurso ofensivo ou de ódio. Waldron (2012, p. 105-106) assume que não são raras as vezes que os abusos da liberdade de expressão não só podem ofender, como também podem propiciar danos reais nas pessoas.

Embora haja nos últimos anos uma tentativa de tornar o Estado um aliado para o exercício equilibrado da liberdade de expressão – pois ele equilibraria o ambiente do discurso público garantindo a grupos historicamente excluídos oportunidades reais de participação –, paira ainda a desconfiança de que ele representa em maior grau uma ameaça. Seria muito tênue a linha que permite ao Estado discernir se sua intervenção ocorre como uma garantia de ampla participação ou como uma ação totalitária e controladora que visa defender vieses específicos, sobretudo os de índole religiosa e que são professados por religiões de grande apelo histórico cultural (cf. Fiss, 2005, p. 33ss).

5.2 O “Dominionismo”

Outro ponto se coloca nas questões relativas à instrumentalização da Religião pela política, ou o apelo mediante pautas religiosas que, em verdade, são apenas meios de obtenção e exercício de poder. É certo que a fronteira que divide as esferas religiosas das políticas sempre foi muito clara teoricamente, mas muito confusa ou até mesmo inexistente na efetivação de medidas políticas em uma sociedade. Entretanto, nos últimos anos, a retomada da Religião na

Razão Pública foi muitas vezes confundida com a inobservância de critérios que ao menos discriminassem as competências de cada instância. Sobretudo em ocasiões e espaços nos quais o Estado parece falhar em sua intervenção e presença, grupos com matizes religiosos começam a completar as lacunas estatais e fornecem meios que serão cobrados como prestações políticas, embora sua linguagem, transmissão e aparência estejam completamente envoltas de motivações religiosas.

Com efeito, nos últimos anos, a prestação assistencial e filantrópica, comum às atividades religiosas em geral, está se tornando sinônimo de uma identificação de projetos e objetivos políticos, com ênfase na transformação de valores democráticos em princípios religiosos nem sempre tão bem fundamentados quer em alguma Escritura Sagrada quer em algum dogma confessional. Especialmente no meio evangélico, no qual há uma proliferação/subdivisão mais ampla de denominações e grupos, ao lado de um grande apelo motivacional e comprometido com os ideais de uma comunidade ou de um (a) líder, a distinção entre o que é temática religiosa do que é uma temática política tem ficado cada vez menos nítida, a ponto de se querer criar projetos políticos de poder e de intervenção direta nos rumos da cidadania e nas políticas públicas a serem implementadas.

Em outros termos, há uma conjugação das atividades religiosas com as causas políticas, chegando a exigir, à medida que tal conjugação vai se aperfeiçoando, que o que se professa em âmbito da crença tenha que reverberar de forma evidente e testemunhal nas ocasiões fora do culto religioso ou dos espaços sagrados. A ideia de um projeto de poder é uma das motivações mais fortes de muitas atividades religiosas desenvolvidas especialmente com pessoas marginalizadas, daqueles que vivem abaixo da linha da miséria, cuja pobreza extrema não se reduz apenas ao que é material, tendo em vista a circunstância de completa exclusão e invisibilidade que enfrentam, sem subsídios mais completos que os ajudem a se identificar como cidadãos e sujeitos de direitos.

A acessibilidade da Religião, as inúmeras isenções sociais que a reveste e que torna fácil sua oferta e manutenção, o esquecimento por parte do Estado e de todos os poderes devidamente instituídos na promoção de políticas públicas de inclusão e de promoção humana, são algumas das razões que levariam tantos grupos a extrapolar os limites do espiritual, da prece, tornando-se as causas para que ações assistenciais venham a se desenvolver substituindo a presença do Estado constituído. A pregação, o culto, a ação social e a promoção humana não se distinguem mais: um leva aos outros transformando inapelavelmente as consciências de muitos que estão envolvidos nesse ambiente a reproduzirem no âmbito público, aquilo que, em espaço religioso, dá a todos segurança e significação. Na proposição de tal circunstância,

fortalecendo as “teologias da prosperidade”, há também a perspectiva da “teologia do domínio”, um conjunto de ideias e práticas que visa levar a todas as instâncias da sociedade uma liderança e um conjunto de preceitos religiosos, marcadamente cristão.

Essa nova abordagem pela via da “Teologia do Domínio”, ou “Dominionismo”, considera, em linhas gerais, uma reconstrução contemporânea de regimes teocráticos. Cunha (2020, p. 18) pensa que tal teocracia cumpriria “a predestinação dos cristãos ocuparem postos de comando no mundo (...) – o domínio religioso cristão – para incidirem na vida pública”. Conforme Clarkson (2016),

Dominionismo é a ideia teocrática de que, independentemente do campo teológico, meios ou cronograma, Deus chamou os cristãos conservadores para exercer domínio sobre a sociedade, assumindo o controle das instituições políticas e culturais. O termo descreve uma ampla tendência em uma ampla faixa do cristianismo americano. Pessoas que abraçam essa ideia são chamadas de dominionistas⁷⁶.

Em outros termos, a ideia de domínio convoca crentes a assumir o controle sobre instituições e aspectos-chave de uma sociedade, como a política, a família, escolas, mundo da arte etc. Cabe aos religiosos exercerem a liderança nos estratos mais importantes de qualquer sociedade, efetivando uma ideologia que procura instaurar no mundo e nos modelos de intervenção política disponíveis, as proposições religiosas, as consequentes provocações e mudanças que elas exigem e que nem sempre dialogam com os valores sociais republicanos.

A marca de tais movimentos de “domínio” passa por interpretações literais de um texto sagrado (menosprezando qualquer avanço hermenêutico alcançado nos últimos anos)⁷⁷, mediante abordagens conservadores e que procuram justificar a indistinção entre Religião, política e pautas moralistas e de costumes. Embora sua gênese esteja implicada especialmente nos movimentos protestantes de matriz calvinista nos Estados Unidos, o Dominionismo também se refere a outros grupos (fora do Cristianismo, inclusive), tornando-se sinônimo de instrumentalização da política pelos dogmas religiosos.

Sem dúvida, a estratégia de uma “teologia do domínio” está na base de muitas iniciativas de grupos políticos tendentes à direita, sobretudo é característica de uma nova extrema-direita

⁷⁶ No original: “Dominionism is the theocratic idea that regardless of theological camp, means, or timetable, God has called conservative Christians to exercise dominion over society by taking control of political and cultural institutions. The term describes a broad tendency across a wide swath of American Christianity. People who embrace this idea are referred to as dominionists”.

⁷⁷ Clarkson (2016); Novais; Campos (2021) indicam que os textos sagrados que “embasam” o Dominionismo são retirados de Gn 1,28 (“dominai a terra”). Boff (2024), procura desmascarar o uso tendencioso da passagem bíblica para justificar a teologia do domínio. Em síntese, Boff afirma ser errônea a etimologia de termos hebraicos traduzidos na semântica de “dominar”: em verdade, eles expressam ideias de “cultivar e cuidar”. Portanto, é distorcida e falsa a interpretação fundamentalista, “a serviço de um sentido político, totalitário e excludente de domínio sobre os povos e a Terra, como sendo o projeto de Deus”.

mundial, que se utiliza da Religião para projetar suas ideias e concepções políticas e de bem, tornando-a base de seu viés nacionalista e moralista. A linguagem empregada, bem como a ênfase em certos posicionamentos ou atitudes questionáveis por parte de associações divergentes a estes, possuem capacidade de disseminação de tal ideologia, especialmente entre os evangélicos e outros grupos conservadores católicos.

Obviamente, o uso da Religião em questões de Razão Pública, nesse particular, não passa de um abuso, e uma tentativa muito vil de instrumentalizar questões de fundamental importância para a vida de tantas pessoas e que têm razões em si mesmas, enquanto conceitos irreduzíveis a qualquer outra expressão senão no contexto religioso. Para muitos, seria precoce identificar muitas das atividades dos que pregam tal relação entre política e Religião como um “projeto de poder”. Entretanto, não se pode negar que participantes de denominações cristãs, sobretudo aquelas que são identificadas como “neopentecostais” ocupam muitos espaços na vida pública, com forte influência nas tomadas de decisão social. Um “projeto de poder” é inegável nas linhas de tal “teologia do domínio”.

Como isso tem ocorrido? De modo evidente, com o aumento de representantes eleitos por defenderem pautas religiosas ou porque a eles estão vinculados (como nos casos de pastores, padres ou outras lideranças). Também pelas redes sociais, nas quais se aliam a divulgação de tendências e de comportamentos que tocam a pauta moral e de valores e desinformação vinculada a elas, tornando refém do medo e da insegurança muitos que têm acesso a tais postagens. Por fim, há uma participação mais incisiva de organizações religiosas na seara judicial. Com efeito, no âmbito jurídico, organismos como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE) atuam nos processos judiciais como *amicus curiae*, como é evidente junto ao Supremo Tribunal Federal em julgamentos notáveis (uso de células-tronco embrionárias, as uniões homoafetivas, a interrupção da gravidez e descriminalização do aborto)⁷⁸. As instituições religiosas conseguem mobilizar os poderes republicanos, ou pelo tradicional meio via Executivo e/ou Legislativo, ou, como se destaca atualmente, mediante o Judiciário, que “tem se revelado um lugar prioritário para mobilização dessas agendas” (Wohnrath, 2023, p. 210).

Infelizmente, houve uma demora na consideração mais séria desse fenômeno, talvez pelas cômodas perspectivas que se satisfazem em reafirmar a laicidade do Estado ou a autonomia deste em relação à Religião. É preciso admitir, também, que não houve a seriedade

⁷⁸ Uma tabela que demonstra resultados minuciosos quanto a tal tema está em Wohnrath, 2023, p. 215-217, cuja tese de doutorado versa na intervenção de agentes católicos na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988).

devida por parte de juristas, políticos e outros cientistas sociais no trato dessas relações que envolvem Estado e Religião. Por isso, há uma escalada do discurso “dominionista” que pode modificar os rumos da democracia de muitos Estados, como no caso dos Estados Unidos e do Brasil nos últimos anos.

A Religião, não obstante todo processo de secularização, não se corroe ao longo do tempo e, em verdade, ela ainda determina, no âmbito da Razão Pública, como as pessoas votam, como avaliam a consolidação de políticas públicas, como reagem a elas, entre outros processos. Isso ocorreu nas últimas eleições do Brasil, isso já foi um relevante diferencial nos Estados Unidos (Weithman, 2004). Mesmo que não haja uma identificação completa entre líderes e fiéis, nem que exista hegemonia no modo de pensar e agir dos “evangélicos” (Mariano, 2005; Giumbelli, 2008; Montero, 2015; Casarões, 2020)⁷⁹, a influência de um discurso inflamado, pautado em questões de costumes e moral, não deixa de ser tentadora para muitos que encontram critérios de decisão de suas condutas e vidas nos discursos essencialmente religiosos e, nesse particular, em nada contribuem para uma concepção devida de Razão Pública em sociedades constitucionais e democráticas. Naquilo que está relacionado mais de perto a problemas morais ou de valores, as perspectivas religiosas, com todas as suas clivagens, constituem um elemento de desequilíbrio com força considerável⁸⁰.

