



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fabio Paulo Belli

**Abordagem desagregativa e a não especialidade da religião:  
uma análise crítica do papel da religião na democracia liberal**

Florianópolis  
2023

Fabio Paulo Belli

**Abordagem desagregativa e a não especialidade da religião:  
uma análise crítica do papel da religião na democracia liberal**

Dissertação/Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutor em filosofia

Orientadora: Profa. Milene Consenso Tonetto, Dra.

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Belli, Fabio Paulo

Abordagem desagregativa e a não especialidade da  
religião : uma análise crítica do papel da religião na  
democracia liberal / Fabio Paulo Belli ; orientador,  
Milene Consenso Tonetto, 2023.

191 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. religião. 3. liberdade. 4. liberalismo  
igualitário. 5. abordagem desagregativa. I. Tonetto,  
Milene Consenso. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Fabio Paulo Belli

**Abordagem desagregativa e a não especialidade da religião:  
uma análise crítica do papel da religião na democracia liberal**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Sebastián Rudas Neyra, Dr.  
Fundação Getúlio Vargas (FGV/SP)

Prof. Marciano Adilio Spica, Dr.  
Universidade Estadual do Centro-Oeste - Paraná

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Profa. Milene Consenso Tonetto, Dra.  
Orientadora

Florianópolis, 2023.

A André Juliano (*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Com gratidão, desejo dedicar estas palavras a todos aqueles e aquelas que iluminaram meu caminho com a luz da sua presença e de seu apoio sincero.

A Deus, amor *absconditus et revelatus*.

A minha família, âncora da minha existência, especialmente meus pais, Edson e Filomena, cujo amor incondicional é o vento sob as asas dos meus sonhos. Cada riso compartilhado, cada conselho sábio, ecoa constantemente em meu ser.

Aos amigos e às amigas, verdadeiros tesouros da vida, agradeço por serem as estrelas cintilantes nas noites escuras, sempre prontos a iluminar os recantos sombrios do percurso.

Aos companheiros e às companheiras de jornada acadêmica. Nossas partilhas enriqueceram o trajeto que percorri. Com vocês descortinei a riqueza da diversidade e da tolerância. O amor floresce de todos os cantos, muitas vezes além do nosso reconhecimento.

A minha orientadora, profa. Milene Consenso Tonetto. Ao final deste caminho (de mestrado e doutorado), renovo a convicção de que não poderia ter escolhido melhor guia para conduzir-me, com sua humildade e seriedade, até aqui.

Aos colegas com os quais compus as Representações Discentes. Com vocês ampliei o entendimento sobre a beleza que existe na solidariedade e no cuidado mútuo, mesmo com aqueles e aquelas que pouco conhecemos.

À equipe editorial da Revista PERI, agradeço por me receberem de braços abertos e por compartilharem este espaço de descobertas intelectuais.

A Jacinta e Irma, as secretárias do PPGFIL, pela eficiência e paciência demonstradas ao lidar com os trâmites acadêmicos. Suas contribuições foram fundamentais para que eu pudesse focar nas nuances da pesquisa.

Aos coordenadores do PPGFIL, Prof. Roberto, Prof. Ivan, Prof. Vilmar e Prof. Jerzy, por serem em grande parte responsáveis pela excelência de nosso programa de pós-graduação.

Às professoras e professores, mentoras que moldaram meu pensamento. As palavras dessa tese querem ser um tributo à dedicação de cada mestre em transmitir, com dedicação e ternura, a clareza do entendimento. De modo especial, agradeço aos professores Denilson Werle, Delamar Dutra, Sebastián Rudas e Marciano Spica, que estiveram diretamente envolvidos com a avaliação e com o aprimoramento da tese.

A minha companheira Marieli, cujo amor e amparo constante foram um abraço afetuoso nos dias de desafio.

A todos vocês, ofereço estas palavras como uma prece. Que o curso de nossas vidas nos reserve encontros memoráveis.

Daqueles que *buscam o Senhor* e que, na sua opinião inculta, garantem possuir tudo *imediatamente*, ao invés de se impor o trabalho de elevar sua subjetividade ao conhecimento da verdade e ao saber do direito objetivo e da obrigação, apenas pode provir a destruição de todas as relações éticas, a tolice e a abominação. (HEGEL, *Filosofia do Direito*, § 270)

## RESUMO

Uma das características distintivas dos estados liberais reside na salvaguarda da liberdade religiosa, um princípio solidamente estabelecido nas principais declarações de direitos. Uma área de concordância dentro do campo dos filósofos políticos liberais é a importância atribuída à liberdade para abraçar crenças, observar rituais religiosos, trocar de religião ou mesmo recusar a religião por completo. Opiniões divergentes entre os estudiosos liberais emergem, porém, quando se discute se os compromissos e práticas religiosas devem ser objeto de proteção legal específica por causa de sua natureza religiosa, ou se devem ser sujeitos a restrições legais por conta desse mesmo aspecto religioso. A resposta padrão das teorias igualitárias recentes, fortemente influenciadas pelo pensamento de John Rawls, foca na concepção de que, quando se trata de fundamentar decisões políticas e estruturar leis, a religião não é algo especial. O Estado deve proteger igualmente concepções religiosas e concepções não religiosas de bem, isto porque ele precisa ser neutro em relação às diversas concepções abrangentes. Os teóricos igualitários entendem que assim evitam fornecer ponderações sobre a importância da religião, ao mesmo tempo em que escapam da complexa questão de definir o que realmente constitui a religião. Cécile Laborde, em *Liberalism's Religion*, entende que esta abordagem do liberalismo-igualitário possui lacunas importantes e que, por isso, é necessário aprofundar a compreensão sobre o lugar da religião nas democracias liberais. Para tanto, a autora oferece como saída a sua *abordagem desagregativa* da religião: não há, na religião, um valor singular, mas sim uma multiplicidade de valores relevantes, e nenhum destes pode ser exclusivamente atribuído à religião. Esta tese insere-se neste debate. Argumenta-se que essa abordagem transcende as limitações convencionais das teorias de liberdade religiosa, ao examinar a religião em suas múltiplas dimensões pertinentes para a compreensão de suas implicações éticas e políticas na esfera pública. A investigação se inicia explorando a história da liberdade religiosa, sua evolução em tratados internacionais e avança para a crítica à tese tradicional da secularização, em seu caráter teleológico. Esta crítica destacará a persistência da religião e de sua influência na sociedade. Teorias sobre a relação entre Estado e religião são examinadas, incluindo as abordagens igualitárias propostas por Eisgruber & Sager, Charles Taylor e Jocelyn Maclure, Martha Nussbaum e Ronald Dworkin. Laborde entende que nessas teorias já há, implícito, um processo de desagregação da religião. Em seguida, apresentamos a proposta de 'laicidade mínima' de Laborde, evidenciando questionamentos enfrentados pela autora desde as objeções dos teóricos críticos da religião às teses liberais. São elucidadas as quatro dimensões da laicidade mínima (o estado liberal deve ser justificável, inclusivo, limitado e democrático), junto com modelos hipotéticos de Estado autorizáveis do ponto de vista liberal (*Secularia* e *Divinitia*). Prossegue-se nas discussões sobre a compatibilização de isenções religiosas individuais e coletivas com um Estado liberal-igualitário, com destaque para a integridade como valor fundamental na abordagem de exceções legais às demandas religiosas. O capítulo conclusivo realiza uma avaliação crítica do pensamento de Laborde, expondo as principais objeções à sua abordagem de laicidade mínima. São identificadas potencialidades, fragilidades e limitações da teoria, com destaque para a ausência de debates sobre a sobreposição do poder político-econômico com o poder religioso. A abordagem desagregativa de Laborde é apresentada como promissora dentro do espectro das teorias liberais-igualitárias, oferecendo uma resposta aos desafios contemporâneos da coexistência entre visões religiosas e não-religiosas em sociedades pluralistas.

**Palavras-chave:** Abordagem desagregativa. Religião. Liberdade. Liberalismo igualitário.

## ABSTRACT

One of the distinctive features of liberal states lies in safeguarding religious freedom, a principle firmly enshrined in major declarations of rights. An area of consensus within the realm of liberal political philosophers is the significance attached to the freedom to embrace beliefs, observe religious rituals, change religions, or even reject religion altogether. Divergent opinions among liberal scholars, however, emerge when discussing whether religious commitments and practices should receive specific legal protection due to their religious nature, or if they should be subject to legal constraints based on the same religious aspect. The prevailing response from recent egalitarian theories, heavily influenced by the philosophy of John Rawls, focuses on the notion that, when it comes to grounding political decisions and shaping laws, religion is not something special. The state must equally safeguard religious and non-religious conceptions of the good, as it needs to maintain neutrality toward various comprehensive outlooks. Egalitarian theorists believe that this approach avoids offering weight to the importance of religion while sidestepping the complex issue of defining what truly constitutes religion. Cécile Laborde, in *Liberalism's Religion* (2017), contends that this egalitarian-liberal approach has significant gaps and calls for a deeper understanding of the place of religion in liberal democracies. To this end, the author presents her *disaggregative approach* to religion: there is no singular value within religion, but rather a multitude of relevant values, none of which can be exclusively attributed to religion. This thesis engages in this discourse, arguing that this approach transcends the conventional limitations of religious freedom theories by examining religion in its multiple dimensions relevant to understanding its ethical and political implications in the public sphere. The investigation commences by exploring the history of religious freedom, its evolution in international treaties, and proceeds to critique the traditional teleological nature of secularization thesis, highlighting the persistence of religion and its influence in society. The theories concerning the relationship between the state and religion are examined, including the egalitarian approaches proposed by Eisgruber & Sager, Charles Taylor and Jocelyn Maclure, Martha Nussbaum, and Ronald Dworkin. Laborde argues that these theories already imply a process of religious disaggregation. Subsequently, Laborde's proposal of 'minimal secularism' is introduced, elucidating challenges faced by the author, ranging from objections by critics of religion to liberal theses. The four dimensions of minimal secularism are clarified (the liberal state should be justifiable, inclusive, limited, and democratic), along with hypothetical models of liberal-authorized states (*Secularia* and *Divinitia*). The discourse then advances into discussions regarding the reconciliation of individual and collective religious exemptions within a liberal-egalitarian state, emphasizing integrity as a fundamental value in the legal exception approach to religious demands. The concluding chapter undertakes a critical evaluation of Laborde's thought, exposing key objections to her minimal secularism approach. Potentials, vulnerabilities, and limitations of the theory are identified, with special attention to the absence of discussions on the overlap of political-economic power with religious power. Laborde's disaggregative approach is presented as promising within the spectrum of liberal-egalitarian theories, offering a response to contemporary challenges of coexistence between religious and non-religious perspectives in pluralistic societies.

**Keywords:** Disaggregative approach. Religion. Freedom. Egalitarian liberalism.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1 INTRODUÇÃO.....</b>   | <b>15</b> |
| <b>2 A LIBERDADE RELIGIOSA COMO UM DIREITO: ORIGENS E DEBATE .....</b>   | <b>24</b> |
| 2.1 RAÍZES HISTÓRICAS DO DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA .....   | 27        |
| 2.1.1 A internacionalização do direito humano à liberdade religiosa.....   | 30        |
| 2.1.2 O direito à liberdade religiosa nas constituições e nos tratados internacionais de direitos humanos.....   | 30        |
| 2.2 SOBRE A VALIDADE DA TEORIA DA SECULARIZAÇÃO ANTE A SOBREVIVÊNCIA DO RELIGIOSO .....  | 33        |
| 2.2.1.1 <i>Por uma laicidade justificatória.....</i>   | 40        |
| 2.3 QUANDO UM DIREITO É ESPECIAL? ABORDAGEM ANALÍTICA .....  | 43        |
| 2.4 TAXONOMIA DAS TEORIAS DA LIBERDADE RELIGIOSA .....   | 47        |
| 2.5 DEFESAS DA ESPECIALIDADE EXCLUSIVA DA RELIGIÃO.....  | 51        |
| 2.6 TEORIAS IGUALITÁRIAS DA LIBERDADE RELIGIOSA .....  | 53        |
| 2.6.1 A ‘Igual Liberdade’ como fundamento para a proteção da liberdade religiosa: Eisgruber e Sager .....  | 59        |
| 2.6.2 Estratégias substitutivas - liberdade religiosa como liberdade de consciência.....   | 62        |
| 2.6.2.1 <i>Crenças religiosas e convicções seculares de consciência: uma mesma categoria normativa (Charles Taylor e Jocelyn Maclure) .....</i>        | 64        |
| 2.6.2.2 <i>Martha Nussbaum: a busca consciente de um significado final .....</i>   | 69        |
| 2.6.3 ‘Independência ética’ em Dworkin .....   | 72        |
| <b>3 A ABORDAGEM DESAGREGATIVA E A PROPOSTA DE UMA LAICIDADE MÍNIMA .....</b>  | <b>77</b> |
| 3.1 DESAFIOS DOS TEÓRICOS CRÍTICOS DA RELIGIÃO AO LIBERALISMO .....  | 81        |
| 3.1.1 É possível/necessário definir ‘religião’? A crítica semântica .....  | 81        |
| 3.1.1.1 <i>E se quisermos nos ocupar da questão semântica? A proposta de definição da religião por meio do conceito ‘semelhanças de família’ .....</i> | 83        |
| 3.1.2 Religião é sempre uma escolha? A crítica protestante.....  | 88        |
| 3.1.3 É o liberalismo secular verdadeiramente secular ou representa uma ‘metafísica rival’? A crítica realista .....                                   | 89        |
| 3.2 UM QUADRO JUSTO PARA A RELIGIÃO DESDE O LIBERALISMO IGUALITÁRIO: TRÊS PROPOSTAS.....   | 91        |
| 3.2.1 Dworkin: uma proposta de dissolução da religião .....  | 92        |
| 3.2.2 Eisgruber e Sager: integrar a religião – religião em comparação com outras categorias não-religiosas .....                                       | 94        |
| 3.2.3 Taylor e Maclure: “reduzir” a religião – a analogia da religião com um subconjunto de deveres de consciência.....                                | 97        |
| 3.3 A ESTRATÉGIA DE DESAGREGAÇÃO DA RELIGIÃO .....   | 99        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>3.3.1 As quatro dimensões da laicidade mínima .....</b>                                    | <b>102</b> |
| <b>3.3.2 <i>Securaria e Divinitia</i>: dois modelos hipotéticos de estados liberais .....</b> | <b>112</b> |
| <b>3.4 A ABORDAGEM DESAGREGATIVA E A QUESTÃO DAS ISENÇÕES COLETIVAS E INDIVIDUAIS .....</b>   | <b>114</b> |
| <b>3.4.1 É o direito à liberdade religiosa fundamento para isenções de grupo? .....</b>       | <b>114</b> |
| <b>3.4.2 Justiça igualitária e isenções religiosas individuais .....</b>                      | <b>119</b> |
| 3.4.2.1 <i>Carga desproporcional (disproportionate burden)</i> .....                          | 122        |
| 3.4.2.2 <i>Viés da maioria (majority bias)</i> .....  | 123        |
| <br>  |            |
| <b>4 UM BALANÇO CRÍTICO: <i>LIBERALISM’S RELIGION</i> EM DEBATE .....</b>                     | <b>126</b> |
| 4.1 O LIBERALISMO DE LABORDE É MUITO PERMISSIVO COM AS REIVINDICAÇÕES RELIGIOSAS .....        | 126        |
| 4.2 O LIBERALISMO DE LABORDE É MUITO RESTRITIVO EM RELAÇÃO ÀS REIVINDICAÇÕES RELIGIOSAS ..... | 137        |
| 4.3 UM LIBERALISMO DEMASIADAMENTE AMERICANO? CRÍTICAS À ABORDAGEM ANALÍTICA.....              | 140        |
| 4.4 PROBLEMAS RELATIVOS À TEORIA DAS EXCEÇÕES LEGAIS .....                                    | 145        |
| 4.5 CRÍTICAS AO CRITÉRIO ‘ACESSIBILIDADE’: SOBRE O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO PÚBLICA .....     | 151        |
| 4.6 CRÍTICAS À CONCEPÇÃO DE INTEGRIDADE .....   | 161        |
| 4.7 QUANDO O PODER POLÍTICO-ECONÔMICO ENCONTRA O PODER RELIGIOSO: PLUTOCRACIA RELIGIOSA ..... | 166        |
| <br>  |            |
| <b>5 CONCLUSÃO.....</b>   | <b>170</b> |
| <br>  |            |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>  | <b>180</b> |



## 1 INTRODUÇÃO

Nas tramas intrincadas da vida cotidiana, a religião se insinua sutilmente, revelando-se presente em símbolos, discursos e práticas, mesmo para aqueles que não se consideram adeptos de nenhum sistema de crenças. Da fé enraizada em santuários às decisões proferidas em tribunais, a religião espelha seus reflexos no mosaico plural das democracias, imprimindo inspirações e forjando respostas aos dilemas éticos e políticos. Essa presença incessante e multifacetada da religião transcende fronteiras, moldando identidades individuais e coletivas, influenciando decisões políticas, configurando debates morais e desafiando concepções de liberdade e de igualdade.