Do ponto de vista organizacional, as igrejas dominantes têm se aperfeiçoado cada vez mais na criação de redes organizacionais, sejam partidos, sejam grupos sociais, nas mídias e na internet, inclusive. No exercício e nas instituições das democracias, muitos grupos religiosos têm se “profissionalizado” na tarefa de influenciar, cada vez mais fortemente, as posições ideológicas de um indivíduo, processo profundamente explorado por aqueles que atuam sob o espectro da “teologia do domínio” (cf. Norris, Inglehart, 2004, p. 210-212)⁸¹. A ligação entre Religião e política, entre Religião e poder, já não ocorre apenas mais como uma intenção *intra muros*, mas vai se estabelecendo como um projeto mais arrojado, cujas linhas gerais já parecem em ação (Weithman, 2004, p. 41-44).

⁷⁹ Haja vista o denominado “voto evangélico”. Tal tipo de voto se tornou alvo de todos os espectros partidários e, pode, pela relevância numérica e confluência de valores, desequilibrar efetivamente os resultados eleitorais. Mas, quanto a tal voto, é preciso distinguir quão errôneo é qualificá-lo como um voto homogêneo (Evangelista, 2022). Além disso, não obstante o crescimento da população que se declara evangélica no Brasil, tal dado, por si só, não se traduz necessariamente em maior número de evangélicos eleitos para o Parlamento (Lacerda, 2022, p. 296).

⁸⁰ Como exemplo, pode-se citar o que ocorreu nas últimas eleições para Conselho Tutelar nos Municípios, nas quais o fator religioso (e pautas morais e de costumes) foram colocadas como critérios centrais (ISER, 2022; Lacerda, 2022)

⁸¹ No contexto americano, Norris e Inglehart afirmam, como descrito no original: “(...) that religion remains more strongly and more consistently related to voting choice today than any of the various indicators of socioeconomic status” (Norris, Inglehart, 2004, p. 201).

Cabem, por fim, algumas reflexões complementares, uma vez que a cooptação da Religião pela política, especialmente pelos grupos voltados ao espectro da direita, podem prejudicar as tratativas de repensar, seriamente, as relações entre Religião e Razão Pública. Em análise publicada na Revista Piauí (2022), Ana Carolina Evangelista apontou o quanto que, nas últimas eleições brasileiras para Presidência da República, não só a Religião se tornou uma variável de certa relevância, como se assumiu a existência e centralidade de um “voto evangélico”. Tal tipo de voto se tornou alvo de todos os espectros partidários e, pode, pela relevância numérica e confluência de valores, desequilibrar efetivamente os resultados eleitorais.

Um breve parêntese: existem dois equívocos em relação ao “voto evangélico”: o primeiro, embora seja como comumente compreendido, é errôneo qualificá-lo como um voto homogêneo (Evangelista, 2022). Quanto ao segundo, não obstante o crescimento da população que se declara evangélica no Brasil, tal dado, por si só, não se traduz necessariamente em maior número de evangélicos eleitos para o Parlamento (Lacerda, 2022, p. 296). É preciso, portanto, compreender o “voto evangélico” para além da superficial consideração que o toma como um tipo de “voto de rebanho” ou cega obediência de fiéis aos ditames de um pastor ou líder da Igreja. A Religião vem se tornando, sobretudo em lugares em que políticas públicas não se realizam a contento, como um substituto efetivo para suprir carências e necessidades de pessoas e grupos vulneráveis.

Em suma, em nome da Religião e pelos meios a ela pertinentes (como cultos, escolas dominicais, mídias, além de outras promoções comunitárias e assistenciais), Igrejas e corporações evangélicas, sobretudo neopentecostais, tornaram-se verdadeiros agentes político-partidários, e implementam valores religiosos imiscuídos em políticas públicas. O que, em princípio, não teria problema algum, torna-se preocupante quando os movimentos religiosos reforçam concepções pouco ou em nada atinentes aos valores do respeito, da tolerância e do pluralismo.

Essas atividades religiosas com fins políticos, em locais onde há um vácuo do Estado ou da política formalmente considerada, servem tanto como um instrumento eficaz para uma Igreja ou grupo religioso “manter influência e comunicação com seus fiéis além dos períodos eleitorais” (Evangelista, 2022) quanto para que se disseminem pautas moralistas e intolerantes. Em verdade, na realidade atual, a “Religião se tornou um tema incontornável na política” (Cunha, 2022) e no qual a Religião se presta a fazer um serviço completamente alijado de qualquer valor e princípio da Razão Pública. Há de se pensar como equilibrar as relações sociopolíticas (ação essencialmente reservada ao Direito), sobretudo para evitar a

continuidade/ascensão de um substrato conservador e autoritário que, abusa das questões religiosas tornando-a palanque para pautas inaceitáveis e a antidemocráticas. Isso fortalece, com razão, as teorias que excluem completamente qualquer possibilidade de a Religião exercer algum papel relevante na Razão Pública.

De igual modo, cabe aos poderes públicos e instituições democráticas restituírem o espaço da liberdade religiosa para dirimir conflitos que se encontram especialmente nas relações de trabalho, nas discussões sobre novos grupos sociais religiosos de caráter conservador (sobretudo nas veias do Catolicismo Romano) e que tomam pautas de valores como mais importantes que questões econômicas e de bem-estar social (cf. Datafolha, 2022)⁸², e na formatação de teorias e políticas em torno das questões de gênero. Ainda é cabível apontar o foco para reintegração do debate à luz da liberdade religiosa também quando essa se vincular, essencialmente, com bens constitucionalmente resguardados (integridade física, saúde, meio ambiente, especificamente quando se trata da realização de certas liturgias e cultos) ou de bens/direitos de terceiros.

5.3 Religião e Razão Pública: um novo capítulo para a tolerância?

Até o momento, foram apresentadas algumas circunstâncias que podem se pautar como objeções a um papel da Religião na Razão Pública. Quando entendidas dentro do recorte defendido por esse trabalho, ou seja, que a Religião pode oferecer razões exclusivas para a Razão Pública, sem passar por processos de tradução, as objeções são parcialmente dirimidas e já não se sustenta a exclusão dos termos e padrões religiosos da Razão Pública. Cabe agora destacar não uma objeção, mas uma exigência a todos que procuram superar a clássica “privatização” da Religião: que tal exercício de abertura e admissão tem, tanto em sua origem quanto na apresentação de seus efeitos, a revisão e uma nova consideração sobre o valor ventral das teorias liberais, a saber, a tolerância.

Na reflexão jusfilosófica, sobretudo quando essa se avizinha das considerações sobre o Direito, sobre a Justiça e a constituição de uma sociedade democrática, a tolerância, ao lado da liberdade e da igualdade, sobressai como um dos mais importantes temas. Com efeito, o pluralismo e a diversidade que marcam as sociedades contemporâneas exigem, por parte do estudo jusfilosófico e da prática política, uma contínua e pertinente abordagem que tem a

⁸² Na pesquisa realizada em 3 de setembro de 2022 pelo DataFolha, 56% dos eleitores admitiam a conjugação entre política e Religião como devida. Destes eleitores, 60% defendem que valores morais e conservadores, como família e propriedade, são mais importantes que questões econômicas (DATAFOLHA, 2022).

tolerância como protagonista, especialmente naquelas circunstâncias em que ela parece ser o limite ante a mera indiferença ou uma via para dirimir práticas que corroboram preconceitos, discriminação e exclusão. Com efeito, para definir tolerância e considerá-la como importante valor moral e político, cabe distingui-la da “mera indiferença “ou licenciosidade desenfreada” (Mendus, 1988, p. 2)⁸³.

A tolerância é um conceito polissêmico, complexo, certamente, efeito de sua presença ao longo da história humana, sobretudo nas ações de superação de grandes crises enfrentadas individual ou institucionalmente. De certo modo, a complexidade do conceito permite considerá-lo como marcadamente instável, evasivo, sempre aberto a novas interpretações. A aplicação da tolerância e as exigências para entender seus domínios sempre se deram em situações-limite, a fim de oferecer uma equitativa proporção entre extremos ou a não intervenção em certas ideias ou ações, ainda que estas pudessem ser julgadas como objetáveis.

O conceito de tolerância é um conceito “de crise” e continuamente “em crise”. Sempre é colocado em pares conceituais opostos, como nos binômios tolerância e direitos; tolerância e dever de reciprocidade; tolerância e justiça social; tolerância e limites da atuação do Estado etc. Se tal pensamento estiver correto, o enfrentamento contínuo com questões do indivíduo e da sociedade, no qual o conceito de tolerância parece fazer sentido, e o tratamento sobre sua relevância no debate atual, necessariamente, cruzam-se com as teorias da justiça, com as finalidades da política, com a fundamentação da ética; conseqüentemente, interagem com os problemas do universo religioso, abordados (em conflito) ante a diversidade e o multiculturalismo em que nos encontramos.

Talvez, uma definição abrangente de tolerância tenha que nos levar a entendê-la como uma disposição pessoal, que, em uma relação contextual e razoável, efetiva-se ressignificando as razões (próprias e justas) de impedir ou intervir na ação, expressão ou pensamento questionáveis de um terceiro, para evidenciar uma finalidade mais ampla ou um sentido superior nessa específica relação. Os conceitos ou circunstâncias puras de tolerância, tomando a expressão de Bernard Williams (2008, p. 48-49), parecem não mais atender aos sentidos atuais que evocam a tolerância nas conflituosas relações sociais. Com efeito, há pertinência de discutir sobre tolerância pode ser entendida como efeito da emergência de novos atores na cena política, com destaque àqueles que participam da vida pública com forte motivação religiosa. além de

⁸³ No original: “Nevertheless, if we believe toleration to be an important moral and political value, then we must say what its justification is, whilst at the same time distinguishing it from mere indifference, or unbridled licence”.

reconhecimento de maior abertura para temas que levam em consideração os direitos individuais da consciência, com destaque os de viés religioso⁸⁴.

Obras recentes de Filosofia Política ou de Teoria do Direito estão promovendo a redescoberta da tolerância e sua centralidade para discussão de assuntos sensíveis e que fazem pensar para além da obviedade ou das “interpretações oficiais”. A tolerância voltou a ser tema relevante e pertinente para oferecer propostas no sentido de dirimir conflitos e dissensos ocorridos no debate público, como no combate (e anterior identificação) a discursos de ódio, movimentos políticos extremistas, concessão de direitos a minorias que sofrem com violência física, moral ou simbólica. Obviamente, não se defende aqui, ingenuamente, que a tolerância é meio único para enfrentamento de problemas com tantas variáveis. Entretanto, não se pode olvidar da necessidade e contribuição que o apelo e consequente exercício da tolerância têm na reconstrução de uma mínima harmonização social.

Com efeito, em vista de uma cultura tão diversificada e que passa por rápidas transformações, a tolerância surge como uma via entre os extremos da aceitação indiscriminada – com possibilidade de ferir sentimentos e valores caros a um determinado espectro – e da rejeição preconceituosa – que impediria, sobretudo a grupos minoritários e historicamente excluídos do debate público de manifestarem seus próprios valores e identidade. A tolerância se porta como uma resposta razoável, um tipo de princípio apto a identificar, mediar e/ou dirimir os impactos ou animosidades naturalmente provocadas pelo pluralismo que marca nossa cultura, nossas ideias e nossos valores.

Em grande parte das “circunstâncias-limite” da vida social, a reflexão jusfilosófica sobre a tolerância esbarra nas fronteiras do âmbito religioso, cuja presença na perspectiva moral e política de grande parte das pessoas, especialmente mais empobrecidas, é marcadamente acentuada. Sobretudo na relação entre direito-política-religiosidade, a tolerância tem uma palavra autorizada, apta a oferecer pistas e fundamentos para dirimir os conflitos ocasionados na imbricação destes conteúdos, salvaguardando, ao mesmo tempo, as esferas específicas de cada campo, as interseções que os complementam e sua importância na constituição de uma sociedade democrática, plural e que procure realizar, naquilo que for possível, os mais diferentes comportamentos e visões de mundo.

⁸⁴ Podemos acrescentar (correlacionando) sentidos como comprometimento, identidade, compensação, ao lado dos elementos classicamente estabelecidos para o conceito de tolerância, como os que Preston King (1976), que identificou em seu estudo sobre tolerância: objeção, aceitação. Esse esforço pode ser válido para dirimir, no que for possível, a ambivalência que o conceito exerce no discurso político (Forst, 2009, p. 15), sobretudo quando a discussão se volta para a especificação necessária de seus limites, sem a qual corre-se o risco de descaracterizar totalmente a tolerância.

Uma vez que parece assumir, em si mesma, outros valores correspondentes a um ideal de vida adequado e justo, a tolerância corresponde a um mínimo de justiça e um bem aceitável por todos ou maior parte dos sujeitos que compõem e vivem em uma sociedade. Se em algum momento da história esse termo denotou covardia, pusilanimidade, frouxidão, hoje, proclamar-se “tolerante” é admitir, como critério da vida pessoal ou social, um elevado valor moral e político. Afinal, a tolerância é um importante mecanismo de estabilidade e coexistência pacífica entre concepções conflitantes do bem; ao mesmo tempo, procura determinar um equilíbrio ante a liberdade individual e a imposição de limites aos programas de Estado e suas ações ante os indivíduos. Por fim, estar às voltas da tolerância, hoje, é entender o quanto contribui para a construção de um universal político entendido como o espaço da Política, da Moral e do Direito.

Mas, o que a tolerância teria a ver com o papel da Religião na Razão Pública? Antes de responder a essa questão, é preciso recordar que, embora hoje se tenha a tolerância como um valor, até mesmo como uma virtude, há pouco tempo – mormente no universo das religiões – tolerar significava algo abjeto, uma atitude deplorável e que, se possível, deveria ser evitada por todos, por denotar fraqueza, pusilanimidade. Sobretudo nas relações religiosas, ser tolerante ante uma doutrina errônea seria demonstração de frouxidão moral-religiosa, bem como um ato grosseiro e negligente. Conforme Tate (*in*: Sardoč, 2022, p. 809), foi por causa de uma “perspectiva da eternidade”, competência da Religião e um conceito que não permite qualquer tradução, que se construiu esse uso negativo ou pejorativo da tolerância. Não seria comportamento correto, sobretudo de um cristão, permitir que alguém continue nas sendas de um caminho para a perdição de sua alma. Tolerar o erro seria, portanto, comungar com ele: por conseguinte, a tolerância não condiz com a conduta de uma pessoa religiosa.

Um pouco mais tarde, a tolerância começa a receber, com relutâncias, um tratamento mais positivo. De fato, passou-se a compreender a tolerância não tanto como uma prática equivocada *per se*: a partir de um ponto de vista pragmático, deveria admiti-la enquanto um expediente temporário. Em outros termos, talvez seria melhor agir com tolerância com aquele que que procede incorretamente, na esperança de este, voltando-se ao testemunho de concórdia e retidão dos demais, venha a reconhecer a imprecisão de sua escolha e retornar ao bom caminho. Ainda do ponto de vista pragmático, a tolerância serviu como uma espécie de ponderação, uma via que teria como fim uma solução menos grave, menos onerosa e, de certo modo, com menores consequências, sobretudo para os poderes constituídos. Com efeito, entre suportar um comportamento indevido e usar força coativa de um Poder Estatal – com risco de conflitos mais penosos – opta-se pela primeira modalidade.

Não há dúvidas quanto ao acentuado valor de uso político e moral que o conceito de tolerância possui. Tomando o entendimento de Forst (2009, p. 18) e o ligando ao que se preferiu caracterizar enquanto uma “disposição pessoal”, a tolerância não é ela mesma, um valor ou uma mera construção conceptual. Em vez disso, ela é “uma atitude requerida por outros valores ou princípios”, dentre os quais exerce, com certa relevância, aqueles relacionados aos usos e costumes religiosos, sem, entretanto, esgotarem-se neles. Considere-se, também o quanto é relevante considerar que em torno do conceito de tolerância, conjugam-se acepções complementares, dissonantes, a partir de noções mais comuns ao vulgar ou mais elaboradas no plano da teoria jusfilosófica. É isso que releva o conceito de tolerância como um objeto adequado à reflexão, permitindo, concomitantemente, que ele seja “parcialmente inventado” (Heyd, 2022, p. 56) e, *ipso facto*, constantemente ressignificado.

Particularmente nos conflitos que ocorrem no campo religioso, ou que envolve a perspectiva religiosa, a tolerância apresenta-se como uma necessidade de primeira grandeza. Com o crescimento do discurso religioso e, quando tal discurso não destoa os esforços para o pluralismo e para os valores democráticos, talvez seja importante para tantos que fundamentam suas teses em argumentos seculares, abrirem suas mentes e concepções para reconhecer alguma contribuição dos argumentos religiosos e dos sujeitos que neles embasam suas vidas. Nesse particular, portanto, é válida a observação de Habermas: não obstante a distinção ocorrida desde Maquiavel entre os planos estatal e religioso, este ainda exerce um papel de relevância, e é devida “consideração para com pessoas e modos de vida que, visivelmente, haurem sua integridade e autenticidade de suas convicções religiosas” (Habermas; Ratzinger, 2007, p.47).

Em uma Democracia, a diversidade e as inúmeras possibilidades de projetos de vida, embora peculiares, não devem ser vistos como rivais, mas como coexistentes, em uma relação ora mais, ora menos pacífica e consensual. É preciso admitir que o conflito continuará existindo, que nem sempre o consenso será estabelecido sem implicações ou embates. Entretanto, o foco da atenção não deve se limitar aos conflitos ou dissensos. Todo pensamento em prol da tolerância liga-se, necessariamente, ao exercício da liberdade, não da mera pacificação social (que pode ser atingida por meios nada tolerantes). Nesse diapasão, a tolerância será compreendida não como mera abertura aos outros no discurso, como expressa Bohman, mas

a capacidade de tratá-los como membros livres e iguais de uma comunidade de deliberação e julgamento. Como ideal regulativo, a tolerância mantém tal comunidade; considera intolerantes aqueles que negam que os conflitos possam ser resolvidos mediante uma via que mantenha a igualdade de participação para todos (Bohman, *in*: Mckinnon; Castiglione, 2003, p. 113)⁸⁵.

⁸⁵ No original: “The conflicts that are the object of reflexive toleration can be resolved only by creating the conditions for an inclusive deliberative community. Thus, toleration is not merely openness to others in discourse,

O que Bohman afirma é que a tolerância prescinde de considerações meramente discursivas ou programáticas para a concreção da igual dignidade de todas as pessoas. Mesmo que ela vá ao encontro das peculiaridades dos diversos grupos, conciliando as mais diferentes visões de mundo, a tolerância também visa a construção de uma comunidade, na qual também todos, sem exceção, podem participar e tomar decisões quanto a seus rumos e fins. A tolerância, aqui, tem forte apelo à igualdade de participação para todos aqueles que formam uma comunidade. A coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes é o próprio conceito de tolerância (Walzer, 1999, p. 43).

O contrário disso é pura intolerância, ou seja, negar a construção dialogal e participativa de uma comunidade, dando oportunidades iguais para todos, mesmo que ideias e conceitos dissidentes venham a ser apresentados. A diferença e a discussão não são intoleráveis, pois fazem parte da natureza de um bom processo democrático. Mas o evitar que vozes dissidentes se apresentem e rechaçar para segundo plano a igual dignidade de todos pelo cerceamento de opiniões ou censuras determina a intolerância de *per se* e marca um comportamento inaceitável em uma Democracia. E a tolerância quanto aos religiosos em nada se identifica como mera proteção de um sistema de dogmas ou ritos litúrgicos, tampouco oferecer uma garantia especial para determinadas religiões ou sistemas de crenças neles mesmos, como se fossem um prolongamento de visões ou valores religiosos no quadro dos direitos humanos.

A especificidade de uma tolerância religiosa teria lugar, hoje, não nas disputas de credos ou de dogmas (como foi no contexto da Modernidade, em linhas gerais). Leva muito mais em conta redimensionar o lugar da Religião no espaço de discussão público-democrático. De igual modo, a “tolerância religiosa” procura proteger, da exclusão e do preconceito, muitos agentes e ideais públicos que dialogam com convicções religiosas, sem que isso desconfigure a laicidade do Estado e a apresentação de outros pontos de vista essencialmente seculares. Um novo capítulo para a tolerância e uma redimensão de seus termos clássicos tem, tanto como causa quanto como efeito, reconhecer a importância dos termos exclusivamente religiosos (não

but the capacity to treat them as free and equal members of a community of deliberation and judgement. As a regulative ideal, toleration maintains such a community; it deems intolerant those who deny that conflicts can be solved in such a way as to maintain the equal membership of all”.

⁸⁶ Conforme Lanzillo, a tolerância foi um conceito-chave para interpretar devidamente todo projeto da Modernidade filosófica, uma vez que o conceito tolerância mostra tanto a origem da crise com a perda dos símbolos de segurança quanto as tentativas de ocultar a “ausência de substância que está na base da teoria política moderna e suas instituições históricas” (Lanzillo, 2002, p. 13). Provavelmente, Lanzillo não crê que a modernidade se desenvolveu em torno de um projeto previamente estabelecido, ao que parece. Como ela, pensa MacIntyre quando denuncia, em *After Virtue*, que o projeto da Modernidade fracassou uma vez que pretendia estabelecer uma noção de racionalidade independentemente do contexto conceitual, histórico e social.

apenas mediante uma formal noção histórico-teórica) na Razão Pública, reconhecer o espaço devido às questões específicas da liberdade de consciência, seus limites e implicação na efetivação da democracia e no espaço público de discussão e deliberação.

Um novo capítulo para a tolerância pode se iniciar na admissão mais criteriosa e pertinente de argumentos religiosos na Razão Pública. Nesse caso, a tolerância ajudaria a perceber a riqueza dos termos religiosos, suas acepções específicas e determinadas, sem nenhuma exigência de tradução ou substituição por termos seculares. O que determina a tolerância nesse contexto é, primeiramente, apresentar-se como um meio de reavaliação do espaço que a Religião ocupa nas discussões de caráter público; em seguida, a proteção àqueles que, por pertencerem a um grupo religioso, são vítimas de muitas formas de coerção e discriminação. Por fim, reconhecer que, especialmente para os mais empobrecidos, a Religião pode ser o único mecanismo pelo qual eles se reconhecerão como cidadãos responsáveis pela construção de uma sociedade. Mediante tais considerações, a tolerância, e uma tolerância voltada ao papel da Religião, dos religiosos e de seus argumentos na Razão Pública, poderá garantir não só uma ampla participação de quem tem na Religião um de seus fundamentos para a vida cívica, como para a efetivação dos direitos e garantias fundamentais mais importantes das democracias contemporâneas.