A inegável presença de símbolos religiosos em nosso cotidiano reflete uma profunda teia de significados, cujas raízes históricas remontam à origem do direito à liberdade religiosa. Desde os primórdios da humanidade, as crenças e práticas religiosas ocuparam um espaço central na construção das sociedades e moldaram a compreensão do papel do indivíduo no coletivo. A secularização, vista por muito tempo como um processo que diminuiria a influência da religião na esfera pública, em uma crescente, não logrou suprimir sua presença; pelo contrário, deu origem a novas formas de manifestação religiosa, mantendo sua relevância cultural e política. Nesse contexto, as constituições modernas buscaram garantir o direito à liberdade religiosa como um pilar essencial da democracia liberal.

Embora a liberdade de religião seja considerada um direito humano típico, sua aplicação tem sido motivo de debate e controvérsia. É, nos termos de Heiner Bielefeldt e Michael Wiener (2020, p.1-12), *um direito simultaneamente clássico e provocativo*. Muitos governos mostram ambivalência ao lidar com as repercussões concretas do reconhecimento formal da liberdade religiosa. Motivados por diferentes concepções de laicidade, alguns restringem significativamente as práticas religiosas, enquanto outros reservam esse direito apenas aos seguidores de religiões tradicionais, deixando à margem tradições minoritárias. Além disso, políticas de identidade marcadas pelo nacionalismo muitas vezes limitam a liberdade religiosa apenas às comunidades de fé que se enquadram na narrativa nacional dominante. Novos movimentos religiosos ou “seitas estrangeiras”, por outro lado, são tratados como ‘não-religião’ e, por isso, dignos de menor ou de nenhuma proteção.

Do ponto de vista teórico, o debate em torno do direito à liberdade religiosa é permeado por uma miríade de posições, cada uma delas carregando consigo implicações filosóficas profundas. Em um extremo, encontramos aqueles que questionam a própria validade desse

direito, sustentando que a religião, dada sua ‘natureza beligerante e irracional’, inevitavelmente causa danos ao padrão humano e, portanto, não merece qualquer forma de proteção pela lei, devendo, inclusive, ser combatida pelos Estados. Esta “patologização” do religioso pode ser identificada, por exemplo, em Christopher Hitchens (*God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, 2007). Em contraste, existem abordagens liberais que dão conta de um extenso leque de perspectivas. Algumas dessas visões liberais reconhecem que as demandas de consciência não-religiosas devem ser consideradas com a mesma relevância que as demandas religiosas, defendendo uma compreensão abrangente da liberdade de consciência. Outras perspectivas liberais enfatizam a singularidade da religião, atribuindo-lhe um status especial que implica um direito exclusivo e autônomo, substancialmente diferente dos demais direitos individuais e não alcançável por proteções de caráter genérico. Nesta direção, algumas vezes argumentaram que a religião deve ser tratada de modo *exclusivamente especial* pela lei, justificando privilégios e isenções para crenças e práticas religiosas, não aplicáveis a convicções e costumes de ordem não-religiosa. Essa perspectiva, conhecida como ‘acomodação exclusiva’, defende uma abordagem que considera a religião como singular em sua capacidade de justificar decisões políticas. Em contraposição, vozes igualitárias rejeitam esse tratamento especial da religião, argumentando que a lei deve assegurar a igualdade entre todas as concepções de vida, sejam elas religiosas ou seculares (aqui nos situamos, em acordo com as teses da autora que, criticamente, acompanharemos). Por outro lado, existem posturas antiliberais que, rejeitando as proposições centrais do liberalismo, tomam-no como uma corrente teórica ultrapassada, de modo que seria necessário superar suas limitações por meio de uma visão alternativa ou do refúgio em comunidades locais (vide o *best-seller Why Liberalism Failed* (2018), de Patrick J. Deneen, e a proposta de um *Common Good Constitutionalism* (2022) pelo professor de direito de Harvard, Adrian Vermeule). Essa profusão de perspectivas, filosóficas e não diretamente filosóficas, reflete a profundidade do debate em torno da liberdade religiosa articulada como um direito e a complexidade das questões éticas, filosóficas e políticas subjacentes.

Focando no campo liberal, a relação entre o Estado e a religião tem sido um tema de debate não apenas entre os teóricos desta vertente e seus críticos, mas também dentro do próprio movimento liberal. Alguns liberais se preocupam que as garantias de liberdade individual possam enfraquecer os laços e lealdades religiosas, enquanto outros temem que a liberdade de religião possa ser um meio de reintroduzir o obscurantismo religioso na esfera política. Além disso, alguns argumentam que a liberdade religiosa trivializa a religião, transformando-a em

uma questão de gosto individual, enquanto outros veem a liberdade religiosa como uma conquista valiosa do iluminismo moderno.

Diante desse cenário complexo e multifacetado, nossa pesquisa se propõe a examinar criticamente o papel da religião nas democracias liberais, focando no arcabouço teórico proposto por Cécile Laborde. Sob uma *abordagem desagregativa*, Laborde transcende as concepções liberais convencionais ao não considerar a religião como um todo homogêneo e indiferenciado, mas compreendendo-a em distintas dimensões, cada qual com implicações peculiares para a organização das instituições em um Estado liberal. Nessa análise desagregada, somos instados a explorar minuciosamente as múltiplas facetas da religião e suas interações com o Estado e a sociedade. A obra de Laborde estimula reflexões profundas sobre a reconciliação da diversidade de valores e crenças religiosas com os princípios fundamentais do liberalismo e da igualdade. Sua perspectiva filosófica nos desafia a repensar o papel da religião na esfera pública, incitando-nos a contemplar abordagens inovadoras que possibilitem a coexistência harmoniosa entre a diversidade religiosa (em última instância, entre a diversidade de concepções de mundo) e os princípios democráticos, num processo de autocrítica do liberalismo.

Nossa hipótese reside na proposição de que a abordagem desagregativa proposta por Laborde e suas implicações para as teorias da secularização e da laicidade constituem uma contribuição relevante para a superação das tensões intrínsecas à relação entre religião e esfera pública. Através dessa abordagem, a qual reconhece a complexidade das manifestações religiosas e sua multiplicidade de dimensões, abre-se um caminho para a reconciliação entre secularismo e laicidade, bem como para a busca de um equilíbrio entre argumentos religiosos e justificação pública, se ressaltada a dimensão epistêmica. Ao valorizar a igualdade cívica, a abordagem desagregativa de Laborde também fornece ferramentas para lidar com a questão das demandas religiosas, permitindo uma análise mais refinada das exceções legais e da acomodação da religião na lei, sem menosprezar as convicções próprias do liberalismo igualitário. Por fim, a proposta teórica da autora coloca em xeque as teses do pluralismo jurisdicional, ao defender a soberania das decisões tomadas democraticamente.

A tese geral que se pretende defender nesta pesquisa é que a abordagem desagregativa da religião proposta por Cécile Laborde, sobretudo em *Liberalism's Religion* (2017a), oferece uma perspectiva enriquecedora e inovadora para compreender o papel da religião na democracia liberal, perspectiva esta até então ausente nos debates do liberalismo. Essa abordagem não apenas evita que a compreensão da religião seja reduzida a uma entidade monolítica e uniforme,

permitindo uma análise mais precisa das diferentes formas de religiosidade e sua influência na esfera política, mas também apresenta o potencial de contribuir para a reconciliação entre cidadãos religiosos e não-religiosos ou, para evitar a dicotomia religiosos vs. não-religiosos (talvez dispensável e infrutífera), para a promoção da harmonia entre cidadãos plurais em um mundo cada vez mais diverso.

Esta tese tem como objetivo principal realizar uma análise crítica do papel da religião na democracia liberal, por meio da discussão da abordagem desagregativa proposta por Cécile Laborde, de modo extenso, em *Liberalism's Religion*. Isto implicará a investigação de suas raízes no liberalismo igualitário e sua conexão com autores proeminentes como Ronald Dworkin, Christopher Eisgruber, Lawrence Sager, Charles Taylor e Jocelyn Maclure. Ao mesmo tempo, pretende-se identificar as lacunas teóricas e argumentativas existentes na proposta de Laborde, com o objetivo de fortalecer e aprimorar suas contribuições para o debate sobre a relação entre religião e democracia liberal. Ao destacar os pontos cegos e desafios em seu pensamento, buscamos aprimorar a abordagem desagregativa, fortalecendo sua fundamentação teórica e visando contribuir para a construção de um discurso mais sólido em relação à presença da religião na democracia liberal.

O capítulo inicial desta tese abre com uma exposição reflexiva sobre as raízes históricas do direito à liberdade religiosa, desde a antiguidade até seu processo de internacionalização por meio das declarações de direitos humanos. O objetivo central é demonstrar a consolidação deste direito nos principais tratados e pactos internacionais, ressaltando a importância histórica do processo que levou ao estabelecimento da liberdade religiosa como direito no âmbito do direito internacional contemporâneo. Evitando a sobreposição entre os planos histórico e teórico, sem, no entanto, menosprezar a relevância da digressão histórico-genealógica, prosseguimos com uma breve análise do debate sobre as teses da secularização e seus equívocos. A secularização, frequentemente interpretada, em sua versão padrão, como um processo teleológico que pressupõe o declínio inevitável da religião, é objeto de crítica nesta seção. Argumentaremos que considerar a religião como desprovida de razão ou valor ético representa uma visão limitada e inadequada. Nesse sentido, já introduziremos a perspectiva de laicidade defendida por Cécile Laborde, que enxerga a laicidade no plural, reconhecendo múltiplas possibilidades autorizáveis de manifestações da religião no contexto das democracias liberais.

A abordagem analítica sobre ‘o que é um direito’, apresentada em seguida, constituirá uma etapa importante (não obstante sua aparente extemporaneidade), na qual desmistificaremos

a ideia de uma ‘natureza *exclusivamente* especial’ da religião que justificaria tratamento desigual do ponto de vista da lei. Argumentaremos que o direito à liberdade religiosa não deve ser encarado como um privilégio exclusivo concedido a indivíduos e entidades religiosas específicas, mas sim como um direito fundamental inerente a todas as pessoas, independentemente de suas convicções religiosas ou de suas crenças.

Com o intuito de evidenciar as diferentes possibilidades de articulação entre religião e Estado – das religiosas fundamentalistas às secularistas militantes -, apresentaremos uma taxonomia das teorias da liberdade religiosa. Esse levantamento permitirá compreender como a relação entre essas duas esferas pode variar desde o estabelecimento completo da religião até a separação completa, abrangendo um vasto espectro de configurações intermediárias autorizáveis do ponto de vista liberal. Abordaremos, em seguida, as teorias que defendem que a religião é *exclusivamente* especial e, portanto, digna de proteção especial e *exclusiva* pela lei. Demonstrar a fragilidade dessas posições será fundamental para abrir espaço para uma discussão mais aprofundada acerca da relação entre religião e Estado dentro do contexto liberal igualitário. Para isso, nos voltaremos à discussão interna ao liberalismo igualitário, explorando as teorias igualitárias da liberdade religiosa. Apresentaremos o pensamento de Eisgruber & Sager, fundamentado no conceito de ‘igual liberdade’, que busca garantir tratamento igualitário às diferentes concepções de vida, incluindo as religiosas. Além disso, destacaremos as estratégias substitutivas, como aquelas propostas por Charles Taylor, Jocelyn Maclure e Martha Nussbaum, que buscam estender a proteção da liberdade religiosa para outras esferas da vida, como a liberdade de consciência. Encerraremos o capítulo com a abordagem de Ronald Dworkin, que enfatiza a ‘independência ética’ como característica central na compreensão das liberdades humanas, inclusa a liberdade religiosa.

Apresentar criticamente a abordagem desagregativa proposta por Cécile Laborde para a questão da liberdade religiosa, com base principalmente em sua obra *Liberalism’s Religion*, é o objetivo do capítulo seguinte. Neste momento da tese, enfrentaremos três desafios iniciais, abordados por Laborde em sua teoria, buscando compreender como a autora lida com cada um deles.

O primeiro desafio é levantado pela *crítica semântica*, relacionada à impossibilidade de uma definição plausível e universalmente aceita do que é considerado como religião. A autora argumenta que a definição precisa de religião é dispensável para fins de proteção da liberdade religiosa, ainda que possível. Aqui realizamos um adensamento em um ponto de reflexão aludido por Laborde, qual seja, discutir sobre a possibilidade de definição de ‘religião’

a partir da estratégia wittgensteiniana de definição via ‘semelhanças de família’. Este artifício consiste basicamente em identificar características compartilhadas por diferentes práticas religiosas sem a necessidade de uma definição essencialista. A esta proposta nominamos ‘reagregação’ da religião com fins semânticos. Destacaremos a importância da ‘reagregação’ para a consolidação da abordagem desagregativa.

O segundo desafio diz respeito à *crítica protestante* à abordagem liberal da religião, que aponta para a dimensão não escolhida, herdada e comunitária da religião. Os teóricos implicados nesta crítica destacam como o liberalismo muitas vezes individualiza excessivamente a pertença e a prática religiosas, focando nas crenças individuais. Para responder a essa crítica, Laborde enfatiza que o que merece proteção são as concepções de bem das pessoas, que podem incluir práticas religiosas não necessariamente escolhidas de forma consciente, mas que são parte essencial de suas identidades e comunidades. Importa aqui também a garantia da autonomia para, em qualquer momento, escolher não professar uma crença herdada e a possibilidade de desfiliar-se voluntariamente de uma igreja ou grupo religioso (liberdade *em relação à* religião).

O terceiro desafio refere-se à crítica de que o liberalismo representaria uma *metafísica rival* e não seria tão ‘laico’ quanto se defende. A acusação é a de que o liberalismo estabeleceria uma ‘religião alternativa’ ao afirmar seus próprios princípios éticos e políticos. A resposta de Laborde é na direção de que o liberalismo não constitui uma metafísica ou uma cosmovisão abrangente, mas está fundamentado em uma concepção política e ética distinta, comprometida com a proteção da igualdade e da liberdade para todos os cidadãos.

Após apresentar a resposta a esses três desafios, evidenciaremos o modo como Laborde enfrenta o *ethical salience challenge* (desafio de relevância ética), um desafio central que questiona por que, enfim, a religião merece destaque e proteção especial, ainda que não exclusiva. Para isso, a autora examina e critica soluções propostas por filósofos como Dworkin, Eisgruber & Sager, Maclure & Taylor, que buscam ampliar, subsumir ou elidir a noção de religião em outras categorias. Em vez disso, Laborde propõe a estratégia de desagregação, que envolve a adoção do que ela chama de ‘laicidade mínima’ (*minimal secularism; laïcité minimale*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Traduzimos ‘*minimal secularism*’ (cf. LABORDE, 2017) como ‘laicidade mínima’. Não veríamos problema, porém, em propor a tradução ‘secularismo mínimo’, visto que a própria autora, quando escreve em francês, sua língua materna, usa tanto ‘*laïcité minimale*’ (2019) quanto ‘*sécularisme minimal*’ para referir-se a ‘*minimal secularism*’ (LABORDE, 2016 [nota 39]; 2019). Podemos afirmar que a tese desenvolvida por Laborde é, mais propriamente, uma tese da laicidade, uma vez que está preocupada com a legitimidade da separação entre o poder político e o poder religioso. Quanto à discussão mais abrangente, sobre a distinção entre ‘laicidade’ e ‘secularismo’,

Apresentaremos, então, as quatro dimensões da laicidade mínima proposta por Laborde. Primeiro, a *dimensão epistêmica* da religião, que trata da inacessibilidade de razões religiosas e suas implicações para a justificação pública. Segundo, a *dimensão exclusiva* da religião, que reconhece que identidades religiosas podem operar como marcadores de divisão social. Terceiro, a *dimensão de abrangência* da religião, a qual ressalta que a religião constitui um sistema abrangente de ética. E quarto, a *dimensão de soberania potencialmente rival ou teocrática* da religião, que aborda como as concepções religiosas, articuladas institucionalmente, podem competir com a soberania do Estado. É importante destacar, desde este momento introdutório, que essas dimensões não são exclusivas da religião, visto que visões de mundo não-religiosas também podem ter essas mesmas características. É essa constatação que levará Laborde a concluir que a assunção dos princípios da laicidade mínima permite uma variedade de arranjos possíveis na relação entre religião e Estado. Nesse sentido, serão apresentados dois modelos, hipotéticos, de Estado: *Secularia*, um estado *liberal* de caráter mais progressista, e *Divinitia*, um estado *liberal* de caráter mais tradicional ou conservador, ambos embasados nos princípios da laicidade mínima. Por fim, o capítulo aborda o problema das isenções coletivas e individuais, enfatizando a importância de se proteger a *integridade* – valor central na teoria de Laborde - dos indivíduos e dos grupos (enquanto constituídos por indivíduos associados).

O último capítulo desta tese consiste em um balanço crítico do pensamento de Cécile Laborde. Nessa seção, serão abordadas as principais objeções levantadas até o presente em relação à teoria desenvolvida pela autora - levando em conta as respostas de Laborde a estas mesmas objeções -, oferecendo uma análise das possíveis fragilidades e limitações de sua abordagem sobre a liberdade religiosa.

Uma das objeções apontadas ao liberalismo de Laborde é sua suposta permissividade em relação à religião, o que poderia permitir brechas para o avanço de posturas antiliberais e não-igualitárias. Críticos argumentam que a adoção da laicidade mínima, sem limites claros

---

acompanhamos Ricardo Mariano no que segue: “A questão de distinguir ou não ambos os conceitos de laicidade e secularização é matéria de disputa teórica legítima e que faz escola, sobretudo, entre pesquisadores franceses, espanhóis, portugueses e latino-americanos. Não é o caso, aqui, de optar exclusivamente por um ou outro lado dessa refrega. De todo modo, cabe reconhecer, de um lado, a delimitação conceitual mais precisa ou restrita do termo laicidade. De outro, cabe observar que o conceito de secularização, quando referido especificamente ao processo de secularização do Estado, do ensino, da política, da esfera jurídica, por exemplo, nada perde em precisão em relação ao de laicidade.” (MARIANO, 2011, p.245-246). Em nossa tese, ‘secularização’ tem o sentido mais preciso de um processo de declínio da religião na sociedade moderna e a consequente perda de sua influência e de seu papel de integração social. ‘Laicidade’, por sua vez, será usada para afirmar a neutralidade (restrita, conforme apontaremos) do Estado frente a grupos religiosos. Para discussões sobre a definição dos conceitos, ver TAYLOR, 2014; CASANOVA, 2011; BERLINERBLAU, 2022.

para o exercício da liberdade religiosa, principalmente na autorização de modelos de relação religião-Estado próximos a *Divinitia*, poderia legitimar práticas discriminatórias em nome da religião. Ao mesmo tempo, também é levantada a crítica de que o liberalismo de Laborde é muito restritivo em relação às demandas religiosas, podendo negligenciar a proteção de práticas religiosas específicas que não se enquadram nos critérios da laicidade mínima, resultando em potencial marginalização de comunidades religiosas.

Outro debate suscitado pelos críticos é o suposto caráter excessivamente analítico da teoria de Laborde, o que pode dificultar sua aplicação prática em diferentes contextos políticos e culturais, comprometendo a efetividade de suas proposições para a proteção da liberdade religiosa em escala global, isto é, sua pretensão de universalidade. Também a teoria das exceções legais na abordagem de Laborde é objeto de controvérsia, uma vez que, alegam os discordantes, pode abrir caminho para interpretações subjetivas e arbitrárias por parte dos Estados, resultando em decisões políticas enviesadas e injustas.

Relativo à dimensão epistêmica da religião, gera discussões também o critério de justificação pública defendido por Laborde, o qual enfatiza a ‘acessibilidade das razões’. Oponentes teóricos argumentam que esse critério pode exigir um rigor excessivo ou uma autorização especial para os argumentos religiosos, criando desigualdades na proteção da liberdade religiosa em relação a outras formas de crença ou convicção. Adicionalmente, alguns apontam que a abordagem de integridade avançada proposta por Laborde pode ser problemática, impondo padrões e expectativas excessivas aos praticantes de fé, restringindo sua autonomia e liberdade de expressão.

Por fim, levantamos a crítica à ausência de debates em torno da desigualdade econômica e suas implicações no exercício do poder, quando poder religioso e poder político-econômico convergem (a isto chamamos ‘plutocracia religiosa’). Defendemos que a teoria de Laborde poderia ser enriquecida ao considerar como a desigualdade econômica pode influenciar o exercício da liberdade religiosa, especialmente em sociedades onde certos grupos podem estar mais vulneráveis a violações de seus direitos devido à sua condição socioeconômica, enquanto outros grupos podem aproveitar-se de sua influência econômico-política para fazer avançar pautas religiosas contrárias à essencial diversidade.

A principal justificação para empreender esta pesquisa reside na relevância e na inovação da abordagem desagregativa proposta por Cécile Laborde no contexto das teorias liberais da liberdade religiosa, relevância esta destacada por importantes teóricos contemporâneos como Rainer Forst e Jeremy Waldron, apenas para citar dois nomes. Esta

abordagem surge como um caminho promissor para lidar com os desafios contemporâneos relacionados à coexistência entre visões de mundo religiosas e não-religiosas em sociedades cada vez mais heterogêneas. Ao destacar a capacidade da abordagem desagregativa de harmonizar conflitos e preservar a autonomia de diferentes crenças e convicções, sem prejuízo ao estado liberal, essa pesquisa busca contribuir significativamente para a compreensão e aprimoramento das estruturas democráticas que visam a proteção e o respeito à pluralidade de valores e identidades em um mundo marcado pela diversidade.

## 2 A LIBERDADE RELIGIOSA COMO UM DIREITO: ORIGENS E DEBATE

A pergunta sobre a especialidade da religião dentro das democracias liberais, elaborada por teóricos políticos provenientes do direito, da filosofia e da ciência política, tem mobilizado debates em torno do papel que o direito à liberdade religiosa exerce em um ambiente plural. Uma das questões centrais é se a religião merece algum tratamento especial em relação a outras demandas seculares ou não-religiosas, de modo que práticas religiosas demandariam um tratamento preferencial em relação a práticas seculares ou não-religiosas.

Os rumos do debate poderiam seguir a pergunta (ontológica) sobre a essência da religião, ou sobre uma pretensa natureza religiosa do ser humano (algo nos termos do *homo religious*, *mutatis mutandis*, a proposição levantada pela ideia de *homo politicus*)<sup>2</sup>. Não é o caminho que trilharemos. Isto porque nossa abordagem aproxima-se daquela feita pelas teorias liberais, nas quais questões metafísicas não possuem papel central. Nos termos de Rawls, poderíamos dizer que estamos preocupados com uma concepção política (de liberdade religiosa, em nosso caso), e não com uma concepção metafísica.<sup>3</sup> Além disso, quase que inevitavelmente, as concepções da liberdade religiosa orientadas por uma perspectiva ontológica descambam para um preferencialismo pelas religiões tradicionais, em geral as três religiões monoteístas (cristianismo, judaísmo, islamismo). Isso no melhor dos cenários, quando não assumem posturas teocráticas, iliberais ou antiliberais. Não nos parece razoável fazer uma defesa da

<sup>2</sup> Pode ser instrutivo, de início, apontar para o discurso de Nicolas Sarkozy, então presidente da França (marcada pela ideia de *'laïcité'*), defendendo uma suposta 'naturalidade' se não da religiosidade, ao menos da espiritualidade ou de algo do gênero. Por tratar-se de discurso emitido por agente público e desde uma nação marcada por uma laicidade típica, creio que a leitura da seguinte parte do discurso, com os destaques feitos, ajudará a ilustrar a problemática na qual adentramos: "Claro que criar uma família, contribuir para a pesquisa científica, ensinar, lutar por ideias, principalmente as de dignidade humana, liderar um país, tudo isso pode dar sentido a uma vida. São essas esperanças, grandes e pequenas, 'que, dia a dia, nos mantêm no caminho', para emprestar as próprias palavras da encíclica do Santo Padre. Mas, no entanto, eles não fornecem respostas para as questões fundamentais do ser humano sobre o sentido da vida e o mistério da morte. Eles não podem explicar o que acontece antes da vida e o que acontece depois da morte... Minha convicção central [...] é que a linha que separa a fé da incredulidade não é e nunca será entre aqueles que acreditam e aqueles que não acreditam, porque na verdade passa por cada um de nós. Mesmo aqueles que afirmam não crer não podem ao mesmo tempo sustentar que não ponderam o essencial. O fato da espiritualidade está incorporado na *tendência natural de todos os homens de buscar a transcendência*. O sentimento religioso é a resposta dos religiosos a esse *anseio fundamental que existe desde que o homem teve consciência de seu destino...* E então, quero dizer também que, embora exista indiscutivelmente uma moral humana independente da moral religiosa, a República tem interesse em fazer com que também exista uma reflexão moral inspirada em convicções religiosas: primeiro, porque a moral secular corre sempre o risco de ficar aquém quando não se constrói sobre uma esperança que satisfaça o anseio do infinito; e, em segundo lugar, porque uma moral desprovida de conexões com a transcendência é mais vulnerável às contingências históricas e, em última análise, ao compromisso." (SARKOZY, 2007). Ver os debates polarizados em SHAH, Timothy S.; FRIEDMAN, Jack (eds.). *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

<sup>3</sup> RAWLS, John. *Political liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005. § 2, p.11ss (*A ideia de uma concepção política de justiça*)

especialidade da religião (e, conseqüentemente, da legitimidade de um direito específico à liberdade religiosa) pela via contestada de que o ser humano seria naturalmente religioso. Primeiro, porque a própria noção de ‘natureza’ é contestável. Além disso, ainda que assumíssemos uma ‘natureza humana’, teríamos que lidar com o ônus de entrar no debate controverso sobre a presença de elementos de religião nesta natureza humana.

Alguma abordagem histórico-cultural poderia ser-nos útil, na medida em que, talvez, explicitaria a presença do fenômeno religioso como algo trans-histórico e/ou transcultural. Poderíamos rumar para uma argumentação (já não mais essencialista) que legitime o direito à liberdade religiosa por meio de uma explicação histórico-cultural ou genealógico-histórica, qual seja, a de que as expressões religiosas acompanham o ser humano ao longo dos tempos, na maioria das culturas (se não em todas elas). O ponto é que não parece ser o caso de que a atestação da existência de um fenômeno de longa data legitime a existência de um direito que promova a não igualdade, em algum grau.<sup>4</sup> Em direção semelhante, poderíamos nos basear em um empreendimento de verificação do conteúdo dos principais tratados e constituições, talvez até procedendo comparativamente, o que nos levaria à atestação da existência de um consolidado<sup>5</sup> – mas não ausente de contradições e lacunas – conteúdo para o direito à liberdade religiosa. Contudo, importa investigar os princípios subjacentes às declarações de direitos a respeito da liberdade religiosa. Não que o entendimento do status atual da liberdade religiosa na lei não seja importante, inclusive como memória histórica dos processos de aprendizagem cooperativos, nas experimentações de um mundo plural e de uma história de intolerâncias e violências perpetradas em nome das religiões<sup>6</sup>. Aliás, este seria também um caminho possível: partir de uma análise histórico-crítica da presença da religião na esfera pública, orientando a vida das pessoas e grupos. Para este caso, teríamos também pesquisas indicando tanto os

---

<sup>4</sup> Neste sentido, a posição de Cécile Laborde: “Examinamos o argumento sociológico e histórico em favor da neutralidade do Estado. É porque algumas identidades sociais relevantes - racial e religiosa, paradigmaticamente - têm sido historicamente fonte de conflitos agudos que o Estado liberal não deve endossar nenhuma delas. No entanto, muitos filósofos liberais argumentam que a legitimidade do Estado liberal não deve estar enraizada em fatos históricos contingentes sobre diversidade e conflito. Em vez disso, ela deve se basear em um argumento normativo sobre a resposta mais apropriada ao que Rawls chama de fato do pluralismo.” (LABORDE, 2017a, p.92)

<sup>5</sup> É o que afirma Martha Nussbaum, ao dizer que sob a constituição norte-americana, a religião é especial, sendo rejeitadas palavras genéricas que se referissem a ‘liberdade de consciência’ como elegíveis para proteção constitucional (NUSSBAUM, 2008)

<sup>6</sup> Conforme a atestação histórica de Dworkin: “A história das guerras religiosas e perseguições mostra que a escolha de quais deuses adorar é uma questão de especial importância transcendental para bilhões de pessoas. Essas pessoas têm mostrado disposição para matar outros que adoram deuses diferentes ou os mesmos deuses de maneiras diferentes, e também para serem mortos em vez de abandonarem sua própria forma de adoração a seus próprios deuses” (DWORKIN, 2013, p.110) [tradução nossa; não havendo sinalização do tradutor, a tradução é de nossa autoria]. De uma maneira menos sofisticada e com tom moralizante e não simplesmente histórico, a declaração do atual ministro do STF, André Mendonça, quando ministro da Advocacia Geral da União: METRÓPOLES, 2021.

benefícios da religião (ou da religiosidade ou, ainda, da espiritualidade) para a construção de uma sociedade justa e igualitária, como promotora exclusiva de virtudes cívicas e, por isso, um bem que deve ser promovido<sup>7</sup>, quanto pesquisas que apresentam os danos causados pelo exercício da religiosidade, na forma institucional ou de modo mais fluido e individualista. Nossa impressão é que não nos esquivaríamos do campo das contingências se fizéssemos esta opção. Não significa, porém, que não nos ocuparemos, com brevidade, das questões que apontamos acima. Inclusive iniciaremos o capítulo com uma digressão histórica.

Justificadamente, então, as propostas de discussão que elencaremos e com as quais nos deteremos mais pormenorizadamente são aquelas do liberalismo. Ou melhor, aquelas do liberalismo igualitário.<sup>8</sup> As raízes deste pensamento apontam para o liberalismo político de John Rawls. Mesmo que a teoria política do filósofo norte-americano ofereça sérias dificuldades para o enfrentamento da questão da especificidade do direito à liberdade religiosa (pense-se, por exemplo nos debates sobre o uso de argumentos religiosos na esfera pública e a questão da tradução, e na indistinção entre doutrinas abrangentes e doutrinas religiosas, problema compartilhado, em certa medida, com Habermas), é por meio dela que encontraremos pistas para iluminar o debate subsequente.