6 CONCLUSÕES

A Religião ainda possui um papel peculiar e proeminente, ao lado de outras instâncias da vida humana em sociedade, como a economia, o mercado de trabalho e a determinação do legal e do ilegal. Especialmente em relação aos processos de significação e interpretação dos fatos, a Religião oferece uma série de meios que vem em auxílio dessa expectativa do ou pelo “transcendente” que, aparentemente, ocorre em cada pessoa nas circunstâncias-limite de sua existência. De igual modo, a Religião tem grande preponderância na gênese de motivações éticas e da vontade político-social, dando o devido fundamento para as decisões e inserção nos debates públicos dos Estados.

Por essa razão, as considerações jurídicas e políticas dos últimos anos recuperaram a Religião como objeto de análise e discussão. Liberais, comunitaristas e perfeccionistas, sobretudo, intensificaram suas reflexões a fim de determinar o papel da Religião na configuração atual da democracia: especificamente no mundo jurídico, a discussão levou em conta tanto os fundamentos pré-jurídicos da sociedade contemporânea, como também uma nova perspectiva em torno de uma Teoria do Direito que, não prescindindo da segurança jurídica e da estabilidade das instituições democráticas, abriu-se a uma nova dimensão do que outrora se poderia denominar “direito natural”.

Ademais, os ideais modernos de privatização do religioso, embora exitosos quanto à separação jurídica entre Estado e Igreja, não foram suficientes para conter a força que a Religião recuperou na agenda pública contemporânea. Embora as democracias contemporâneas sejam herdeiras de todo um movimento moderno que não só distinguiu, mas alijou a temática religiosa da questão estatal, não se pode afirmar, pacificamente, que a Religião não tenha influência no domínio público. Reafirma-se, então, que a Religião está eminentemente presente na agenda pública: a Religião e os argumentos religiosos fazem parte constitutiva de muitas sociedades ocidentais.

Ao longo dos capítulos deste trabalho, procurou-se entender a multifacetada relação entre Religião e Razão Pública, especificamente qual seria (admitindo, portanto, que ele existe) o papel mais adequado para a Religião na Razão Pública das sociedades democráticas atuais. As primeiras considerações se debruçaram na relação Religião-Direito e na tentativa de oferecer não uma definição, mas pistas que orientassem um *minimum* conceptual para compreender – e aplicar na vida social e jurídica – o conceito “Religião”.

E o que constituiria esse mínimo? Primeiro, é preciso recordar que sua proposição se dá na expectativa de oferecer ao Direito, especificamente aos juristas e aos julgadores nas mais

diversas instâncias, uma conceituação que oriente a prática jurisdicional, sobretudo quando esta precisa solucionar conflitos que envolvem o aspecto religioso. Diminuiria, assim, o amplo subjetivismo ou a aplicação de conceitos vagos e imprecisos que pouco dizem efetivamente e que, embora tenham a intenção de dirimir conflitos, acabam, em verdade, trazendo outras dúvidas e confusões. A precisão terminológica é uma característica da ciência jurídica, sobretudo quando é para destacar um conceito dentro das esferas do Direito. Não deveria ser diferente com o conceito “Religião”, não obstante o grande esforço e o trabalho interdisciplinar que o Direito terá de envidar para isso.

O direito norte-americano já investiu nessa perspectiva de determinar melhor o que se entende por Religião no contexto da jurisdição, e ele pode ser um modelo para outras experiências jurídicas. Com efeito, seria muito interessante propor, nos limites e contextos precisos a cada sociedade, balizas para identificar Religião como uma expressão que leva em conta a crença em um Ser Supremo (ou em algo a ele análogo), dotada de certa literatura (talvez, um conjunto de dogmas e ritos) e que vincula em torno de certos compromissos de fé e alguns meios de identidade coletiva a vida diária de algumas gerações. O *minimum* também evidencia que, em uma Religião, deveria sempre existir uma dimensão transversal para abrigar experiências-limites de uma pessoa ou de um grupo e que se atêm, como condição de possibilidade, pela atenção à dignidade fundamental da pessoa humana e que expressa tal atenção por ritos e atividades próprias.

Em verdade, não era escopo do primeiro passo desse trabalho apresentar uma definição jurídica de Religião completamente acabada. O que se quis, em verdade, foi propor que é cabível ao Direito – como uma esfera que concretiza valores e ideais, formalmente, em práticas e instituições – e que tem o dever de oferecer soluções mais bem trabalhadas para os conflitos, empreender uma investigação sobre a essência da Religião, sobre o que ela tem de especial e que faz dela o que é, caso se queira identificar corretamente o que deve ser incluído e o que está fora do âmbito jurídico. Não é de balde criar, especificamente no âmbito jurídico, um envolvimento com aquilo que geralmente se define como Religião, identificando o que há de importante nessas experiências que mereçam o abrigo jurídico-constitucional. Um envolvimento que venha, ao menos impedir que a garantia de proteção constitucional dada ao religioso se aplique a práticas desvinculadas da cultura e da identidade social e que apenas reverberam o que há de mais intolerante e moralista para a vida de pessoas e de grupos.

Por isso, na primeira parte a Seção 2, foram também colocadas algumas reflexões sobre Democracia, Modernidade e Pluralismo. É justamente no âmbito das sociedades plurais, democráticas, que desenvolvem os valores do mundo moderno que a Religião voltou a dizer

algo substantivo, ou, ao menos, funcional para grande parte de pessoas e instituições. A universalidade e o sucesso histórico da Religião têm muito provavelmente a ver com a criação de ordens significativas e com a contribuição para a integração social e democrática, expressão de um pluralismo dinâmico e aberto ao reconhecimento de práticas divergentes (senão, rivais). Nenhum estudo sobre a constituição dos Estados Democráticos deveria prescindir sobre a presença e o legado da Religião, embora nem sempre seja possível um consenso científico sobre os porquês e como exatamente a Religião mantém um papel vital e constante mesmo com os corolários da Modernidade.

Por fim, o esclarecimento conceptual de Religião só tem a colaborar nos processos da multifacetada relação entre Religião e Razão Pública, especificamente qual seria o papel mais adequado para a Religião na Razão Pública das sociedades democráticas atuais. E os desdobramentos desse trabalho conceptual alcançariam o mundo do Direito e exigiriam desse contexto uma resposta mais substantiva sobre a Religião, para além da conceituação de tipo funcional com a que vem sendo adotada mais amiúde.

Como já expressei, um conceito mais preciso de Religião, especificamente no âmbito jurídico, equilibraria a influência negativa de grupos declarados “religiosos” na vida social, como o dominionismo ou radicalismos religiosos. Estes são, em verdade, posturas patológicas e não podem ter espaço na Razão Pública, por não reconhecerem o pluralismo como algo extremamente positivo; por negarem a igual dignidade a todos os cidadãos no exercício de suas liberdades em nome de interpretações de algum texto sagrado ou de tradições alheias a qualquer estudo sério; por fim, por não se abrirem minimamente ao maior valor que qualquer Razão Pública deve exercer: a tolerância política.

O mínimo conceitual possibilita compreender, sem afetações, a Religião como elemento basilar para os processos de socialização e formação de identidade, bem como para a compreensão mais primitiva de valores e ideais essenciais a qualquer sociedade democrática. Como visto, mormente entre as pessoas mais empobrecidas e que têm com a Religião uma forte vinculação pessoal e comunitária, valores e princípios como justiça, liberdade, igualdade, fraternidade e respeito são referenciados primeira e fortemente pela sua pertença a alguma prática religiosa. O primeiro e permanente sentido para esses valores são reféns de uma óptica da fé, com desdobramentos na vida social e nos processos de deliberação da vida pública. Portanto, a reflexão contemporânea sobre o Direito e a Política não pode renunciar às experiências religiosas sob pena de grandes perdas para a compreensão e fomento da democracia e das básicas moções em prol da cidadania.

Com efeito, a vinculação religiosa, todo processo de eleição pessoal de crenças e a influência que a Religião tem na vida dos indivíduos são noções imprescindíveis para que muitos, sobretudo em um contexto fortemente religioso como o brasileiro, empreendam-se à procura de sua autonomia pessoal e se reconheçam como cidadãos coparticipantes dos processos da Razão Pública. Nem o Direito, nem o Estado, poderiam ignorar essa constituição religiosa sem critérios objetivos que possam evidenciar o devido papel da Religião e de seus pressupostos dentro dos princípios de uma democracia constitucional. Ou seja, não é de balde, tampouco equivocado, estabelecer um raciocínio que, em vista da contemporaneidade e ressurgimento da Religião, repense seriamente a conjugação desta com práticas político-democráticas.

Como principal fundamentação teórica, estão as considerações de Razão Pública elaboradas por John Rawls, especificamente em seu *O Liberalismo Político*. Este autor não só construiu um argumento sólido e complexo, como reconheceu um espaço à Religião na Razão Pública. E, em duas principais oportunidades, entendeu que há um papel da Religião – uma das doutrinas abrangentes razoáveis – nos processos de consolidação da Razão Pública, de uma concepção política de justiça e no reconhecimento do pluralismo razoável que marca a democracia. Mas, como visto, especialmente na segunda elaboração de Rawls sobre tal papel da Religião na Razão Pública, uma condição ou uma cláusula (*provisio*) deveria ser admitida: que qualquer doutrina abrangente traduza ou substitua, em tempo, seus termos específicos (admissíveis, sim, à Razão Pública) por razões políticas objetivas e aceitáveis por todos.

Esta visão “inclusiva moderada” passou a ser o cânone teórico e a base de pesquisa em trabalhos que versam sobre a relação Religião e Razão Pública. Muitos autores posteriores a chancelaram, sobretudo apontando a centralidade do processo de tradução ou redução em termos objetivos das razões religiosas (que Rawls denomina “dever de civilidade”) apresentadas por participantes da Razão Pública nos processos a ela relativos, especialmente o reconhecimento do consenso sobreposto e a consolidação de uma concepção política de justiça. A argumentação religiosa – provavelmente a mais forte dentre todas as demais doutrinas abrangentes razoáveis – mesmo que admitida na justificação de práticas ou processos da Razão Pública de sociedades constitucionais, precisaria submeter-se a certo processo de tradução para uma linguagem universalmente estável e admissível, sob pena de perder seus efeitos ao não corresponder a um dos grandes pressupostos da Razão Pública, a saber, a igual dignidade de todos os participantes no exercício de seus direitos e liberdades.

Rawls reafirmou suas convicções, entendendo que o exercício político somente é adequado quando se acredita sinceramente que as razões oferecidas pelos integrantes de uma

sociedade são suficientes para que outras pessoas também as aceitassem ou ao menos as admitissem como possíveis. Para Rawls, as razões extraídas de doutrinas abrangentes devem cumprir as exigências do dever de civilidade e os limites da Razão Pública para apresentarem seus argumentos na mesma Razão Pública. Ademais, como já visto, precisam submeter-se a um processo de “tradução” de seus termos. Entretanto, como procurou-se mostrar especialmente ao longo da Seção 4, nem sempre esse processo de tradução é possível, nem sempre ele é necessário e não feriria nem o “dever de civilidade” tampouco os limites e objetivos da Razão Pública de sociedades democráticas.

É que muitos termos, essencialmente religiosos, participam da vida pública pelo fato de poderem oferecer uma motivação razoável e racional (como Rawls entende), de modo exclusivo, sem possibilidade de serem expressos por outros meios senão a Religião. Termos religiosos, como a ideia de “*Imago Dei*” (que está na acepção primitiva e razão lógica dos direitos fundamentais), aplicam-se, sem prejuízo, na Razão Pública democrática, mas seus pressupostos são exclusivamente religiosos: precisam ser entendidos e aplicados na Razão Pública nessa exclusividade religiosa, uma vez que, retirados desse contexto, perdem o apelo e seu significado verdadeiro. É na pressuposição religiosa, indisponível de ser traduzida em termos morais ou em termos secularizados, que estes conceitos se tornam motivacional e epistemologicamente importantes para quem deles faz a fundamentação de decisões e condutas de vida, tanto pessoal, em âmbito privado, quanto político, na Razão Pública.

Com efeito, procurou-se demonstrar que muitas das categorias (essencialmente) religiosas usadas não poderão submeter-se à *provisio* rawlsiana por apresentar algo exclusivamente religioso, cujo processo de tradução, minimamente, retiraria seu sentido primeiro e essencial. Tal exclusividade, que impediria a tradução dos termos religiosos, como o já citado “*Imago Dei*”, de Aliança ou Justiça, não atentaria *a priori* aos fins de uma democracia ou de um estado constitucional. Ainda que na moldura religiosa, podem corresponder à efetivação de valores e princípios democráticos por parte daqueles grupos que se fundamentam em perspectivas religiosas, de modo que são também aptos a admitir uma concepção política de justiça e um amplo espaço para o pluralismo e visões divergentes.

Tomar a Religião como um espaço no qual uma sabedoria transcultural e universalmente acessível se coloca como um dos critérios e argumentos da ação humana favoráveis ao fomento da razão pública e seus fins, mediante conceitos religiosos a serem expressos dentro de seus pressupostos é uma forma plausível para responder positivamente à questão-base de Rawls, ou seja, que é possível para os religiosos conseguirem defender e praticar uma concepção política razoável que apoia um regime democrático justo, não obstante o fundamento e a expressão

exclusivamente religiosa de muitas das razões que apresentam como justificativas de suas escolhas e atitudes. A Religião é mais que uma “cultura de fundo” das sociedades democráticas; seus apelos em uma sociedade, para religiosos e até mesmo para os não-religiosos não se revela, sem exceção, como um “encargo de julgamento”. Talvez seja ela um primeiro e mais acessível instrumental que torna plausível a efetivação de um “consenso sobreposto”.

Absolutamente, não se defende uma reconstituição completa e um protagonismo da Religião da Razão Pública. Os valores alcançados pela separação entre Religião e Estado, somados a um ideal de neutralidade estatal no tocante às doutrinas abrangentes e concepções de vida são indiscutivelmente patrimônio importantíssimo da democracia. Ademais, atualmente, nenhuma configuração estatal deveria abordar argumentos puramente religiosos para sustentar suas decisões no âmbito político sob pena de invalidar todos os pressupostos do pluralismo e da tolerância.

Todavia, como o próprio Rawls admitiu, algumas temáticas que diretamente determinariam decisões políticas fundamentais, como questões bioéticas ou que levem em conta liberdades e dignidade humana, dificilmente seriam resolvidas ou pensadas a contento se dispensassem os argumentos e pontos de vista religiosos em seu debate e execução. Em vista de um “consenso sobreposto”, os valores e ideais de uma doutrina abrangente razoável, notadamente a Religião, em muito contribuiriam para a formulação da “concepção de justiça” e não deixam de almejar (a princípio) à própria Razão Pública.

Como se realizaria a ideia de sabedoria transcultural e universal, subsídio da razão humana e que poderia justificar um papel mais amplo da Religião na Razão Pública? Por ressaltar que o homem é um ser em e de relação, nas relações que ocorrem em família, em sociedade, nos grupos e partidos que determinam o processo de socialização e nos quais a personalidade vai tomando suas primeiras formas. De igual modo, a Religião valoriza muito essa perspectiva quando estabelece entre humanos e deuses, entre humanos e natureza, sempre uma ideia de relacionamento, de pacto ou de promessa. Desde a ressignificação de escolhas e do pensamento proposta pelo budismo, o “conhece-te a ti mesmo” da Religião grega e a aliança de uma divindade com um povo escolhido, citando alguns exemplos, parece ser a formação de relacionamento uma constante no âmbito das religiões, cujos pressupostos subsidiam as relações sociais mediadas pelas ordens e poderes, como o Direito, a Moral e a Política.

Enfim, nem todos os conceitos religiosos serão admissíveis na Razão Pública: alguns, por uma questão doutrinária, pertencerão ao âmbito particular de uma crença e sua aplicação na Razão Pública é, evidentemente, impossível (uma vez que também o é dentro da perspectiva teológico-dogmática, como o dogma da infalibilidade do Papa professado pelo Catolicismo

Romano). Isso não significa endossar, *incontinenti*, a completa exclusão da Religião da Razão Pública, nem dizer que a privatização/secularização é o único caminho de relacionar Religião e Razão Pública sobretudo atualmente (cf. Taylor, 2012, p. 164; Taylor, 2015), marcado pela eclosão de vários movimentos ligados à Religião em distintas partes do mundo e de tantos atores vinculados a razões religiosas entrando na esfera pública. Em outros termos, a Religião sempre esteve na Razão Pública, mas nem sempre de modo salutar. O que se quer aqui é justamente entender uma via que interpreta do melhor modo possível para interseção do religioso na Razão Pública, e a influência adequada daquele na execução de políticas públicas e no âmbito discursivo.

O avanço para relação Religião-Razão Pública introduzido pela visão inclusiva de Rawls sobre as doutrinas abrangentes, é uma postura insuficiente e custosa pela permanente exigência de um processo de tradução e adaptação dos conceitos e fins religiosos para fins da Razão Pública. Ora, nem todos os termos religiosos serão passíveis de tal tradução e isso não os torna insuficientes para a Razão Pública. Com efeito, a filiação divina, a imitação/seguimento de ideais transcendentais, ou, ao menos, o temor relativo a uma vida futura figura essencialmente no agir e no pensar de muitos indivíduos e se tornam justificações para suas deliberações éticas e políticas. Essa “convicção religiosa” a sustenta todas as demais resoluções pessoais e sociais de um indivíduo religioso, com inevitáveis consequências nas atividades públicas;

E tal “convicção” tem seus pressupostos exclusivos, que levam a pensar a totalização do humano e os fundamentos do Direito, da Política, da Sociedade. Não entender o contexto vital de tais pressupostos e tentar substituí-los por outro elemento moral ou político, por mais eminentes que sejam, é correr o perigo de esvaziar a significação e importância da Religião. É preciso estabelecer, portanto, um exame interno da respectiva cosmovisão religiosa e de seus pressupostos, sem os quais será impossível compreender sua capacidade de contribuir para a Razão Pública e promoção dos direitos de fundamental importância para a vida democrática. Ou seja, o papel complexo da Religião na vida política de qualquer sociedade deve ser entendido nos seus próprios termos epistemológicos, políticos e culturais e, assim, construir um ideal da Razão Pública e suas exigências na concepção política de justiça que dialogue com as fontes religiosas que formam profundamente grande parte das pessoas.

A Religião possui certa “prerrogativa democrática” ao fazer parte do sistema político como qualquer outra ideologia, sobretudo ao se apresentar como uma articulação confiável para relações em um universo moral-transcendente. E o próprio Rawls recorda que, a luta empregada por Martin Luther King Jr. pelos direitos civis nos Estados Unidos ao longo dos anos 60 talvez

não teria o mesmo alcance se não tivesse como sustentação elementos retirados exclusiva e propriamente de textos bíblicos, com forte apelo religioso, portanto.

Provavelmente, muitos não entendem como essa temática se amoldaria em uma teoria jurídica. O papel da Religião na sociedade parece mais próprio da antropologia ou da sociologia. Contudo, é preciso ressaltar que somente pelo Direito que se concretiza, no âmbito da Razão Pública, a intermediação entre as (novas) demandas sociais em relação à Religião e os princípios fundantes de um Estado, sobretudo um Estado Democrático. Especificamente pela teoria jurídica, estabelecer-se-iam referenciais e metodologias pertinentes para entender e aplicar (caso seja possível), pelas vias jurisdicionais e democráticas, a Religião na Razão Pública. Somente a consolidação de normas e princípios com os caracteres que o Direito lhes dá poderia conciliar, efetiva e ordenadamente, os fundamentos e escopos de uma sociedade democrática, estável e justa de cidadãos livres e iguais, mas plural e marcada por uma grande diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais concorrentes.

Devidamente orientada, a Religião pode oferecer uma relevante contribuição para o debate público, para a formalização e execução de políticas públicas em torno aos mesmos valores democráticos, com destaque à igualdade e à promoção daqueles que são colocados à margem da sociedade. Caso se concretize toda essa dinâmica, muitas vezes implícita, no interior das relações sociais, não há dúvidas para que o papel da Religião na Razão Pública coopere para a consolidação da ordem jurídica e seja meio apto para legitimação de princípios normativos de uma sociedade democrática: isso com a aplicação de elementos razoáveis, ainda que expressos religiosamente, como a “regra de ouro”, o respeito à natureza e à dignidade pessoal, a fraternidade solidária e a submissão às leis, bases da ordem jurídica de qualquer sociedade democrática.

A Religião pode concorrer com outras perspectivas seculares e jurídicas no enfrentamento de problemas existenciais como o desejo da paz, a realização da justiça para além das questões econômicas, para uma atenta releitura ao que se coloca como cerne de toda sociedade democrática, a saber, o respeito à dignidade de cada pessoa e a garantia de direitos e deveres que realizem, concretamente, essa dignidade no campo da autonomia pessoal, da política e da participação nas deliberações públicas. A linguagem religiosa, com efeito, não raro, traz consigo “conteúdos semânticos inspiradores” que não deveriam ser prescindidos na vida pública pelas ciências políticas e sociais.

Argumentos e cosmovisões religiosas nem sempre correspondem a uma atitude de rivalidade hostil com os pressupostos mais importantes de uma democracia. Reiterando o que já se refletiu, a realidade política nunca esteve resguardada de modo definitivo de investidas

religiosas e estas, por sua vez, puderam oferecer um meio autêntico e relativamente exitoso para que ideias como justiça, liberdade e igualdade, defesa de minorias e promoção social, e todo movimento posterior que tornarão tais termos em direitos e garantias fundamentais, pudessem se realizar, independentemente do muito que ainda resta a fazer.