---

<sup>7</sup> Não nos ocuparemos ao longo da tese com as teorias da liberdade religiosa que promovem esta abordagem. Geralmente, elas são unificadas, em suas variantes, sob o nome de *Common Good Theories*. Para uma discussão instrutiva a respeito do tema, ver o número do *University of St. Thomas Law Journal*, dedicado ao tema, disponível em: <<https://ir.stthomas.edu/ustlj/vol115/iss3/>>. Especialmente a síntese de Thomas Berg: “As discussões sobre essas questões frequentemente tratam a liberdade religiosa como uma questão de autonomia pessoal. No entanto, a liberdade religiosa pode ter outra dimensão e justificação: ela avança, ou é um componente do bem comum. [...] O argumento do bem comum, portanto, explora as maneiras pelas quais a liberdade religiosa não apenas protege seus praticantes, mas também preserva espaço para a religião e comunidades religiosas beneficiarem a sociedade em geral (incluindo ao beneficiar os indivíduos).” (BERG, 2019, p.517-518)

<sup>8</sup> Cecile Laborde sobre uma abordagem histórica ou normativa afirma: “[...] Havia [para mim] o desafio das tradições intelectuais, ou seja, a forma de abordar a teoria política. Eu vinha de uma abordagem francesa, principalmente marcada por perspectivas históricas: história intelectual e história da filosofia. Aliás, fiz meu doutorado em história de ideias em Oxford. No entanto, durante esses anos, me deparei rapidamente com a filosofia analítica, ou seja, uma abordagem normativa da filosofia política. Portanto, foi necessário combinar as duas tradições, que eu considerava terem ambas uma contribuição a oferecer. [O desafio] era, portanto, colocar essas duas abordagens em diálogo ou equilíbrio, o que metodologicamente nem sempre é evidente.” (LABORDE, 2019a) Continua Laborde: “Em termos de método, eu pratico tanto a filosofia analítica quanto a filosofia interpretativa, pois considero importante expor os pressupostos e as lacunas da filosofia analítica.” (LABORDE, 2019a)

## PARTE I

### 2.1 RAÍZES HISTÓRICAS DO DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA

O objetivo desta seção é demonstrar como está consolidado um direito à liberdade religiosa nos principais tratados e pactos internacionais de direitos humanos, além de apontar para as raízes históricas deste direito, que se consolida no estabelecimento do direito internacional.

Um princípio de tolerância com outras religiões pode ser identificado em várias religiões na antiguidade<sup>9</sup>. Poderíamos remeter, a título de exemplo, ao processo de desenvolvimento religioso na Índia, no conflito entre o Brahamanismo e o Budismo, com o Editos de Pedra de Ashoka (séc. III a.C.), talvez o mais antigo edito de tolerância existente.<sup>10</sup> Bem antes do desenvolvimento do cristianismo, a visão de que não deve haver coerção a outras religiões baseando-se no pressuposto de que uma religião tida por verdadeira deve imperar, alastrava-se pelo Oriente. A tradição judaica também concedeu importante papel para a ideia de tolerância, algo que pode ser evidenciado, por exemplo, no relato de Noé que, ao estabelecer aliança com Deus, apresenta regras morais básicas para não judeus.<sup>11</sup> (SCOLNICOV, 2011, p.9; 34-35)

Lactâncio (240-320), pensador cristão, foi, possivelmente, o primeiro a conceber um argumento, ainda de caráter teológico, mas abrangente, baseado em princípios para a tolerância religiosa.<sup>12</sup> Para Lactâncio, a fé religiosa autêntica não poderia conduzir a outro caminho que não o da tolerância religiosa. A religião não é algo que pode ser incutido em outrem com base

<sup>9</sup> Para uma aproximação/distinção entre tolerância religiosa e liberdade religiosa, ver ZAGORIN, 2003, p.5-8.

<sup>10</sup> Ver NEWMAN, 1991, p.91-113. Também a discussão de Rajeev Bhargava em *Beyond Toleration: Civility and Principled Coexistence in Asokan Edicts* (2014). “Na mitologia do nacionalismo secular, Asoka é o rei tolerante por excelência. Era apenas uma questão de tempo antes que um passo fosse dado dentro da narrativa nacionalista para mover-se da tolerância para o secularismo. Foi afirmado que a Índia Antiga, especialmente na época de Asoka (304-232 a.C.), e por causa de sua iniciativa, formulou uma concepção do estado proto-secular na Índia. A tolerância de Asoka para com todas as religiões foi o precursor da política de neutralidade religiosa associada ao secularismo. A clara implicação disso era que essa nova tentativa não teria sido possível sem algo semelhante a um estado secular na tradição indiana” (BHARGAVA, 2014, p.173).

<sup>11</sup> Em Gênesis 9.

<sup>12</sup> Outros pensadores cristãos toleracionistas: Tertuliano, com Lactâncio, na antiguidade tardia; Sebastian Castellio, Dirk Coornhert e os protestantes radicais do século XVI; no século XVII, na Inglaterra e na Europa: Leonard Busher, William Walwyn, Pierre Bayle e John Locke; Nos EUA nascente, Roger Williams, William Penn, Elisha Williams, Isaac Backus, John Leland e James Madison. A Igreja Católica, não obstante este amplo lastro teórico-histórico, assumiu a liberdade religiosa como legítima apenas tardiamente, com as reflexões do Concílio Vaticano II. Segundo a *Dignitatis Humanae*, a liberdade religiosa está de acordo com a doutrina teológica sobre a fé. O documento traz várias referências aos Santos Padres, entre elas Lactâncio. (CONCÍLIO VATICANO II, 1965).

na coação, mas é uma questão do livre-arbítrio confiado por um Deus amoroso aos seres humanos. Toda devoção religiosa legítima deve ser voluntária, não baseada na força. A força e a violência produzem, segundo o pensador cristão, hipocrisia e corrompem a religião.<sup>13</sup> Provavelmente, a influência de seu pensamento em Constantino gerou um compromisso novo do Estado com a liberdade religiosa, além de mostrar aos perseguidores romanos que o cristianismo estava comprometido com o diálogo racional.<sup>14</sup>

No período anterior ao moderno, a liberdade religiosa chegou a ser reconhecida, mas não amplamente, estruturando-se a partir do princípio *cuius regio eius religio* (de quem é a região, dele se siga a religião), implicando apenas a liberdade do governante escolher a religião de seu território. Com a *Paz de Augsburgo* (1555), os príncipes luteranos adquiriram o mesmo status dos príncipes católicos, além de permitir aos príncipes leigos decidirem qual das duas religiões adotar em seus territórios. O *Edito de Nantes*, promulgado em 1598 pelo rei Henrique IV da França, constituiu um marco significativo ao estender a tolerância religiosa em território francês. Esse edito concedeu liberdade religiosa aos protestantes e permitiu a prática do calvinismo em determinadas regiões do país. Por meio dessa concessão, o Edito de Nantes possibilitou uma convivência mais pacífica entre católicos e protestantes na França, representando um exemplo pioneiro de reconhecimento e proteção dos direitos religiosos em uma era de conflitos religiosos na Europa. Os *Tratados de Paz de Vestfália* (1648) deram fim à *Guerra dos Trinta Anos*, estabelecendo um regime de estados no qual coexistiam diferentes crenças protestantes, obrigando-os a respeitar as crenças religiosas diversas e divergentes dos cidadãos sujeitos à sua jurisdição. As fronteiras do Estado não mais coincidiam com as fronteiras religiosas, de modo que, a partir de então, podemos começar a falar de liberdade religiosa em um sentido mais próprio. A origem da soberania não residia mais numa emanção da autoridade divina, mas da vontade popular. Princípios do positivismo jurídico no direito internacional preparam o cenário em que emergirá a liberdade religiosa como direito mais amplamente reconhecido. O *Tratado de Vestfália* garantiu liberdade de religião para três religiões, a saber, cristãos calvinistas, luteranos e católicos. Com a *União de Utrecht* (1579),

---

<sup>13</sup> “A religião deve ser defendida, não matando, mas morrendo; não duramente, mas pacientemente; não com o mal, mas com a fé: a primeira é típica do mal, a segunda do bem; e na religião deve haver o bem e não o mal. Com efeito, se alguém tenta defender a religião com sangue, com tormentos, com malícia, ela não é defendida, mas é manchada e profanada. Não há nada mais voluntário do que a religião, que, se a alma do ofertante estiver ausente, desaparece e não é nada. Portanto, é correta a opinião de que a religião deve ser defendida com paciência e com a morte; desta forma, a fé é preservada, é agradável ao próprio Deus e a autoridade da religião é aumentada.” Lactâncio (*Instituições divinas*, livro V, p.160ss) Para outros referenciais cristãos a respeito da tolerância ou da liberdade religiosa, ver: *Dignitates Humanae*, nota 4; também *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 4 c.

<sup>14</sup> cf. WALLACE, 2021.

que mais tarde se tornou a constituição da Holanda, um direito à liberdade religiosa mais substantivo emerge como referência para o plano internacional.

A proteção das minorias religiosas por meio de tratados bilaterais continuou após a Paz de Vestfália, que modificou a regra anterior de *cuius regio eius religio*. Os toleracionistas modernos, como Bayle, Locke, Voltaire e Rousseau, desenvolveram ideias – com alguma diversidade entre si - em favor da coexistência religiosa e do pluralismo. Os tratados bilaterais desde o século XVII incorporaram cláusulas de proteção religiosa, geralmente com base na reciprocidade entre os signatários. Os direitos religiosos eram, em alguns casos, uma condição para o ordenamento territorial ou o reconhecimento dos estados. Esse desenvolvimento no direito internacional foi a manifestação prática da filosofia liberal contemporânea, que deseja distinguir a religião do Estado, a fim de evitar conflitos. Desde o Império Otomano, as potências muçulmanas também aceitaram esses princípios do direito internacional europeu, incluindo o pleno reconhecimento de estados não muçulmanos, abandonando os princípios da *shari'a* de não reconhecimento de Estados não muçulmanos e de um estado de guerra permanente com tais Estados (não obstante a permanência de outros aspectos da *shari'a* nas constituições nacionais).

A era da proteção moderna da liberdade religiosa começou após a Primeira Guerra Mundial, com a Liga das Nações e os Tratados de Minorias<sup>15</sup>. O Pacto da Liga das Nações não incluiu uma proposta de artigo (projeto de artigo 20) proibindo as partes de interferir no exercício religioso. Um conjunto de *tratados de minorias* foi celebrado.<sup>16</sup> Aos membros do Conselho da Liga das Nações, e não às próprias minorias, foi concedido o direito de levar as infrações ao conhecimento do Conselho ou, em última instância, à Corte Permanente de Justiça Internacional.

---

<sup>15</sup> Ao final da Primeira Guerra, as potências ocidentais tentaram prover os direitos elementares das minorias étnicas que estavam ameaçadas em decorrência do redesenho das fronteiras nacionais por meio de uma série de Tratados de Minorias. Entretanto, com a deterioração da situação econômica global que sucedeu a recuperação do início do pós-guerra, rapidamente as minorias se tornaram culpadas de tudo. “Os governos definiram amplas categorias de pessoas como pertencentes aos Estados-nação e relegaram outras à condição de estrangeiros e alienígenas que ameaçavam a coesão cultural e nacional” (LOESCHER, 1993, p.34, tradução livre). Muitos grupos minoritários nacionais foram imediatamente naturalizados pelos seus novos países, mas alguns grupos não tiveram esse privilégio. Cf. BARICHELLO; DE ARAUJO, 2014.

<sup>16</sup> Típico entre eles foi o Tratado de Minorias de 1919 entre as Forças Aliadas e Associadas e a Polônia, que comprometeu a Polônia com a não discriminação de (entre outras) minorias religiosas, financiamento igual para educação, causas religiosas e caritativas das minorias, bem como um compromisso de não prejudicar os judeus por causa da observância do sábado. O tratado foi monitorado pelo Conselho da Liga das Nações. A estrutura do tratado era triangular: as obrigações da Polônia para com as minorias eram explicitamente consideradas obrigações internacionais entre os signatários. (Cf. ROBINSON, 1943)

### 2.1.1 A internacionalização do direito humano à liberdade religiosa

A ideia de uma sociedade política fundada em um acordo sobre princípios políticos básicos e no respeito à pluralidade de perspectivas (religiosas, morais e filosóficas) como modo de conduzir a uma coexistência justa e pacífica é bastante recente. Evidentemente, o paradigma de tolerância religiosa do início do período moderno, que promoveu o apaziguamento de conflitos em uma Europa atravessada por conflitos religiosos, preparou o caminho para a consideração do pluralismo nos modos de governo. É com uma perspectiva de pragmatismo, inclusive, que emergem as primeiras experiências mais sólidas de liberdade religiosa. No entanto, a tolerância religiosa frequentemente coabitava com experiências de exclusão e marginalização, além de conferir especial status à religião em relação a visões não-religiosas de mundo.<sup>17</sup> A religião era tida como um bem e um valor a ser buscado. (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.5) Assim, se experiências e práticas de tolerância religiosa podem ser identificadas desde a antiguidade, acentuadas no início da modernidade, é apenas com surgimento do direito internacional que, paralelamente, emergirá um princípio jurídico de liberdade religiosa. Podemos afirmar que com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) a liberdade religiosa foi internacionalizada e com a *Convenção Europeia de Direitos Humanos* (1950) foi europeizada.<sup>18</sup> (MOYN, 2016, p.28)

### 2.1.2 O direito à liberdade religiosa nas constituições e nos tratados internacionais de direitos humanos

Uma consulta aos textos de tratados, declarações ou constituições, nacionais ou supranacionais<sup>19</sup>, ou mesmo aos relatos das intenções daqueles que as promulgaram, dá conta de que a visão ortodoxa entre os operadores do direito e entre os teóricos políticos é de que a religião é claramente especial na lei. Na forma de isenções legais, como a objeção de consciência religiosa ao serviço militar ou a imunidade tributária, por exemplo, identificamos um tratamento especial às demandas religiosas. No rol de direitos elencados por textos jurídico-constitucionais, a liberdade de religião é enumerada como um direito constitucional ou um direito humano distinto (ainda que, em muitos dos casos, no rol de direitos listados nas

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, a afirmação de Locke na *Carta sobre a tolerância* (1685), de que os ateus não deveriam ter direitos de cidadania.

<sup>18</sup> Sobre como a liberdade religiosa tornou-se um direito humano internacional, ver MOYN, 2015.

<sup>19</sup> Para uma apresentação de instrumentos regionais de direitos humanos, ver SCOLNICOV, 2011, p.16ss.

declarações de direito, o direito à liberdade consta na lista ao lado de ‘liberdade de crença, consciência...’).

Em documentos internacionais, a liberdade de religião aparece com destaque. A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) o torna um dos direitos fundamentais no Artigo 18, que versa: ‘Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de *mudar* de religião ou crença, bem como a liberdade de, sozinho ou em comunidade com outros e em público ou privado, *manifestar* a sua religião ou crença no ensino, na prática, no culto e na observância.’ Seguem-se à *Declaração Universal dos Direitos Humanos* uma pluralidade de outros documentos internacionais que tratam da liberdade de religião. O *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* (1966) reitera a mesma formula da declaração de 1948, acrescentando outras disposições que ampliam a proteção na forma da proibição de discriminação por motivos religiosos e o direito dos pais de controlar a educação religiosa de seus filhos. Uma inovação do texto é expandir, implicitamente, a semântica de ‘religião’, a fim de incluir religiões teístas e não teístas.