Neste aspecto, uma argumentação religiosa ou fundamentada no largo espectro de sabedoria e tradição que quase todas as religiões carregam consigo, não ofereceria um perigo ou um obstáculo para a realização dos elementos mais fundamentais da Razão Pública nos estados democráticos. Pelo contrário, favoreceria, sobretudo para os mais empobrecidos e para os que ainda veem a Religião como um dos institutos sociais mais confiáveis e acessíveis, independente de suas condições pessoais. A Religião poderia oferecer, mesmo que de modo incipiente ou propedêutico, muitos pressupostos da Política e do Direito, sem contar da moralidade e dos elementos fundantes da vida em sociedade. Sobretudo quando há a preocupação acerca das mais conflituosas – e, ao mesmo tempo, mais importantes – concepções para a realização dos projetos político-sociais, pode a Religião, nos moldes estabelecidos acima, ser um dos mais importantes meios para estabelecer fundamento da justiça, da ordem social e da promoção dos valores essenciais de um estado democrático.

O papel das religiões nas decisões políticas dos cidadãos de uma sociedade democrática tem a ver com o compromisso de tal sociedade com princípios e valores jurídico-morais, como a liberdade, a igualdade e a tolerância religiosa. Uma das ocasiões mais factíveis para a Religião na Razão Pública está, justamente, no reconhecimento de seus pressupostos irredutíveis à moral ou outra instância secular. Se o que cabe à Religião pode ser traduzido em outros termos, não há por que insistir na sua importância na Razão Pública, nem entender toda relevância dada pelo Direito a questões que relacionam a Religião, como a liberdade de crença, a proteção aos lugares de culto etc. Todavia, não havendo nenhuma importância para o universo da Religião e de muitos de seus termos, restaria um hiato na compreensão e no reconhecimento de tantos que alcançam e praticam os valores mais estruturais das sociedades democráticas a partir da Religião.

Fica, assim, o desafio/convite de repensar e redimensionar a Razão Pública não mais aos moldes de Grotius, que inaugurou o modo de pensar como se Deus não existisse (“*etsi Deus non daretur*”). O desafio é promover, mediante uma nova ideia de tolerância e dentro dos limites e escopos apropriados para uma sociedade democrática, uma Razão Pública “*veluti si Deus daretur*”, na qual há um papel importante e exclusivo da Religião em seus pressupostos.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA FIDES. **As estatísticas da Igreja Católica em 2023**. Disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-10/estatisticas-da-igreja-catolica-em-2023.html>. Acesso em 25 out.2023.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “Os Deuses no Parlamento”. **Novos Estudos CEBRAP**, Vol. Especial, p. 71-79, jun. 2017.
- ALPER, Becka A.; ROTOLO, Michael, TEVINGTON, Patricia, NORTEY, Justin; KALLO, Asta. **Spirituality Among Americans**. Disponível em <https://www.pewresearch.org/religion/2023/12/07/measuring-spirituality/>. Acesso em 12 fev. 2024.
- ANGLIM, Christopher Thomas. **Encyclopaedia of Religion and the Law in America**. 2.ed. Nova York: Grey House Publishing, 2009.
- AN-NA‘IM, Abdullahi Ahmed. **Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a**. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2008.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da Razão Pública. **Dissertatio**, 34, p. 91-105, verão de 2011.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva; **Esfera pública e Secularismo**. Ensaios de Filosofia Política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (ed.). **Rawls and Religion**. New York: Columbia University Press, 2015. (E-book).
- BALLOUSIER, Anna Virginia. **O Púlpito: fé, poder e o Brasil dos evangélicos**. São Paulo: Todavia, 2024.
- BAYLE, Pierre. **A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, “Compel Them to Come In, That My House May Be Full”**. Edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. (Natural law and enlightenment classics).
- BELLI, Fabio Paulo. **Abordagem desagregativa e a não especialidade da Religião: uma análise crítica do papel da Religião na democracia liberal / Tese (doutorado)**, Universidade Federal de Santa Catarina, 2023.
- BERCUSON, Jeffrey. Democracy. *in*: MANDLE, Jon; REIDY David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 190-194
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da Religião**. Organização Luiz Roberto Benedetti; tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter Ludwig. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da Religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017. (Obra original publicada em 2014).

BERGER, **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Tradução de Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2018. (Obra original publicada em 1969).

BIELEFELDT, Heiner; PETERSEN, Marie J.; PINTO; T. Alves; THANE K. Close to Our Hearts: Freedom of Religion or Belief as a Human Right. **Open Letter**, December, 2020. Disponível em <https://forms.gle/wcMQzPQyt2dxRMgT7>. Acesso em 18 jan. 2024.

BIELEFELDT, Heiner; PINTO, Thiago Alves; PETERSEN, Marie Juul. Introduction: Freedom of Religion or Belief as a Human Right, **The Review of Faith & International Affairs**, 20;2, p.1-12, 2022.

BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar/PRONEX, 2003.

BLANCO, Miguel Rodríguez. La prohibición de la difamación de las religiones en el derecho internacional ¿una noción inoperante?. In: **Derecho y religión**, Logroño, n. 12, p. 11-26, 2017.

BOBBIO, Norberto *et. al.* **Dicionário de Política**. Coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BOFF, Leonardo. **A teologia do domínio**: refutação de uma falácia. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/637315-a-teologia-do-dominio-refutacao-de-uma-falacia-artigo-de-leonardo-boff>. Acesso em 17 ago. 2024.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

BORGER, Julian. **A tsunami of outrage**: Salman Rushdie and The Satanic Verses. The Guardian, Fri 12 Aug 2022. Disponível em <https://www.theguardian.com/books/2022/aug/12/tsunami-outrage-salman-rushdie-satanic-verses>. Acesso em 17 jul, 2024.

BRASIL. **Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm. Acesso em 17 jul. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Ordinário em Habeas Corpus 134.682, BA**. Relator Min. Edson Fachin. Brasília, 6 mar. 2018. Disponível em <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4988091>. Acesso em 2 maio 2023.

BRUGGER, Winfried; KARAYANNI, Michael (Eds.). **Religion in the public sphere**: a comparative analysis of German, Israeli, American and International Law. Heidelberg: Springer, 2007.

BUNIM, Irving M. **A Ética do Sinai**: ensinamentos dos sábios do Talmude. São Paulo: Sêfer, 1998.

BURITY, Joanildo A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, n.4, p.27-45, 2001. Disponível em www.pucsp.br/rever.rv4_2001/p_burity.pdf. Acesso em 30 out. 2023.

BURITY, Joanildo A. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. **Cadernos de Estudos Sociais**, 21 (2), p. 23-41, jul.-dez. 2005. Disponível em <https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1346>. Acesso em 15 ago, 2022.

BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.

BURITY, Joanildo A. Trajetórias da Religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção. **Estudos de Sociologia**, 13 (12), p. 19-48, 2007. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235378/0>. Acesso em 15 ago. 2022.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Considerações sobre a Igreja Católica Romana e a evolução de sua compreensão sobre os direitos humanos. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 770-796, jul./set. 2017. Disponível em <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n47p770>. Acesso em 22 jun. 2023.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências sociais e ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CANE, Peter; EVANS, Carolyn; ROBINSON, Zoë. **Law and Religion in theoretical and historical context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CARMO, Francisco. Religião é cultura. **Arquipélago**. Ciências Sociais, n. 7-8, p. 31-54, 1993. Disponível em <https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/5682/1/CS%20N7-8%20pp31-54.pdf>. Acesso em 28 out. 2023.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.

CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (org). **A Sociedade em Rede: Do Conhecimento à Acção Política**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

CHEHOUD, Heloísa Sanches Querino. **A Liberdade Religiosa nos Estados Modernos**. São Paulo: Almedina, 2017.

CIPRIANI, Roberto. Religion as Diffusion of Values. “Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case. *In*: FENN, Richard K. (ed.). **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**. Malden: Blackwell Publishing, 2003, p. 292-305.

CLARKSON, Frederick. **Dominionism Rising: A Theocratic Movement Hiding in Plain Sight**. Political Research Associates, 18 August 2016. Disponível

em:<https://www.politicalresearch.org/2016/08/18/dominionism-rising-a-theocratic-movement-hiding-in-plain-sight>. Disponível em 15 ago. 2024.

COHEN, Andrew Jason. What Toleration Is? **Ethics**, Vol. 115, n. 1, pp. 68-95, out. 2004. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/10.1086/421982>. Acesso em 14 dez. 2020.

COHEN, Joshua. For a Democratic Society. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 86-138.

COHEN, Joshua; NAGEL, Thomas. Introduction. In: RAWLS, John. **A brief inquiry into the meaning of Sin and Faith with “On my religion”**. Edited by Thomas Nagel. With commentaries by Joshua Cohen and Thomas Nagel, and by Robert Merrihew Adams. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2009, p. 1-23.

COITINHO, Denis. **Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls**. São Paulo: Loyola, 2014 (Leituras Filosóficas).

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH) (Relatoria Especial para a Liberdade de Expressão Comissão Interamericana de Direitos Humanos). **Uma agenda continental para a defesa da liberdade de expressão**. Versão em português, abril de 2014. Disponível em <https://www.oas.org/pt/cidh/expressao/docs/publicaciones/20140407%20-%20PORT%20OEA%20Unesco%20-%20Uma%20Agenda%20Continental%20para%20a%20Defesa%20da%20Liberdade%20de%20Expressao%20adjus.pdf>.

COSTA, Joaquim. **Sociologia da Religião: uma breve introdução**. Aparecida: Santuário, 2009.

COWEN, Shimon Dovid. **La teoría y la práctica de la ética universal: las leyes de Noaj**. Trad. de Carlos José Sanchez Corrales e Maria Jose Sanchez Veran. Quito: Publicaciones Noah, 2020. Disponível em https://es.chabad.org/library/article_cdo/aid/4412348/jewish/La-teora-y-la-prctica-de-la-tica-universal-las-leyes-de-Noaj.htm. Acesso em 17 jul. 2023.

DAHL, Robert A. **A democracia e seus críticos**. Tradução de Patrícia de Freitas Ribeiro; revisão de Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DARNTON, Robert; DUHAMEL, Olivier. **Democracia**. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

DAVIE, Grace, **Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging**, Oxford: Blackwell, 1994.

DAVIE, Grace. **Sociología de la Religión**. Barcelona: Akal, 2011.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3.ed. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

DOMBROWSKI, Daniel A. **Rawls and religion: the case for political liberalism**. Albany: State University of New York Press, 2001.

DOMBROWSKI, Daniel A. Religion. *In*: MANDLE, Jon; REIDY David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 717-722.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996

DWORKIN, Ronald. **Religião sem Deus**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

EBERLE, Chris; CUNEO; Terence, Religion and Political Theory. *in*: Zalta, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2023 Edition, Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/religion-politics/> . Acesso em 12 dez. 2023.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tópicos).

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECTHR). **Case of Otto-Preminger-Institut v. Austria**. (Application no. 13470/87). Judgement. Strasbourg: 20 September 1994. Disponível em <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22%3A%22001-57897%22%7D>, Acesso em 15 ago, 2024.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECTHR). **Case of Wingrove v. The United Kingdom**. (Application no. 17419/90). Judgement. Strasbourg: 20 November 1996. Disponível em <https://globalfreedomofexpression.columbia.edu/cases/wingrove-v-united-kingdom/>. Acesso em 15 ago, 2024.