O texto que se dedicou mais minuciosamente ao tema da liberdade religiosa no âmbito internacional é, por certo, a *Declaração das Nações Unidas sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em Religião ou crença* (1981). Merecem destaque os artigos 1 e 6, que protegem uma grande diversidade de atos de cultos e de comportamentos religiosos.<sup>20</sup> O texto da *Convenção sobre os Direitos da Criança*, instrumento

<sup>20</sup> Artigo 1: Toda pessoa tem o direito de liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Este direito inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer convicção a sua escolha, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou suas convicções individuais ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância, a prática e o ensino.

Artigo 6: Conforme o artigo 1 da presente Declaração e sem prejuízo do disposto no parágrafo 3 do artigo 1, o direito à liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de convicções compreenderá especialmente as seguintes liberdades:

a) A de praticar o culto e o de celebrar reuniões sobre a religião ou as convicções, e de fundar e manter lugares para esses fins; b) A de fundar e manter instituições de beneficência ou humanitárias adequadas; c) A de confeccionar, adquirir e utilizar em quantidade suficiente os artigos e materiais necessários para os ritos e costumes de uma religião ou convicção; d) A de escrever, publicar e difundir publicações pertinentes a essas esferas; e) A de ensinar a religião ou as convicções em lugares aptos para esses fins; f) A de solicitar e receber contribuições voluntárias financeiras e de outro tipo de particulares e instituições; g) A de capacitar, nomear, eleger e designar por sucessão os dirigentes que correspondam segundo as necessidades e normas de qualquer religião ou convicção; h) A de observar dias de descanso e de comemorar festividades e cerimônias de acordo com os preceitos de uma religião ou convicção; i) A de estabelecer e manter comunicações com indivíduos e comunidades sobre questões de religião ou convicções no âmbito nacional ou internacional.

O direito de mudar de religião ou crença foi omitido na Declaração. Essa omissão pode ser pensada como diminuindo o aspecto individual da liberdade religiosa, pois o direito de mudar de religião é importante precisamente para o dissidente, para o indivíduo que deseja se distanciar do grupo em que nasceu. No entanto, essa omissão é mais uma concessão à conveniência do que um princípio, pois, em termos práticos, o direito foi preservado. O direito de mudar de crença foi incluído na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Embora a Declaração de 1981 não mencione expressamente o direito, ela declara no Artigo 8, que nada na Declaração deve

de direitos humanos mais aceito da história universal, contém recomendações da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, do *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* e da Declaração de 1981.

Vale salientar que, não obstante a importância histórica desses documentos e de todo o processo de proteção de direitos vinculados ao seu estabelecimento, todos eles não são juridicamente vinculativos para o Estado a menos que sejam incorporados formalmente ao direito interno. Apesar de terem uma força moral de persuasão – já que refletem marcos de evolução do pensamento a respeito do modo mais correto de tratamento do ser humano e da concepção de suas relações – carecem não apenas de clareza conceitual (a definição de religião no *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* e na Declaração de 1981 é demasiado ampla), mas prestam-se a interpretações múltiplas e não raramente contraditórias, o que pode ser constatado nas decisões contrastantes dos tribunais suprarregionais.

É bastante provável que o direito à liberdade religiosa seja o direito humano que recebe mais reconhecimento textual. Contudo, este reconhecimento textual que dá destaque à liberdade de religião como um direito separado não implica necessariamente um status normativo garantido absolutamente. Conforme Letsas (LETSAS, 2016, p.327-328), este destaque à liberdade religiosa pode ser visto como um acidente da história (ou como um projeto que diz respeito aos processos históricos que nos conduziram até aqui e suas pretensões de poder). Não é o caso que a base textual sustente por si só uma afirmação de que todas as práticas religiosas são dignas de proteção, assim como não podemos inferir dos textos que rezam a respeito da liberdade de expressão que toda fala é digna de proteção (calúnia, difamação e incitamento à violência, pelo menos, não são). O argumento precisa ser normativo e não histórico ou de base textual simplesmente.<sup>21</sup> Por isso, entraremos agora no debate sobre as teses da secularização,

---

ser interpretado como restringindo ou derogando quaisquer direitos definidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos ou nos pactos internacionais de direitos humanos. Portanto, a mudança é apenas aparente.

<sup>21</sup> Este é o entendimento de James Nickel sobre a questão: “Mesmo que a ratificação de um tratado pela maioria dos países possa resolver a questão de se um certo direito é um direito humano dentro do direito internacional, tal tratado não pode determinar o seu peso. O tratado pode sugerir que o direito é respaldado por considerações relevantes, mas não pode tornar isso uma realidade. Se um tratado internacional estabelecesse o direito de visitar parques nacionais sem cobrança como um direito humano, a ratificação desse tratado tornaria o acesso gratuito aos parques nacionais um direito humano no âmbito do direito internacional. No entanto, esse tratado não seria capaz de nos fazer acreditar que o direito de visitar parques nacionais sem cobrança é suficientemente importante para ser um verdadeiro direito humano.” (NICKEL, 2003) Laborde concorda: “O projeto da filosofia política liberal [...] é normativo. Sua resposta às deficiências de leis e instituições particulares não é simplesmente cruzar os braços em desespero e lamentar que a liberdade religiosa ou a justiça liberal sejam ‘missão impossível’. Em vez disso, ele tenta articular padrões apropriados que possam servir como referências para avaliar (e reformar) o estado atual das coisas. A abordagem dos teóricos políticos é normativa em outro sentido. Eles procuram identificar os valores centrais que devem ser protegidos pela lei. Como resultado, eles evitam abordagens puramente descritivas ou semânticas aos termos legais. Quando eles consideram a liberdade religiosa, não estão preocupados em definir

que, entendemos nós, levanta a questão normativa, na medida em que a percepção é que a permanência da religião e de sua influência na sociedade é um fato, não obstante os discursos da inevitabilidade de seu desaparecimento.

## 2.2 SOBRE A VALIDADE DA TEORIA DA SECULARIZAÇÃO ANTE A SOBREVIVÊNCIA DO RELIGIOSO

À primeira vista, ‘secularização’ parece simplesmente um declínio no poder da religião, como detentora de visões de mundo parciais e, por isso, não passível de servir como fundamento para as democracias constitucionais modernas. Contudo, a história do termo é controversa e multifacetada, referindo-se a uma amplitude de mudanças culturais e sociais que afetam amplamente a estrutura política das sociedades (cf. nota 1).

Teses sobre o desaparecimento da religião da experiência humana, seja como um processo quase natural, consequência da modernização e de um progressivo esclarecimento das pessoas nas democracias liberais, seja como fruto de um esforço de expurgamento de um (assim afirmado) ‘mal societário’ que carrega consigo ideologias empobrecedoras da experiência humana, parecem não encontrar muito respaldo teórico na contemporaneidade, não obstante o declive progressivo da religião cristã na Europa desde a década de 1950.<sup>22</sup> Ainda que, para a maioria dos sociólogos europeus, a secularização drástica das sociedades europeias pareça ser um fato empírico irrefutável e demonstrativo da fiabilidade da teoria dominante da secularização, os sociólogos dos Estados Unidos polarizam, chamando à atenção de que nenhum dos indicadores de secularização (frequência à igreja, crença em Deus, frequência de oração, etc.) evidencia declínio da religião. (CASANOVA, 2012, p.59) A secularização das sociedades europeias não parece, portanto, um fenômeno padrão, observável na amplitude do globo, e não em sociedades ditas ‘não modernas’ somente, mas também naquelas ocidentais nas quais a modernidade enraizou-se.

Por certo, poderíamos encontrar relatos sólidos dos malefícios que a religião (ou práticas fundamentadas em crenças religiosas) causou ao longo da história, seja no contexto das

---

o que é religião - um projeto esquivo no melhor dos casos, como os estudiosos críticos da religião têm amplamente demonstrado.” (LABORDE, 2015a, p.582) Também Eisgruber e Sager (2007, p.18)

<sup>22</sup> “La tesis que postula que el resultado final del proceso de diferenciación moderna llevaría a una progresiva erosión, declive y eventual desaparición de la religión.” CASANOVA, 2012, p.22. Para uma posição recente e ainda pró ‘tese tradicional da secularização’ ver BRUCE, 2002. Para o debate entre teóricos europeus e teóricos dos EUA, ver CASANOVA, 2012, p.34-35.

guerras religiosas, de um modo mais evidente, seja em outros contextos, modernos ou não. Não menos certo é que poderíamos encontrar relatos dos benefícios que instituições religiosas (ou práticas de cunho religioso) legaram às sociedades. Enquanto para alguns a capacidade da religião provocar violência e intolerância dentro da política demanda uma separação estrita entre religião e política, para outros a importância da religião na vida das pessoas implicaria um tratamento especial para ela dentro da política.<sup>23</sup> A entrada nessa paradoxal seara dificilmente nos conduziria a afirmações de caráter categórico, que justificariam defesas ou ataques intransigentes da religião *in abstracto*. Interessa-nos mais, para o debate posterior sobre a liberdade religiosa como direito, a observação de que nas últimas décadas a religião vem reafirmando sua presença na consciência pública, desafiando as afirmações centrais das teorias da secularização, sobretudo daquelas de recorte teleológico.<sup>24</sup>

Acompanhando as reflexões de Casanova, uma primeira atestação que consideramos fundamental é a de que ‘secular’ não é menos carente de clareza semântica do que ‘religião’. Mais do que isso, o par secular-religioso, que se propõe antagônico, não é ausente de contradições. Seria problemática a visão de que o processo de secularização implica uma mera inversão dos papéis atribuídos à religião passando a figurarem como papéis do campo secular. Teorias da secularização ancoradas nesta perspectiva mostraram sua insuficiência, na medida em que não só a presença da religião na esfera pública permanece, mas, mais do que isso, a definição de secular passa pela distinção arbitrária do que seria seu polo oposto, a saber, a religião, considerada como o não-secular, no mínimo, chegando a ser considerada o antissecular.<sup>25</sup> Maclure & Taylor salientam que a aparente inequívocidade da ideia de secularismo como um princípio claro aplicável uniformemente em todos os lugares esconde

<sup>23</sup> Ver GUTMANN, 2004, p.162-168 e JOHNSON, 2019.

<sup>24</sup> “Agora é um truísmo observar que na última década a religião reafirmou sua presença na consciência pública. É preciso ainda questionar o quão ampla ou profunda é essa reafirmação. Talvez a tese da secularização – e sua inversão contemporânea – só tenha sido plausível nos contextos das democracias liberais do norte da Europa. Talvez, em retrospectiva, essas sociedades tenham experimentado apenas uma calma temporária na ‘fúria’ de suas religiões (Berger, 1999). Talvez a religião que agora está se reafirmando seja um conjunto de preocupações periféricas fadadas a entrar em conflito com a cultura circundante e até mascarar ou responder a um declínio geral (Bruce, 2011). Ou talvez as próprias culturas ao redor estejam mudando de maneiras que tornam as crenças e práticas religiosas mais incomuns e mais difíceis de acomodar.” (D’COSTA; EVANS; MODOOD; RIVERS, 2014, p.1)

<sup>25</sup> Ver ASAD, 2003, para uma genealogia do secular. Talal Asad chamou a atenção para o fato de que “o processo histórico de secularização efetua uma notável inversão ideológica, pois ao mesmo tempo ‘o secular’ fazia parte de um discurso teológico (*saeculum*), enquanto mais tarde, ‘o religioso’ é constituído por discursos políticos e científicos seculares, de modo que a própria ‘religião’ como categoria histórica e como conceito universal globalizado surge como uma construção da modernidade secular ocidental. Acima de tudo, o religioso e o secular se constituem mutuamente por meio de lutas sociopolíticas e políticas culturais. Não surpreendentemente, em todos os lugares também se encontram diversas resistências às tentativas de impor o padrão europeu ou qualquer outro padrão particular de secularização como um modelo teleológico universal.” (ASAD, 2003, p.192). Para ideia de pós-secular, ver HABERMAS, 2007, p.126.

fórmulas, do tipo mantras, problematizáveis, como “o Estado deve ser neutro”, “é necessária uma separação entre Igreja e Estado”, “a esfera pública é distinta da esfera privada”, “é necessário remover a religião do espaço público”. Não que estas fórmulas sejam falsas, mas demandam muito mais tinta do que se supõe nos juízos políticos corriqueiros (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.19; TAYLOR, 2011, p.40).

A defesa da igualdade moral dos indivíduos, de modo a tratá-los como cidadãos não hierarquizados civicamente, e a necessária proteção da liberdade de religião (como correlata ou como uma liberdade derivada da liberdade de consciência ou, ainda, na estratégia desagregativa de Laborde, a partir de suas desagregadas), em um mundo multicultural e plurirreligioso, devem estar no horizonte do secularismo contemporâneo. Por isso, as teorias liberais precisam repensar os pressupostos das teorias dominantes da secularização que, segundo Casanova, naturalizam a ‘descrença’ ou o ‘não-religioso’ como condição humana normal e desejável nas sociedades modernas ilustradas.<sup>26</sup> Fundar o Estado nas bases de uma filosofia secular abrangente, que opte por uma concepção particular de natureza humana, não compartilhada amplamente, não é menos problemático do que fundar o Estado em bases religiosas. Se não é possível afirmar que o ser humano é naturalmente religioso, não é menos verdadeiro que não é possível afirmar o ser humano como naturalmente secular.<sup>27</sup> De igual modo, o postulado segundo o qual espera-se um declínio progressivo, também natural, das crenças e práticas religiosas com a modernização do mundo e, conseqüentemente, a compreensão de que adentrar no mundo moderno significa conseqüentemente tornar-se menos religioso ou mais secular não pode ser defendido senão

---

<sup>26</sup> Sobre o ‘mito do iluminismo’, ver TAYLOR, 2011, p.52s. Talvez pudéssemos situar as teorias da secularização que advogam por um secularismo de base puramente racional na esteira do que Taylor elenca em *Why we need a radical redefinition of secularism* (TAYLOR, 2011, p.35), com referência aos jacobinos e ao primeiro Rawls (ver como a ideia do Estado como ensinador da moral aparece na França, na p.39): “Às vezes, a alegação parece ser feita, em nome de uma ou outra definição de secularismo, de que ele pode resolver a questão de como realizar esses objetivos no domínio de princípios atemporais e que nenhuma outra contribuição ou negociação é necessária para defini-los para a nossa sociedade atual. A base para esses princípios pode ser encontrada apenas na razão ou em alguma perspectiva que esteja livre de religião, puramente laica. Os jacobinos estão sintonizados com essa abordagem, assim como o primeiro Rawls.” Com efeito, não há princípios gerais deriváveis da razão pura que não impliquem algum elemento contextual, e um procedimento justo que escute todas as vozes legítimas na esfera pública procedendo deste modo (daí que grupos religiosos devem ser vistos como interlocutores e não como ameaças).

<sup>27</sup> A este respeito, afirma Casanova: “Gostaria de propor que esta consciência secularista é um fator crucial na secularização generalizada que acompanhou a modernização das sociedades da Europa Ocidental. Os europeus tendem a vivenciar sua própria secularização, ou seja, o declínio generalizado das crenças e práticas religiosas em seu meio, como consequência natural de sua modernização. Ser secular é vivenciado não como uma escolha existencial que os indivíduos modernos ou as sociedades modernas fazem, mas sim como um resultado natural de se tornarem modernas. A esse respeito, a teoria da secularização mediada por essa consciência estadual histórica tende a funcionar como uma profecia autorrealizável.” (CASANOVA, 2011b, 59-60)

como um projeto de implantação arbitrária de uma visão de mundo.<sup>28</sup> Seria o caso, então, das visões de mundo secularistas reivindicarem não apenas a primazia do secular sobre o religioso, mas também a substituição do religioso pelo secular. Destacando os riscos de posturas como esta, implicadas em uma guerra entre cidadãos religiosos e cidadãos não-religiosos por hegemonia discursiva, Spica defende:

[...] nem os discursos religiosos devem tentar extinguir os discursos irreligiosos, taxando esses de imorais ou de pessoas inferiores que devem ser elevadas a um patamar superior, nem os irreligiosos devem tentar extinguir o modo de vida religioso, afirmando que esse modo de vida é para pessoas ignorantes ou com pouca inteligência que não entenderam os avanços da ciência. Qualquer discurso que faça esse tipo de acusação cai em radicalismo e está querendo ocupar o centro dos discursos morais e de sentido, rechaçando todos os outros.” (SPICA, 2014, p.333)

Em vista de evitar a secularização como projeto, vale observar o panorama social de sociedades não europeias consideradas modernas, como os Estados Unidos, a Coreia do Sul e mesmo países da América Latina, para perceber que os marcos da laicidade presentes nestas sociedades constituem um quadro totalmente diverso daquele observável em nações como a França (com seu projeto secularista de *laïcité*), Canadá ou Nova Zelândia. São sociedades marcadamente religiosas, não obstante a orientação imanente pela qual são reguladas. Também fica em cheque a relação entre processos de modernização e secularização ao observarmos sociedades não ocidentais nas quais o processo de modernização convive mais ou menos harmoniosamente com o renascimento do religioso. Que explicação, então, poderíamos dar, que não a de tendência naturalista, para o secularismo generalizado que se encontra entre as populações da maioria das sociedades europeias ocidentais?

O exemplo dos Estados Unidos talvez seja o mais claro no sentido de mostrar que a separação entre Estado e instituições religiosas não implica necessariamente em perda do valor do religioso, o que, por razões que mereceriam ser explicitadas oportunamente, foi o caso em regiões da Europa continental pós Revolução Francesa<sup>29</sup>. Fosse verdade que a secularização do

<sup>28</sup> Ou como uma filosofia da história, segundo Casanova: “la teoría de la secularización adoptada por las ciencias sociales modernas incorporó tanto la creencia en el progreso como las críticas formuladas por la Ilustración por el Positivismo y asumió que el proceso histórico de secularización comporta un progresivo declive de la religión en el mundo moderno. Así, la teoría de la secularización se convierte en una filosofía de la historia que ve a ésta como una evolución progresiva de la humanidad de la superstición a la razón, de la creencia a la indiferencia, de la religión a la ciencia.” (CASANOVA, 2012, p.21) Devemos pensar nos processos de secularização, nas transformações e reavivamentos religiosos, e nos processos de sacralização como processos globais mutuamente constituídos em andamento, em vez de desenvolvimentos mutuamente exclusivos.

<sup>29</sup> Para Casanova, “El supuesto, a menudo afirmado pero no comprobado, según el cual la religión en el mundo moderno experimenta un declive y que podría continuar tal declive, ha sido hasta muy recientemente un postulado dominante de la teoría de la secularización. Estaba basado principalmente sobre la evidencia de las sociedades europeas que mostraban que cuanto más implicada estaba la población en las tareas de la producción industrial,

Estado (e do direito) implica necessariamente em secularização social, provavelmente os Estados Unidos seriam a sociedade mais secularizada da era moderna, conforme ironizou Casanova (CASANOVA, 2012, p.28).<sup>30</sup>

Desta constatação, Casanova posiciona-se contra o paradigma de secularização predominante nas ciências sociais, afirmando que uma sucessão de conflitos ocorridos no século XIX não autoriza um padrão interpretativo de caráter normativo, mas que a experiência dos Estados Unidos (talvez também as da América Latina<sup>31</sup>, em outro rumo, mas também contrariando as teses básicas da secularização) possibilita uma distinção de três aspectos: primeiramente, a secularização como *diferenciação funcional* entre a esfera religiosa e a secular (Estado, economia, ciência); segundo, a secularização como *declínio de crenças e posturas religiosas* e, terceiro, a secularização no sentido da *restrição da religião ao âmbito privado* (privatização da religião). (CASANOVA, 2012, p.23)<sup>32</sup> Enquanto a segunda e a terceira teses foram revisadas por importantes pensadores do fenômeno religioso<sup>33</sup>, a primeira tese – a mais central – permanece relativamente inalterada.

---

menos religiosa era, o al menos, menos participaban en la religiosidad institucional eclesiástica. La teoría dio por supuesto que las tendencias europeas eran universales y que las sociedades no-europeas mostrarían tasas similares de declive religioso con la creciente industrialización.” (CASANOVA, 2012, p.27). Prossegue o autor: “Fue el vínculo cesaropapista entre el trono y el altar bajo el absolutismo lo que quizás más que ninguna otra cosa determinó el declive de la religión de Iglesia en Europa” (2012, p.29). Para uma explicação sobre os baixos níveis de religiosidade na Europa, ver STARK, Rodney; IANNACCONE, Laurence. A Supply-Side Interpretation of the ‘Secularization’ of Europe. *Journal for Scientific Study of Religion*. v.33, 1994, p.230-252.

<sup>30</sup> “Defensores de la teoría apuntan a la secularización de la sociedad y al declive de la religiosidad eclesiástica en Europa como evidencia que sustancia su argumento, mientras los críticos tienden a enfatizar la religiosidad persistente en Estados Unidos y los signos cada vez más extendidos de renacimiento religioso como la contraevidencia que cuestiona la teoría de la secularización como un ‘mito’.” (CASANOVA, 2012, p.23). Habermas, constatando que os EUA foram, por muito tempo, considerados a exceção à regra da secularização - por conta da vivacidade das comunidades religiosas no país -, afirma que, diante das crescentes dúvidas em relação à tese da secularização, o modelo norte-americano parece ser o “caso normal”. Desde essa perspectiva, o modelo de desenvolvimento europeu, por outro lado, seria a “via específica”. (2017; capítulo 10, parte I [*European ‘Exceptionalism’ or Doubts about the Secularization Thesis*])

<sup>31</sup> Ver os dados de “sentimento religioso”, ainda persistentes: DATAFOLHA, 2007.

<sup>32</sup> Maclure e Taylor (2011, p.15-16) também propõem uma distinção, entre secularização política (*laïcisation*) e secularização social (*sécularisation*). A primeira refere-se ao processo de necessária distinção entre Estado e religião (e, por isso, é desejável). Corresponde à primeira tese na divisão apresentada por Casanova. A segunda refere-se à erosão da influência da religião nas práticas sociais e na condução da vida individual, com a qual o Estado não deve comprometer-se. Corresponde, grosso modo, à segunda e à terceira teses na divisão de Casanova.

<sup>33</sup> Peter Berger talvez seja o mais representativo deles. Da afirmação “[até] o século XXI, é provável que os crentes religiosos sejam encontrados apenas em pequenas seitas, reunidos para resistir a uma cultura secular mundial.”, em 1968 (BERGER, 1968, p.3), passou a “Acho que o que eu e a maioria dos outros sociólogos da religião escrevemos nos anos 1990 sobre secularização foi um erro. Nosso argumento subjacente era que a secularização e modernidade andam de mãos dadas. Com mais modernização vem mais secularização. Não era uma teoria maluca. Havia alguma evidência para isso. Mas acho que é basicamente errado. A maior parte do mundo hoje certamente não é secular. É muito religioso.”, em 1997. (BERGER, 1997, p.974). Na obra *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, mais recente (2014), relata a transformação de sua teoria sobre a relação entre modernidade e religião, por conta das mudanças sócio-históricas ocorridas nas últimas décadas. P. Berger passa de uma teoria da secularização (bastante tradicional), para uma teoria do pluralismo,

Em apoio à tese central da secularização, Habermas (2017)<sup>34</sup> sustenta a ideia de que as igrejas e as comunidades religiosas foram limitadas cada vez mais à função pastoral à medida que os sistemas sociais funcionais se diferenciaram. Essas instituições religiosas tiveram que delegar suas competências mais abrangentes para outros domínios sociais. Paralelamente, o exercício da religião passou a assumir formas mais individualistas. Essa relação entre a especificação funcional do sistema religioso e a individualização da prática religiosa é fundamental. À medida que a sociedade se torna mais complexa e pluralista, as instituições religiosas se concentram principalmente na orientação espiritual e no apoio pastoral aos indivíduos. Essa mudança é resultado do avanço da diferenciação dos sistemas sociais, nos quais cada esfera desempenha funções específicas. Dessa forma, as igrejas e comunidades religiosas deixaram de ter o monopólio do conhecimento e da orientação moral. Ao mesmo tempo, a prática religiosa passou por um processo de individualização. As pessoas adotaram uma abordagem mais pessoal em relação à sua fé e espiritualidade. Em vez de se basearem estritamente nas estruturas institucionais da religião, os indivíduos passaram a buscar sua própria interpretação e expressão religiosa. Nos chamados ‘novos movimentos religiosos’, oriundos da década de 70, isto fica evidente naquilo que Habermas chama ‘sincretismo “californiano”’.<sup>35</sup>

Esse movimento em direção à individualização da prática religiosa reflete a autonomia e a liberdade de escolha valorizadas nas sociedades modernas. Os indivíduos têm a liberdade de buscar e desenvolver sua espiritualidade de acordo com suas próprias convicções e necessidades, sem referência a uma autoridade eclesial/moral central. Essa mudança também está relacionada à crescente pluralidade de crenças e religiões presentes nas sociedades contemporâneas.

Não obstante a necessária afirmação da plausibilidade do ponto central da tese da secularização (diferenciação funcional e consequente delegação das competências abrangentes para as devidas esferas não-religiosas da sociedade), nosso principal ponto é que a religião como fenômeno resiste às afirmações de teorias do secularismo de caráter teleológico e isto

---

afirmando que o que aconteceu não foi um simplesmente um (esperado) declínio da religião, em nível individual e institucional, mas uma adaptação da religião à pluralidade moderna. Assim, coexistem na modernidade discursos seculares e discursos religiosos, dentre os quais os indivíduos podem optar livremente.

<sup>34</sup> Usamos, para esta obra, a tradução de Denilson L. Werle, ainda não publicada. Agradecemos pela disponibilização do material. O texto em inglês (citado nas referências) é do formato .epub, o que justifica nosso modo de citação, visando facilitar a localização das citações pelo leitor. A discussão está na terceira parte (*Post-Secular Society: Religious Communities in a Secular Environment*) do décimo capítulo (*Religion in the public sphere of ‘post-secular’ society*). Ver também o início do capítulo 2 [ebook] (*The new philosophical interest in religion: a conversation with Eduardo Mendieta*).

<sup>35</sup> HABERMAS, 2017; Capítulo 10, parte II (*The vitality of religious*) [ebook]

inevitavelmente coloca um dilema para a teoria política, uma vez que elementos de religião estão e possivelmente estarão presentes na esfera pública. Modernidade não equivale em princípio ao declínio da religião. Tentativas de expurgar a religião da experiência humana, articulada socialmente, farão jus ao título de autoritárias, em medida semelhante aos fundamentalismos de caráter religioso. Poderíamos nos referir, neste sentido, a fundamentalismos seculares? Não seria o nacionalismo um exemplo (ainda que o nacionalismo mostre uma face frequentemente religiosa)? Pode existir uma modernidade não secular, não ocidental ou está implícita na ideia de ‘moderno’ a ideia de ‘secular’? Sejam quais forem as respostas para questões como estas, os desafios são os mesmos: a) pensar em teorias do secularismo não vulneráveis às acusações padrão feitas ao secularismo e; b) articular respostas aos diferentes secularismos (legítimos) ou aos diferentes arranjos de relação Estado-religião desde o liberalismo.

Por ora, estamos habilitados a afirmar que o secular não deve ser pensado como o espaço no qual a vida humana real gradualmente se emancipa do poder controlador da religião e, assim, alcança sua realocação final. Neste sentido, damos assentimento à ponderação de Rodney Stark: “Talvez chegue o dia em que a religião seja relegada à memória e museus. Se assim for, no entanto, isso não terá sido causado pela modernização, e o desaparecimento da fé não terá nenhuma semelhança com o processo postulado pela doutrina da secularização” (STARK; FINKE, 2020, p.78). A ela aditamos que a sobrevivência do religioso, em nível institucional ou em nível individual, não nos autoriza a emitir juízo moral positivo ou negativo sobre a religião enquanto religião. Se, por um lado, a compreensão do fenômeno da persistência da religião na modernidade dá condições de desautorizar a teoria tradicional (ou clássica) da secularização, por outro lado, não nos exime de pensar modos de relação entre o Estado e a religião que estejam em maior consonância com a realidade de um mundo plural em visões de mundo.

Aliás, talvez seja mais frutífero pensar num paradigma diverso deste que dispõe os polos Estado-religião como centro do debate e promover a seguinte viragem, proposta por Taylor: “acredito que uma de nossas dificuldades básicas em lidar com esses problemas é que temos o modelo errado, que tem um controle contínuo em nossas mentes. Pensamos que a secularização (ou *laïcité*) tem a ver com a relação do Estado com a religião; quando, na verdade, tem a ver com *a resposta (correta) do estado democrático à diversidade*” (TAYLOR, 2011,

p.36; grifo nosso).<sup>36</sup> Esta proposta de Taylor, que será melhor desenvolvida em *Secularism and Freedom of conscience*, é interessante pois, ao mesmo tempo em que põe em igual estado de relevância crenças seculares e crenças religiosas (na forma da diversidade em um mundo democrático), promove uma desnaturalização dos conceitos de ‘religioso’ e ‘secular’, ao tratá-los como faces de uma mesma realidade (a diversidade) e não definidos a partir de sua oposição (secular x religioso, ou as variantes secular x não-secular e religioso x não-religioso). É um caminho que pode auxiliar na resposta à crítica de que esta divisão-oposição artificial é ocidental ou eurocêntrica, pelo menos.<sup>37</sup> Habermas toma direção semelhante ao propor que, diante da vitalidade da religião e de sua persistência na esfera pública, a questão normativa diz respeito à autocompreensão dos membros de uma sociedade pós-secular<sup>38</sup> e às expectativas recíprocas para garantir um tratamento civilizado entre cidadãos em um contexto de pluralismo cultural e de visões de mundo. (HABERMAS, 2017)<sup>39</sup>

### 2.2.1.1 Por uma laicidade justificatória

Nas profundezas das alegações que clamam pela irrelevância da religião na lei e daqueles que advogam pela sua total supressão da esfera pública, deparamo-nos com uma teoria tradicional de secularização que, em seu cerne, revela-se insustentável.<sup>40</sup> A religião, longe de

<sup>36</sup> Peter Berger (2014) também parece ter tomado direção semelhante, na medida em que migrou de sua posição primeira, passando a posicionar como tema central, em sua sociologia da religião, o pluralismo e não a secularização.

<sup>37</sup> Destaca Casanova: “Embora o sistema de classificação da realidade em termos religiosos/seculares possa ter se globalizado, o que continua sendo acaloradamente disputado e debatido quase em todo o mundo hoje é como, onde e por quem os limites adequados entre o religioso e o secular devem ser traçados. Existem, nesse sentido, múltiplos secularismos concorrentes, assim como existem formas múltiplas e diversas de resistência fundamentalista religiosa a esses secularismos. Por exemplo, os secularismos americano, francês, turco, indiano e chinês, para citar apenas alguns modos paradigmáticos e distintos de traçar os limites entre o religioso e o secular, representam não apenas padrões muito diferentes de separação entre o Estado secular e a religião, mas também modelos muito distintos de regulação e gerenciamento estatal da religião e do pluralismo religioso na sociedade.” (CASANOVA, 2011, p.63)

<sup>38</sup> Para outra discussão do conceito de ‘pós-secular’, ver HABERMAS, 2017, *The new philosophical interest in religion a conversation with Eduardo Mendieta* [ebook]. Nos termos de Habermas: “Utilizo esta expressão para descrever sociedades modernas que devem presumir que grupos religiosos continuarão a existir e que diferentes tradições religiosas permanecerão relevantes, mesmo que as próprias sociedades estejam em grande parte secularizadas.” Um debate sobre o conceito pode ser encontrado em COSTA, Paolo. *The fragile supremacy of reason: Jürgen Habermas and the concept of post-secularity*. In: COSTA, Paolo. *The post-secular city: the new secularization debate*. Paderborn: Brill, 2022. p.121-152.