EVANS, Carolyn. Introduction. *In*: CANE, Peter; EVANS, Carolyn; ROBINSON, Zoë (ed.). **Law and Religion in Theoretical and Historical Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FERRARI, Silvio (ed.). **Routledge Handbook of Law and Religion**. Oxon: Routledge, 2015.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

FINNIS, John. **Religion and Public Reasons**: Collected Essays Volume V. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2011.

FISS, Owen. **A ironia da liberdade de expressão**: estado, regulação e diversidade na esfera pública. Tradução de Gustavo Binenbojm e Caio Mário da Silva Pereira. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

FORST, Rainer. **Toleration in Conflict**: Past and Present. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge University Press, 2013.

FRAME, John M. **História da filosofia e teologia ocidental**. Tradução de Pedro H. R. de O. Issa. São Paulo: Vida Nova, 2023.

FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FREEMAN, Samuel Richard. **Rawls**. Oxon/New York: Routledge, 2007. (Routledge philosophers).

GALUPPO, Marcelo Campos. Apresentação. *In*: KIRSTE, Stephan. **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução de Paula Maria Nasser Cury. Apresentação de Marcelo Campos Galuppo. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Da ideia à Defesa**: monografia e teses jurídicas. 2.ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

GALUPPO, Marcelo Campos. Da reforma à revolução: a contribuição da reforma protestante à teoria da soberania popular. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 119, pp. 291-326, jul./dez. 2019.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Democracia e Tolerância**. Disponível em <https://docero.com.br/doc/n850evs>. Acesso em 17 dez. 2021.

GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça depois de Rawls**: Um breve manual de filosofia política. Tradução de Alonso Reis Freire. Revisão de Elza Gasparotto e Eduardo Appio. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2016.

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: modalidade no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28 (2), p. 80-101, 2008. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rs/a/Qsh6vSD3yFVTK9dZBfHfLyF/abstract/?lang=pt>. Acesso em 5 mar. 2024.

GREENAWALT, Kent. **Religion and the Constitution**. Volume 1: Fairness and Free Exercise. Princeton: Princeton University Press, 2006.

GREENAWALT, Kent. **Religious Convictions and Political Choice**. New York; Oxford. Oxford University Press, 1988.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da Religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUSTIN, Miracy B. S.; DIAS, Maria Tereza Fonseca. **Repensando a pesquisa jurídica**: teoria e prática. 2. ed. Revista e ampliada pela NBR14724, da ABNT. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

HABERMAS, Jürgen. Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. *In*: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Ed. e Introd.). **El poder de la religión en la esfera pública**: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West. Tradução de José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 2011.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**: sobre razão e Religião. Organização de Florian Schuller. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Ragione e fede in dialogo**. A cura di Giancarlo Bosetti. Venezia: Marsilio Editori, 2005.

HATZIS, Nicholas. **Offensive Speech, Religion, and the Limits of the Law**. Oxford: Oxford University Press, TJ Books Limited, 2021. E-book.

HELD, David. **Modelos de Democracia**. Tradução de Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte, Paideia, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. In: FENN, Richard K. (ed.). **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**. Malden: Blackwell Publishing, 2003, p. 161-175.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: A Religião em movimento. 2.ed. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obra original publicada em 1999).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Sociologia e Religião**: abordagens clássicas. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). Religião e Voto: uma fotografia das candidaturas com identidade religiosa nas Eleições 2020. Disponível em <https://religioepoder.org.br/artigo/iser-divulga-resultados-da-pesquisa-sobre-candidaturas-com-identidade-religiosa-nas-eleicoes-municipais-de-2020/>. Acesso em 17 maio 2023,

JIMÉNEZ-LOBEIRA, Pablo Cristóbal. Veils, Crucifixes, and the Public Sphere: What Kind of Secularism? Rethinking Neutrality in a Post-Secular Europe. **Journal of Intercultural Studies**, 35 (4), p. 385-402, 2014. Disponível em <https://philarchive.org/rec/JIMVCA>. Acesso em 25 ago. 2023.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis**: pelo vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum Progressio*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Disponível em https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

JONKERS, Peter. A reasonable faith? Pope Benedict responses John Rawls. In: BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (ed.). **Rawls and Religion**. New York: Columbia University Press, 2015, p. 221-238. (E-book).

JÜNKER-KENNY, Maureen. **Religion and Public Reason**: Practical Theology in the Discourse of the Humanities. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.

KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried. (Org). **Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito Contemporâneas**. Tradução de Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Revisão científica e coordenação de António Manuel Hespanha. Lisboa: Fundação Çalouste Gulbenkian, 2002.

KENNY, Anthony. **História Concisa da Filosofia Ocidental**. Tradução de Desidério Murcho, Fernando Martinho, Maria José Figueiredo, Pedro Santos e Rui Cabral. Lisboa: Temas e Debates Actividades Editorial, 1999.

KIRSTE, Stephan. **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução de Paula Maria Nasser Cury. Apresentação de Marcelo Campos Galuppo. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019.

KOENIG, Matthias. Religion and Public Order in Modern Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations. *In*: BRUGGER, Winfried; KARAYANNI, Michael (eds.). **Religion in the Public Sphere: a comparative analysis of German, Israeli, American and International Law**. Nova York: Springer, 2007.

KOLAKOWSKI, Leszek. A revanche do sagrado na cultura profana. **Religião e sociedade**, São Paulo, n.1, p.153-162, 1977.

KÜNG, Hans. Introdução: o debate sobre o conceito de Religião. **Concilium**, n. 203. pp.5-10, 1986.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea: uma introdução**. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LABORDE, Cécile; BARDON, Aurélia (ed.). **Religion in Liberal Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

LACERDA, Fabio. Como o crescimento evangélico se transforma em representação política? **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v.41, n.2. p.295-313, maio-ago. 2022.

LARMORE, Charles. Public Reason. *In*: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 368-393.

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

LEITE, Fábio Carvalho. Liberdade de expressão religiosa e discurso de ódio contrarreligioso: a decisão do STF no RHC 134.682. **Redes: Revista Eletrônica Direito e Sociedade**, Canoas, v. 7, n. 3, p. –, out. 2019.

LETSAS, George. The irrelevance of Religion to Law. *In*: LABORDE, Cécile; BARDON, Aurélia (ed.). **Religion in Liberal Political Philosophy**. Oxford: Oxford Press, 2017, p. 44-54.

LIBANIO, João Batista. **A Religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, Elnora Maria Gondim Machado. John Rawls: a questão da Religião e da razão prática. Griot : **Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.20, n.1, p. 39-50, fevereiro, 2020.

LOCKE, John; VOLTAIRE. **Sobre a tolerância**. Tradução de Juliana F. Martone, Márcio Suzuki; textos introdutórios de Mark Goldie; Desmond M. Clarke. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

LOSANO, Mario G. **Os grandes sistemas jurídicos**. Introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus. Tradução de Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**: el problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme, 1973.

LUHMANN, Niklas. **La religión de la sociedad**. Edición de André Kieserling. Traducción de Luciano Elizaincín. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

MAC DOWELL, João A. Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico. **Interações** - cultura e comunidade, Uberlândia, v. 6 n. 10, p. 17-49, jul./dez. 2011. Disponível em <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/issue/view/366>. Acesso em 17 jul. 2023.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. **Estado constitucional e neutralidade religiosa**: entre o teísmo e o (neo) ateísmo. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. **Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva**. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: um estudo sobre teoria moral. Tradução Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas: Vide Editorial, 2021.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina,. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAFFETTONE, Sebastiano. Foreword *in*: BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (ed.). **Rawls and Religion**. New York: Columbia University Press, 2015. (E-book).

MANDLE, Jon; REIDY, David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MARIANO, Ricardo. “Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. **Civitas**, Revista de Ciências Sociais, vol. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARTELLI, Stefano. **A Religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTIN, Rex. Overlapping Consensus. *In*: MANDLE, Jon; REIDY, David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 588-596.

MARTINS, Franklin; TAHAN, Ana Maria. Constituinte acata o que CNBB propôs. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 24 de abril de 1988. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/107620>. Acesso em 22 jun. 2023.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Editora Boitempo, 2005.

MCHANGAMA, Jacob. **Free Speech: a history from Socrates to Social Media**. New York: Basic Books, 2022 (*E-book*).

MENDES, Claudinei Magno Magre; OLIVEIRA, Terezinha; PERIN, Conceição Solange Bution. Do Antissocialismo ao Anticapitalismo: um estudo sobre a Rerum Novarum, **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IX, n. 25, p. 271-304, Maio-Ago. 2016.

MENDUS, Susan. **Toleration and the limits of liberalism**. Humanities Press, Atlantic Highlands, 1989.

MOÏSI, Dominique. **A Geopolítica das Emoções: Como as culturas do Ocidente, do Oriente e da Ásia estão remodelando o mundo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. Campinas: Edunicamp, 2015.

NAGEL, Thomas. Rawls and Liberalism. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 62-85.

NASSER, Reginaldo. A imigração e o paradoxo europeu. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/educacao/o-paradoxo-europeu/>. Acesso em 5 ago. 2023.

NEUFELD, Blain. Public Reason. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 666-672.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NOVAIS, Tiago de Melo; CAMPOS, Breno Martins. Teologias do Domínio: revisitando fontes e autorias. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 47, n. 02, p. 29-40, jul./dez. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. **Libertad de conciencia: contra los fanatismos**. Tradução de Alberto E. Álvarez; Araceli Maira Benitez. Barcelona: Tusquets, 2009.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2007.

PALOMINO, Rafael. Libertad Religiosa y Libertad de Expresión. In. **Ius Canonicum**, XLIX, n. 98, 2009.

PATRICK, Jeremy, The Curious Persistence of Blasphemy. **Florida Journal of International Law**, n. 187, v. 2, p. 187-220, 2011. Disponível em

<https://scholarship.law.ufl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1542&context=fjil>. Acesso em 15 maio de 2023.

PEW RESEARCH CENTER. **Religious ‘Nones’ in America: Who They Are and What They Believe**. Disponível em <https://www.pewresearch.org/religion/2024/01/24/religious-nones-in-america-who-they-are-and-what-they-believe/>. Acesso em 11 fev. 2023.

PFEFFER, Renato Somberg. Aproximações entre a perspectiva religiosa de Viktor Frankl e as sete leis de Noé. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 11, nº 1, p. 33-47, 2020. Disponível em <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1689>. Acesso em 2 ago. 2024.

PIMENTEL, Elaine; BORDALLO, Isabelle de Souza. DWORKIN, Ronald. Religião sem Deus. **Direitos Fundamentais & Justiça**, Belo Horizonte, ano 16, n. 46, p. 449-457, jan./jun. 2022. Resenha.

PLANTINGA, Alvin. **Conhecimento e crença cristã**. Tradução de Sérgio Ricardo Neves de Miranda. Brasília: Academia Monergista, 2016. (E-book).

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em <https://www.vatican.va>. Acesso em 2 ago. 2022.

PONZILACQUA, Márcio Henrique P. **Direito e Religião: perspectiva sociojurídica**, 2017 (E-book).

QUONG, Jonathan. On idea of Reason Public. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (ed.). **A Companion to Rawls**. Wiley Online Library, 2013, p.265-280. Disponível em <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9781118328460>. Acesso em 17 jul.2023.

RADAN, Peter, MEYERSON, Denise and CROUCHER, Rosalind F. **Law and Religion: God, the State and the Common Law**. Londres: Routledge, 2005.

RATZINGER, Joseph. **Deus no espaço público: escritos sobre Europa, política, economia e cultura**. Organizado por Rudy Albino de Assunção. São Paulo: Paulus, 2022. (E-book).

RATZINGER, Joseph. **Fé, Verdade, Tolerância: o Cristianismo e as grandes religiões do mundo**. Tradução de Sivar Hoepfner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2013.

RAWLS, John. **A brief inquiry into the meaning of Sin and Faith with “On my religion”**. Edited by Thomas Nagel. With commentaries by Joshua Cohen and Thomas Nagel, and by Robert Merrihew Adams. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2009.

RAWLS, John. **Collected Papers**. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, London: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Edição ampliada. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Obra original publicada em 2005).

RAWLS, John. **Uma Teoria de Justiça**. Edição Revista. Tradução de Jussara Simões; Revisão técnica da tradução por Álvaro de Vita. 4.ed rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Obra original publicada em 1971).

REICH, Evânia Elizete. Os limites da Religião na política segundo o liberalismo de John Rawls. **PERI**, v. 10, n. 1, p.180-199, 2018.

REIDY, David A. Basic Structure. *In*: MANDLE, Jon; REIDY, David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 55-58.

REIDY, David A. From Philosophical Theology to Democratic Theory: Early Postcards from an Intellectual Journey. *In*: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (ed.). **A Companion to Rawls**. Wiley Online Library, 2014, p. 9-30.

RIBEIRO, Arthur Rizzi; CARVALHO, Ricardo da Silva; OREIRO, José Luís. A Doutrina Social da Igreja Católica, o novo desenvolvimentismo e a economia social de mercado: diálogos possíveis? **Revista de Economia Política**, São Paulo, vol. 39, nº 4 (157), pp. 710-735, out.-dez. 2019.

RICŒUR, Paul. **Leituras 1**: em torno ao político. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

RIESEBRODT, Martin. Concepts of Religion and Their Political Implications. *In*: Küpper, Joachim; Hempfer, Klaus W; Fischer-Lichte, Erika (ed.). **Religion and Society in the 21st Century**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, p. 159-178.

ROANI, Alcione Roberto; FABIAN, Eloi Pedro; CAMATI, Odair (org.). **Estado e justiça**: considerações filosóficas. [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

ROBBINS, Jeffrey W. Introduction. *In*: CAPUTO, John D.; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. Edited by Jeffrey W. Robbins with an Afterword by Gabriel Vahanian. New York: Columbia University Press, 2007.

ROSA, Hartmut. **Aceleração**: a transformação das estruturas temporais na modernidade. Tradução de Rafael H. Silveira. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ROSA, Hartmut. **Alienação e aceleração**: por uma teoria crítica de temporalidade tardo-moderna. Tradução: Fábio Roberto Lucas. Petrópolis: Vozes, 2022.

ROSA, Hartmut. **Democracy needs Religion**. Translate by Valentine A. Pakis. With a Preface by Charles Taylor. Polity Press, 2024. (E-book).

ROSA, Hartmut. **Resonance**. A Sociology of Our Relationship to the World. Translated by James C. Wagner. Cambridge, Polity Press, 2019b (E-book).

ROSSI, Enzo. Understanding Religion, Governing religion: a realist perspective. *In*: LABORDE, Cécile; BARDON, Aurélia (ed.). **Religion in Liberal Political Philosophy**. Oxford: Oxford Press, 2017, p. 55-68.

ROWE, Willian L. **Introdução à Filosofia da Religião**. Tradução de Vítor Guerreiro. Revisão Científica de Desidério Murcho. Verbo. Lisboa. 2011.

SANTOS, Giltônio Maurílio P. Teoria do Direito. *In*: TRAVESSONI, Alexandre (coord.). **Dicionário de Teoria e Filosofia do Direito**. São Paulo: LTr, 2011.

SANTOS, Patrícia da Silva; BARBOSA, Adson Patrik Nogueira. A modernidade como aceleração. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, Vol. 57, n. 1, p. 147-150, jan/abr 2021.

SARDOČ, Mitja (ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.

SILVA NETO, Manoel Jorge. **Proteção constitucional à liberdade religiosa**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SOMMERVILLE, C. John. Defining Religion and the Present Supreme Court. **Journal of Law & Public Policy**, University of Florida, Vol. 6: Iss. 2, p.167-180, 1994.

SOUZA MARTINS, Leandro José de. Sobre a relação “Direito-Política-Religião” e suas implicações para o debate jurídico contemporâneo. *In*: TANURE, Augusto Lacerda; CAMARGO, Margarida Maria Lacombe; MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander (org.). **Direito, Ciência e Política: perspectivas da Filosofia do Direito**. São Paulo: Dialética, 2024. p. 171-195.

TAVARES, André Ramos. O direito fundamental ao discurso religioso: divulgação da fé, proselitismo e evangelização. **Revista Brasileira de Estudos Constitucionais**, Belo Horizonte, v. 3, n. 10, p.17-47, abr. 2009. Disponível em: <
<http://bdjur.stj.jus.br/xmlui/handle/2011/29005>>. Acesso em: 30 out, 2023.

TAYLOR, Charles. “How to define secularism?”. *In*: TAYLOR, Charles; STEPAN, Alfred C. (ed.). **Boundaries of Toleration**. New York: Columbia University Press, 2014.

TAYLOR, Charles. **La Era Secular**. Tomo II. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015. (E-book).

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? *In*: ARAÚJO, Luiz B. L.; MARTINEZ, Marcela B.; PEREIRA, Taís S. (org.). **Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 157-195.

TENÓRIO, Ricardo Jorge Medeiros. **Liberdade Religiosa e Discurso de Ódio**. São Paulo: Almedina, 2023.

TOPIDI, Kyriaki. **Law and Religious Diversity in Education: The Right to Difference**. New York: Routledge, 2021.

TOZZI, Valerio. Religiosità umana, fenomeno religioso collettivo e Costituzione italiana. **Stato, Chiese e pluralismo confessionale**, Milano, p. 1-23, mar. 2008. Disponível em <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/1015>. Acesso em 2 fev. 2024.

TSIKHANOUSKAYA, Sviatlana. **Tsikhanouskaya's keynote address at the CEC General Assembly Tallinn, June 15, 2023**. Disponível em [Key-speech-CEC-Assembly-2023-Sviatlana-Tsikhanouskaya-en.pdf](#). Acesso em 17 out. 2024.

UNGUREANU, Camil; MONTI, Paolo. **Contemporary Political Philosophy and Religion: Between Public Reason and Pluralism**. London: Routledge, 2018.

VALLIER, Kevin, Public Justification. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2022 Edition. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/justification-public/>>. Acesso em 13 maio 2024.

VAN OOIJEN, Hana M. A. E Curbs and turbans: Challenging (tur)bans. In: FERRARI, Silvio (ed.). **Routledge Handbook of Law and Religion**. Oxon: Routledge, 2015, p. 351-367..

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. (Coleção CES).

VERÍSSIMO, Vitor Maia; GALUPPO, Marcelo Campos. Liberdade de expressão e o discurso profano: reflexões sobre a um caso concreto no Brasil. **Cuestiones Constitucionales**, n. 48, p. 251-278, Enero-Junio 2023. Disponível em https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1405-91932023000100251&lng=es&nrm=iso&tlng=en. Acesso em 19 mar. 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. Para que servem as religiões (entrevista). **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Abla Gráfica e Editora, pp. 65-70, 1980.

VIEIRA, Anderson Nunes de Carvalho; GUIMARÃES, Jozy Mary Nogueira Souza. Os sem Religião no Brasil: Um estudo sobre o crescimento dos irreligiosos no país de 1940 a 2010 e possível cenário para 2050. **Reveleto**, São Paulo, v 17, n. 32, p. 71 - 93, jul/dez 2023. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/57781>. Acesso em 11 mar. 2024.

VILLA, Virgínia. Four-in-ten countries and territories worldwide had blasphemy laws in 2019. **Pew Research Center**. Disponível em <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/01/25/four-in-ten-countries-and-territories-worldwide-had-blasphemy-laws-in-2019-2/>. Acesso em 23 maio 2023.

VINES, Prue; CROUCHER, Rosalind F. Law and religion: religion and death in the common law. In: RADAN, Peter, MEYERSON, Denise; CROUCHER, Rosalind F. **Law and Religion: God, the State and the Common Law**. Londres: Routledge, 2005.

VOICE, Paul. Comprehensive doctrine. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 126-129.

WALDRON, Jeremy, **The Image of God: Rights, Reason, and Order**. NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 10-85, 2010. Disponível em <https://ssrn.com/abstract=1718054>. Acesso em 15 ago 2023.

WALDRON, Jeremy. **Law and Disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WALDRON, Jeremy. Religious Contributions in Public Deliberation, **San Diego Law Rev.** 817, p. 817-848, 1993. Disponível em <https://digital.sandiego.edu/sdlr/vol30/iss4/9/>. Acesso em 15 ago. 2023.

WALZER, Michael. **Da Tolerância**. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Obra original publicada em 1997).

WARBURTON, Nigel. **Liberdade de expressão: uma breve introdução**. Tradução de Bárbara Batalha. Belo Horizonte: Dialética, 2020.

WARREN, Mark E. Democracy and the State. *In*: DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie; PHILLIPS, Anne. **The Oxford Handbook of Political Theory**. Oxford: Oxford Press, 2006, p. 382-399.

WEINGARTNER NETO, Jayme. Arena do sagrado e o proselitismo religioso na palavra do STF. **Redes: Revista Eletrônica Direito e Sociedade**. Canoas, v. 7, n. 1, p. 247-267, abr. 2019.

WEINGARTNER NETO, Jayme. **Liberdade religiosa na Constituição: Fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

WEINSTOCK, Daniel. Toleration. MANDLE, Jon; REIDY, David A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 838-841.

WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WEITHMAN, Paul. Does justice as fairness have a religious aspect? *In*: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (ed.). **A Companion to Rawls**. Wiley Online Library, 2014, p. 31-55.

WOHNRATH, Vinícius P. (2018). Duas dinâmicas, dois resultados: a Igreja Católica na Assembleia Nacional Constituinte 1987-1988. **Pro-Posições**, Campinas, SP, v. 28, n. 3, p. 242–270, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8651675>. Acesso em: 16 maio 2022.

WOHNRATH, Vinícius. Católicos e evangélicos na suprema corte brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 43(1): 209-234, 2023.

WOLTERSTORFF, Nicholas. The Role of Religion in decision and discussion of Political Issues. *In*: AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas. **Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate**. New York/London: Rowman & Littlefield Publishers, 1997, p. 67-121.

ZAMORA, Francisco J. Campos. ¿Existe un derecho a blasfemar? Sobre libertad de expresión y discurso del odio. **Doxa**, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, n. 41, p. 281-295, 2018. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/327625847_Existencia_un_derecho_a_blasfemar_Sobre_libertad_de_expresion_y_discurso_del_odio. Acesso em 20 maio 2023.