<sup>39</sup> Capítulo 10, Parte IV [ebook] : *The Process of the ‘Separation of Church and State’*

<sup>40</sup> Para uma exposição sintética do debate em torno da questão, ver GORSKI, Philip S. *Historicizing the secularization debate: an agenda for research*. In: DILLON, Michele (ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p.110–122. Também a discussão em COSTA, Paolo. *Introduction: secularization: a modern myth?* In: COSTA, Paolo. *The post-secular city: the new secularization debate*. Paderborn: Brill, 2022. p.XI-XXI. Para uma defesa atual da visão ortodoxa, ver nota 22 e também BRUCE, Steve. *Secularization: in defense of an unfashionable theory*, Oxford: Oxford University Press 2011.

ser relegada a espaços sagrados isolados, emerge como uma poderosa articuladora de sentido que transcende esses limites. Seu impacto vai além dos templos e santuários, entrelaçando-se com os assuntos mais prementes da sociedade, moldando identidades, influenciando decisões políticas e provocando debates morais de grande envergadura. A tese que atesta a privatização da religião - relegar a religião ao ambiente privado, desde uma perspectiva teleológica - como uma ideia normativa e prescritiva de como as instituições religiosas devem operar no mundo moderno, mostra-se problemática, na medida em que elege um processo histórico contingente como um padrão a ser seguido. De maneira diversa da tese da diferenciação, que não elege um modo de organização da relação Estado-religião, a tese da privatização faz uma opção histórica, que não é a única elegível. Obrigar a religião a atuar em uma esfera delimitada, arbitrariamente, em lugar de estabelecer marcos legítimos para a religião dentro das democracias liberais, na verdade reduz as potenciais relações positivas entre os cidadãos, religiosos e não-religiosos, posto que elege e restringe as categorias de pensamento que permearão as teorias constitucionais e políticas. Conforme advoga Casanova (2012, p.31), uma teoria da secularização consistente deveria “[...] admitir que pode haver formas legítimas de religião “pública”<sup>41</sup> no mundo moderno, que não são necessariamente reações antimodernas fundamentalistas e que não precisam pôr em perigo nem as liberdades individuais nem as modernas estruturas diferenciadas”.

É necessário assumir a incompletude de teorias da modernidade, teorias da política moderna e teorias da ação coletiva que ignoram o aspecto público da religião. Não se trata de afirmar a religião como essencialmente boa, tampouco como má ou como agente de progresso ou de regresso social. O mesmo poderia ser dito do ‘secular’. Concordamos com a afirmativa de Casanova: “É a essencialização do ‘religioso’, mas também do ‘secular’ ou do ‘político’, baseado em pressupostos problemáticos do que a ‘religião’ é ou faz, que é [...] o problema fundamental do secularismo como ideologia” (2011, p.69). Por isso, trata-se, na verdade, de conceber categorias de análise que possibilitem diferenciar as várias formas de relação Estado-religião, distinguindo as possíveis consequências sócio-históricas de cada uma. (CASANOVA, 2012, p.122) Precisamos conceber uma versão de *laicidade não militante* que considere a escolha religiosa como uma dentre outras visões de mundo possíveis. Sem pretensões de avançar no debate que será desenvolvido no segundo capítulo, queremos inserir desde já a proposta de Cécile Laborde no horizonte da discussão. Entendemos que a proposta de uma

---

<sup>41</sup> Para o conceito de ‘religião pública’, ver CASANOVA, 1994.

laicidade mínima (de acordo com as dimensões desagregadas da religião que apresentaremos adiante) ou justificatória<sup>42</sup> (se quisermos destacar a presença da religião na esfera pública) dá conta da tensão própria das teorias da secularização em suas fragilidades, quando confrontada com a realidade presente de renascimento ou desprivatização do religioso. Laborde entende a laicidade como “[...] uma posição metateórica sobre modos de justificação política, em vez de uma posição normativa e substantiva sobre os fins e valores particulares que os cidadãos devem buscar”. Nomeando a sua versão de laicidade como justificatória (ou laicidade mínima, conforme veremos adiante), afirma que ela que a laicidade “[...] não nos diz o que podemos pensar, fazer ou dizer, mas, sim, como o Estado deve justificar suas leis e ações”, garantindo “[...] plenos direitos de livre expressão aos cidadãos comuns na esfera da formação de opinião, ao mesmo tempo que impõe obrigações rigorosas aos funcionários do Estado na esfera da tomada de decisões” (LABORDE, 2013a, p.167).

Talvez uma das perguntas centrais para superar a mentalidade que propaga o secularismo como objetivo a ser alcançado, seja a de se há apenas um modelo de laicidade compatível com a proposta liberal ou, ainda, se há apenas um padrão legítimo de neutralidade liberal. Laborde aponta que os liberais igualitários apresentaram seu modelo de laicidade como o único legitimamente liberal. Fato é que as relações legítimas entre Estado e religião são múltiplas<sup>43</sup>, aceitando uma maior variação do que aquela geralmente suposta (de laicidade substantiva). (LABORDE, 2017, p.116) “A laicidade na prática é uma laicidade de múltiplas acomodações.” (LABORDE; FOISNEAU, 2023) A laicidade não é um bem substantivo a ser promovido para além do âmbito das instituições do Estado (ou da esfera pública). Tampouco é um objetivo a ser alcançado a fim de que as sociedades se libertem de um mal, qual seja, a religião e suas alegadas amarras. Ser não-religioso não é um bem a ser promovido para que os indivíduos se tornem modernos, com uma avaliação positiva de ‘ser não-religioso’ em relação a ‘ser religioso’, tido como o polo antagônico.<sup>44</sup> Por isso, o liberalismo de Laborde “[...] *não está fundamentado em uma visão de mundo secularista abrangente*, não exclui os crentes religiosos de seu escopo de justificação” (2017, p.27; grifo nosso).

<sup>42</sup> Para uma discussão sobre a laicidade justificatória, ver MLADENOVIC, Ivan. Political Liberalism and Justificatory Secularism. *Philosophy and Society*, v. 32, n. 1, p.79-88, 2021, com a ressalva de que o autor não se engaja com as discussões de *Liberalism's Religion*.

<sup>43</sup> Para uma apresentação da ideia de laicidades múltiplas (*multiple secularisms*), ver STEPAN, 2011.

<sup>44</sup> Laborde, Casanova e Taylor, teóricos da secularização e da laicidade que nos servem de referência neste debate, têm como importante interlocutor comum, nas discussões sobre secularismo, Talal Asad, enquadrado por Laborde, em *Liberalism's Religion*, como um ‘teórico crítico da religião’. Com ‘crítico’, Laborde quer dizer teórico que acentua as perspectivas pós-coloniais como relevantes para o debate sobre secularismo, laicidade e religião. De fato, a abordagem de Asad, como antropólogo cultural, com contribuições teóricas sobre o islamismo, chama à atenção para importantes questões situadas para além do eixo Europa ocidental-Estados Unidos.

### 2.3 QUANDO UM DIREITO É ESPECIAL? ABORDAGEM ANALÍTICA

Pode ser que em uma determinada sociedade ou durante um período histórico uma atividade específica tenha sido objeto de ataque com maior intensidade em relação a outras formas de conduta. Como consequência, nessa sociedade emergiu um texto constitucional que isolou alguma atividade e concedeu-lhe especial proteção, de modo que ficaria inviável, do ponto de vista prático, alterar o texto constitucional. Talvez estas circunstâncias explicariam a existência de um direito especial nesta sociedade específica. No entanto, as discussões teóricas sobre direitos especiais não podem assumir como base questões contingentes, mas precisam de uma base mais conceitual. Esta base, no entanto, não raramente é fonte de divergências. Não sem razão, James Nickel afirma que “duas pessoas podem ter a mesma ideia geral de direitos humanos, mesmo que discordem sobre quais direitos pertencem a uma lista de tais direitos[...]”. (NICKEL, 2003). Podemos estar comprometidos com a ideia de direitos humanos e, ainda assim, o rol de direitos que consideramos como legítimos ser bastante diverso. Neste sentido, queremos esboçar uma criteriologia mínima que auxilie na resolução dessas divergências, em especial naquelas que dizem respeito ao direito à liberdade religiosa como direito especial. Poderá parecer estranho ao leitor a inserção de uma discussão de caráter mais analítico neste momento. Explicamos: o que queremos aqui é demonstrar que, mesmo se a pergunta sobre a especialidade da religião for elaborada do ponto de vista analítico (tradição com a qual Laborde dialoga), não há justificativa para a concessão de um direito à liberdade religiosa *exclusivamente* especial. Assim, o diálogo entre a perspectiva analítica agora apresentada e a discussão normativa ilumina mutuamente as duas abordagens. Conforme elucidaremos, a abordagem desagregativa, proposta por Laborde, opera também analiticamente, ao identificar as dimensões da religião (não exclusivas à religião) que a tornam especial (não exclusivamente).

A proposta do direito à liberdade religiosa é proteger sem, no entanto, conceder privilégios. Numa sociedade marcada pelo pluralismo, acentuando-se nos atuais processos migratórios que promovem encontro de culturas diversas, a liberdade de religião é importante. Assim, mesmo que não plenamente justificada, a liberdade de religião é assumida como fundamental devido aos conflitos latentes. O experimento constitucional americano, por exemplo, que foi o primeiro a discutir a liberdade religiosa, estava preocupado em promover pluralidade antes de separar Igreja e Estado, a fim de evitar possíveis tensões. Na França, de modo diverso, quis-se separar para libertar a esfera pública das ingerências religiosas. Constituem-se, assim, dois modelos. O primeiro, bilateral (é o caso dos EUA), no qual liberdade

de religião é dominante e tanto igreja quanto estado estão implicados como agentes de discurso. O segundo, unilateral (é o caso da França), no qual liberdade de religião é residual, pois a preocupação primeira é a independência do Estado.

O caminho da prática constitucional, diante das aporias relacionadas à liberdade religiosa, mostra-se coerentista, não crítico (isto é, não questiona as razões). Tem por propósito *preservar e explicar* os valores de uma sociedade, não questionar. Assim, os juízes, na prática, tratam a religião de modo especial, sem se perguntar por que, o que conduz à insistência na motivação religiosa de um pedido. Na prática, toma-se o pressuposto de que o pedido religioso é vulnerável (isto é, tem algo de especial que, por definição, precisa ser protegido), ao passo que os não-religiosos têm que mostrar seu pedido na vulnerabilidade.

Como vimos anteriormente, a proteção da liberdade religiosa geralmente é considerada uma necessidade moral nos sistemas legais.<sup>45</sup> Isso significa que um sistema legal não pode ser considerado totalmente legítimo a não ser que proteja constitucionalmente a religião por meio de um *direito especial*. Pode ser que, em um esforço genealógico, rastremos as motivações históricas para a ascensão de tal proteção (algo que fizemos, brevemente). A questão, porém, é saber se estamos justificados a conferir esse status especial à liberdade religiosa. Para tanto, pelo menos dois pontos precisam ser fundamentados.

1. Primeiro, o direito à liberdade religiosa é fundamental se pudermos mostrar que há algo de especial com a religião, isto é, se conseguirmos elencar características especiais *únicas* da religião.
2. Segundo, precisamos demonstrar que algo no mundo de relevante seria ameaçado caso não houvesse a proteção concedida pelo direito à liberdade religiosa. Esta demonstração circunscreveria o âmbito de proteção do direito em questão.

Afirmar que um interesse merece proteção constitucional especial implica indicar em que este interesse se diferencia de outros interesses igualmente relevantes, de modo que, caso não houvesse a proteção deste interesse por meio de um direito, algum aspecto da vida humana estaria em risco. Diferentemente de ser protegido por outro direito, derivadamente, ou por meio de outros direitos operando em conjunto, um direito especial representa um interesse *exclusivo* que não pode ser protegido senão por meio de um direito que dê conta de seu conteúdo. Também

---

<sup>45</sup> Não está em questão, aqui, a relação entre direito e moral. Importa captar o sentido de que, caso um sistema legal não proteja, de algum modo, a religião, ele seria dissonante em relação aos demais, o que poderia representar certo constrangimento a este mesmo sistema, uma vez que o imperativo enuncia a necessária proteção da liberdade religiosa.

difere de um direito geral, que abrange todas as atividades, enquanto um direito especial refere-se a um conjunto limitado de atividades.

Sobre um direito especial, pode-se ainda afirmar que ele se refere a um conjunto limitado de atividades, em contraste com um ‘direito geral’ que abrange todas as atividades. Por isso, segundo Himma,

[...] a afirmação de que um interesse em X garante moralmente proteção por um direito constitucional especial implica que há algo que distingue X de outras coisas, dando origem a interesses distintos que garantem proteção por direitos especiais. Na medida em que há um interesse na liberdade religiosa que garante proteção por um direito especial, teria que haver algo distintivo sobre a religião em si. Se  $I_1$  é um interesse que temos em X, mas não em Y, e  $I_2$  é um interesse que temos em Y, mas não em X, então teria que haver uma propriedade ou conjunto de propriedades que distinguíssem o que é ser um X do que é ser um Y. Nesse caso, X e Y teriam, então, que ser conceitualmente distintos no sentido de que as naturezas de X e Y são constituídas por um conjunto de propriedades que diferem em relação a pelo menos uma propriedade. (HIMMA, 2017, p.226)

Temos, então, requisitos mínimos para que um direito possa ser considerado como especial. Em termos analíticos, poderíamos formular estes requisitos do seguinte modo<sup>46</sup>: para justificar a proteção de um interesse com um direito especial X, três condições devem ser satisfeitas:

- a) o interesse relevante deve surgir exclusivamente de X. Este é o requisito de ‘especialidade’ ou de ‘distintividade’ ou, ainda, de ‘natureza’ de um direito especial. Ele ajudará a especificar qual atividade é coberta e qual atividade não é coberta pelo direito especial. Importante salientar que não se trata de distintividade como prática social apenas, mas de distintividade conceitual;
- b) o interesse relevante deve atingir um certo nível de valor, isto é, deve ser suficientemente importante. Segundo Himma, “[...] apenas os interesses que atingem algum nível limiar de importância justificam moralmente proteção constitucional na forma de um direito especial” (HIMMA, 2017, p.227).<sup>47</sup> Chamamos este requisito de ‘relevância axiológica’.

<sup>46</sup> A posição que apresentamos aqui é uma aproximação das propostas de Kenneth Himma (2017) e Leslie Kendrick (2017).

<sup>47</sup> Segundo o exemplo de Himma, 2017, p.227: “É claro que o simples fato de duas coisas originarem interesses distintos não implica que um ou todos os interesses relevantes justifiquem moralmente proteção na forma de um direito especial. As pessoas têm muitos interesses em muitas coisas diferentes, e deve ficar claro que nem todas elas merecem proteção especial por um direito constitucional. Temos interesse em que nos digam a verdade, mas parece claro que a lei não deve nos proteger contra todos os enganos – e certamente não fornecendo um direito

(3) devemos ter alguma razão plausível para pensar que o interesse relevante pode realmente ser ameaçado por algo no mundo caso o direito em questão não esteja em vigor. Ao preencher este requisito, impõe-se uma limitação ao governo e aos outros, no sentido de delimitar o âmbito de autorização da ação. A este critério chamamos, acompanhando Leslie Kendrick, de ‘robustez’.<sup>48</sup> Ele auxiliará na determinação do nível de proteção oferecido.

Desde já podemos visualizar que o debate que queremos apresentar não é, portanto, nem genealógico-histórico, nem simplesmente jurídico-constitucional. A justificativa para a legitimidade de um direito especial e exclusivo passa, entendemos, pelo debate de caráter teórico-normativo, implicado, em alguma medida, na discussão analítica. Por isso, nossa pergunta mais genérica é a respeito do que caracteriza um direito como especial. Consequentemente, perguntamos se a ‘religião’ (ou a consciência, ou a agência, ou alguma faculdade humana ou outro correlato) demanda cobertura por um direito especial e exclusivo. A questão de saber se a liberdade de religião constitui um direito especial repousa sobre as suposições a respeito do que constitui um direito especial, em primeiro lugar, i.e., que critérios fazem de algo um ‘direito especial’. Poderíamos adiantar uma resposta, à luz dos critérios que apresentamos acima, dizendo que o direito à liberdade religiosa é especial, i.e., apresenta nível de distinção, mas *não é exclusivamente especial*, ou seja, sua distintividade, relevância axiológica e robustez devem ser compreendidas em relação a um escopo mais amplo de atividades (dentre elas, também atividades não-religiosas) a serem protegidas.

---

constitucional especial de sempre ser dito a verdade. Assim, *uma consideração necessária para decidir se um interesse merece proteção por um direito especial tem a ver com a importância ou força do valor do interesse.* [...] Um interesse em algo que pode ser usado para alcançar fins que são moral e prudencialmente insignificantes simplesmente não se eleva ao nível de algo que garantiria proteção por um direito especial. Por uma questão de moralidade política, raramente, ou nunca, faria sentido conceder proteção constitucional a um interesse de valor trivial. Obviamente, apenas os interesses que atingem algum nível de importância justificam moralmente proteção constitucional na forma de um direito especial.” [grifo nosso]

<sup>48</sup> Kendrick (2017) aponta Dworkin com um dos teóricos que enfatiza a robustez na distinção entre direitos gerais e direitos especiais. James Nickel afirma, em direção semelhante, que os direitos humanos têm alta prioridade: “Se os direitos humanos não tivessem alta prioridade, eles não teriam a capacidade de competir com outras considerações poderosas, como estabilidade e segurança nacionais, a autodeterminação individual e nacional e a prosperidade nacional e global.” (NICKEL, 2003).

## 2.4 TAXONOMIA DAS TEORIAS DA LIBERDADE RELIGIOSA

A inclusão da liberdade religiosa como um direito distinto e autônomo em documentos constitucionais e tratados internacionais pode ser amplamente compreendida à luz da história permeada por perseguição e intolerância religiosa. A lei dos direitos humanos, cujo objetivo é salvaguardar a liberdade religiosa, desempenhou e continua a desempenhar um papel significativo na luta contra essa perseguição. No entanto, a complexa questão da acomodação religiosa transcende os limites jurídicos, envolvendo suposições profundas acerca da natureza, essência e influência política da religião nas democracias liberais ocidentais. Dentro do contexto teórico liberal, as posturas variaram entre a negação completa da viabilidade da acomodação religiosa e a busca por justificativas que confirmem um status especial às crenças religiosas e outras convicções profundamente arraigadas.

Apresentaremos duas propostas de taxonomia das teorias de liberdade religiosa, a saber, a elaborada por Micah Schwartzman (2012, 2014, 2017) e a articulada por Cécile Laborde (2013b, 2017a). Embora diversas nos termos classificatórios, ambas se referenciam pelos modos possíveis de relação entre religião (igreja) e Estado (ou o lugar da religião na esfera pública), seja no que diz respeito à justificação pública (autorização ou não de argumentos religiosos nos debates públicos) seja na questão da acomodação religiosa (concessão ou não de isenções legais especiais para demandas religiosas).

Para M. Schwartzman, as teorias da liberdade religiosa podem ser descritas em termos de como elas respondem a duas questões: (1) as crenças religiosas merecem isenções especiais da lei? e (2) as crenças religiosas podem servir como justificativa para a tomada de decisões políticas? Schwartzman apresenta quatro arranjos possíveis para as teorias da liberdade religiosa. Eles estão de acordo com a distinção entre dois tipos de teorias a respeito da justificação pública e dois tipos de teoria a respeito da acomodação da religião pelo Estado:

### Justificação pública

- a) Teorias exclusivas: exigem somente justificativas seculares. Rejeitam visões religiosas como fundamentos legítimos para a tomada de decisões políticas e legais. (2014, p.1323)
- b) Teorias inclusivas: visões religiosas devem ser tratadas como justificativas *em pé de igualdade* com crenças éticas e morais não-religiosas. Crenças religiosas devem

receber o mesmo tratamento no processo político e legal que crenças seculares. (2014, p.1323-1324)

#### Acomodação religiosa

- a) Teorias de acomodação: para os acomodacionistas, a religião é um bem humano excepcionalmente valioso, que merece proteção especial (precisa ser ‘acomodada’, isto é, a lei precisa ser ajustada para proteger diferencialmente demandas religiosas);<sup>49</sup>
- b) Teorias de não-acomodação: negam ou expandem a acomodação para opiniões não-religiosas. Isto porque não consideram que a religião constitui um bem especial a ser protegido com distinção.<sup>50</sup>

Considerando os quatro tipos de teorias, temos os seguintes arranjos possíveis:

|                                     | Inclusivo                       | Exclusivo                |
|-------------------------------------|---------------------------------|--------------------------|
| Acomodação (especial) da religião   | Acomodação inclusiva            | Acomodação Exclusiva     |
| Não-acomodação especial da religião | <i>Não-acomodação inclusiva</i> | Não-acomodação Exclusiva |

(SCHWARTZMAN, 2012 e 2014)

A teoria mais igualitária das combinações possíveis é, segundo Schwartzman, a ‘não-acomodação inclusiva’, dado que ela não exclui e nem protege a religião *qua* religião. Por isso, é uma teoria que tem compromisso com a ideia de razão pública combinada a um princípio geral de isenções legais, no qual a religião também é considerada. ‘Acomodação inclusiva’ e

<sup>49</sup> Um exemplo proeminente de acomodacionista é McConnell (1985, 2000, 2013). Nussbaum define assim o acomodacionismo, como teoria e tradição: “[o acomodacionismo] argumenta que as leis em uma democracia são sempre feitas por majorias e serão naturalmente incorporadas ideias majoritárias de conveniência, em questões que vão desde a escolha dos dias de trabalho até o status legal de várias drogas. Mesmo que essas leis não sejam de intenção persecutória, elas podem se tornar muito injustas para as minorias. Nos casos em que tais leis sobrecarregam a liberdade de consciência - por exemplo, exigindo que as pessoas testemunhem em tribunal em seu dia sagrado, ou prestem serviço militar que sua religião proíbe, ou se abstenham do uso de uma droga exigida em suas cerimônias sagradas – esta tradição sustenta que uma isenção especial, chamada de “acomodação”, deve ser dada ao crente minoritário.” (NUSSBAUM, 2012, p.73-74)

<sup>50</sup> As teorias igualitaristas liberais são não-acomodacionistas

‘não-acomodação exclusiva’ são incoerentes, posto que a primeira afirma que as convicções religiosas *não são especiais* para justificar decisões políticas e jurídicas, mas *são especiais* para fins de concessão de acomodações (por isso é parcial, em favor da religião), enquanto a segunda sustenta que as convicções religiosas *são especiais* para justificar decisões políticas e jurídicas, mas *não são* especiais para fins de acomodação (por isso é parcial, contrariamente à religião).

Em *Political Liberalism and Religion: on separation and Establishment* (LABORDE, 2013b), Cécile Laborde, referenciada no liberalismo político, apresenta quatro modelos sobre o lugar da religião na esfera pública. A referência para a classificação de Laborde, assim como na taxonomia de Schwartzman, são as *Cláusulas de Religião* da Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos. Na teoria de Laborde, no entanto, diferentemente da de Schwartzman, trata-se mais de arranjos de relação entre religião-Estado e menos de organização das teorias em grupos. É claro, cada teoria implicará pelo menos um modelo, mais geral, de organização da relação religião-Estado, conforme elucidaremos comparativamente. Eis os quatro modelos:

- 1) **Separação Militante** – há proteção inadequada das liberdades religiosas; apoio oficial e promoção do ceticismo ou ateísmo pelo Estado, laicidade antirreligiosa (*laïcité*).
- 2) **Separação Moderada** – proteção adequada às liberdades religiosas; ausência de suporte oficial à religião; ausência de financiamento público para a educação religiosa e de outros meios de suporte para grupos religiosos.
- 3) **Estabelecimento Moderado** – proteção adequada para as liberdades religiosas; suporte oficial de religiões pelo Estado; financiamento público da educação religiosa e outros meios de suporte para grupos religiosos.
- 4) **Estabelecimento Pleno** – proteção inadequada às liberdades religiosas; suporte oficial e promoção da ortodoxia religiosa pelo Estado; Estado antissecular e *teocrático*.

‘Separação militante’ e ‘estabelecimento pleno’ seriam, segundo Laborde, modelos incompatíveis com as democracias liberais. Isto porque falham na necessária proteção dos direitos básicos de minorias religiosas, seja com posturas de secularização militante, para o caso da separação militante, seja com arranjos teocráticos, no caso do estabelecimento pleno. Já ‘separação moderada’ e ‘estabelecimento moderado’ podem ser aceitos como modelos razoáveis e viáveis dentro de democracias liberais, em diferentes contextos.

No caso do ‘estabelecimento moderado’, Laborde afirma que pode ser proposto com base em princípios liberais, apelando-se para a razão pública. Este seria o caso se, por exemplo, o estado provesse fundos para capelanias militares a fim de garantir o direito para seus membros de praticar sua religião (o que é o caso, por exemplo, no Brasil). Da mesma forma, associações ou instituições de caráter religioso poderiam ser patrocinadas quando estas oferecessem serviços cujo valor fosse publicamente reconhecido, especialmente quando outras organizações privadas não-religiosas usufruíssem do mesmo benefício (por exemplo, o financiamento de agências de adoção). Para ‘separação moderada’, Laborde contraria o argumento de que este modelo só poderia prevalecer a partir de razões seculares abrangentes (seguindo expressão rawlsiana), que impõem uma cosmovisão secular sobre cidadãos religiosos. Isso porque, seguindo a lógica do consenso sobreposto, estes mesmos cidadãos poderiam encontrar argumentos em seus próprios sistemas doutrinários para apoiarem a separação – tal como na ideia cristã de um dualismo compreendendo o mundo temporal e o sagrado. Entretanto, Laborde concede que visões ateias e agnósticas poderiam ter mais oportunidades de florescimento numa sociedade em que este modelo é adotado. Para lidar com as dificuldades deste arranjo, a teórica defende que o Estado poderia adotar medidas para contrabalançar possíveis efeitos injustos de arranjos institucionais e legais, como, por exemplo, políticas de exceções que visem acomodar demandas de grupos religiosos.

Apresentamos abaixo uma síntese comparativa entre os modelos de Schwartzman e Laborde, que pode facilitar a compreensão e a futura distinção entre modelos liberais e modelos não liberais para a questão da liberdade religiosa. Os modelos estão organizados de modo a visualizar a possível relação entre eles. Em vermelho, os que os autores consideram como não autorizáveis; em azul, os autorizáveis.

| <b>Taxonomia de Schwartzman</b>   | <b>Modelos de Laborde (“aproximação”)</b>  |
|---|--|
| Acomodação inclusiva: religião não é especial para o direito/política (equivale às justificativas seculares), mas é para acomodação (merece proteção especial); | Estabelecimento Pleno – proteção inadequada às liberdades religiosas; suporte oficial e promoção da ortodoxia religiosa pelo Estado; Estado antissecular e teocrático. |
| Acomodação exclusiva: religião é especial para o direito/política e para acomodações  | Estabelecimento Moderado – proteção adequada para liberdades religiosas; suporte oficial de religiões pelo Estado; financiamento público da                            |

|  |  |
|--|--|
|  | educação religiosa e outros meios de suporte para grupos religiosos. <sup>51</sup>   |
| <b>Não-acomodação exclusiva: religião   especial para o direito/política, mas não para acomodações</b>   | <b>Separação Militante – proteção inadequada para liberdades religiosas; apoio oficial e promoção do ceticismo ou ate simo pelo Estado, laicidade antirreligiosa.</b>  |
| <b>Não-acomodação inclusiva: religião não é especial nem para o direito/política, nem para acomodações. Inclui convicções religiosas como fundamentos adequados para justificar a a o do Estado e trata doutrinas religiosas e não-religiosas igualmente ao conceder isenções legais. Schwartzman considera esta a teoria mais igualitária</b> | Separação Moderada – proteção adequada   liberdades religiosas; ausência de suporte oficial   religião; ausência de financiamento público para a educação religiosa e de outros meios de suporte para grupos religiosos. Políticas de isenções para contrabalancear. |

## 2.5 DEFESAS DA ESPECIALIDADE EXCLUSIVA DA RELIGIÃO

Esta seção da tese aborda as teorias acomodacionistas, que defendem um tratamento *exclusivamente* especial para a religião, geralmente em contraposição às teorias igualitárias (que serão apresentadas em seguida). Embora haja um consenso considerável em torno da igualdade de tratamento entre a religião e outras doutrinas não-religiosas, alguns argumentam que o Estado pode justificar a concessão de proteções e benefícios especiais e exclusivos   religião. Os defensores da especialidade exclusiva da religião sustentam que a liberdade religiosa possui um status singular, fundamentado em elementos que são exclusivos   religião e não se aplicam a outros aspectos da experiência humana. Assim, procuram oferecer justificativas para privilegiar os interesses religiosos *enquanto religiosos* e, conseqüentemente, demandam um direito exclusivo que d  conta da alegada especialidade da religião. Nesse sentido, serão

<sup>51</sup> Aqui reside uma dificuldade em nossa comparação, mas também um ponto de discordância entre a proposta de Schwartzman e a de Laborde, conforme elucidaremos de modo mais detalhado no terceiro capítulo (em ‘4.1’), quando da apresentação da crítica de Schwartzman a Laborde. A abordagem desagregativa, ao desagregar elementos da religião passíveis de proteção pelo Estado, de modo distinto, somada à proposta de ‘laicidade mínima’, autoriza modos moderados de estabelecimento da religião, em consonância com os diversos contextos.

brevemente apresentadas as contribuições teóricas de M. W. McConnell (1985, 2000, 2013), T. Berg (2007, 2013), A. Koppelman (2006, 2007, 2013) e C. Lund (2017).

Uma resposta comum à pergunta sobre por que os crentes religiosos deveriam receber proteção legal especial reside na noção de que impor a esses crentes a escolha entre seguir suas consciências e obedecer à lei pode resultar em um dano psicológico mais significativo do que aquele experimentado pelos objetores de consciência seculares. A religião muitas vezes permeia a identidade e os valores fundamentais de uma pessoa, moldando suas crenças, práticas e visão de mundo. Portanto, quando um crente religioso é confrontado com a perspectiva de violar suas convicções religiosas devido à imposição da lei, pode-se argumentar que isso causa um conflito interno mais profundo e perturbador em comparação com objetores de consciência seculares.

Além disso, a proteção legal especial para os crentes religiosos também pode ser justificada com base no princípio de pluralismo religioso e diversidade cultural. Em sociedades democráticas e multiculturais, reconhece-se o valor de permitir que diferentes perspectivas religiosas coexistam e sejam praticadas livremente. Garantir a liberdade religiosa e oferecer proteções especiais aos crentes religiosos pode ser uma forma de preservar essa diversidade e promover a tolerância e a coexistência pacífica.

Nesta direção, o Juiz McConnell, considerado um precursor do acomodacionismo em sua versão contemporânea, argumenta que a religião não pode ser privilegiada pela lei com base em um dever para com Deus, pois o Estado não deve declarar verdades religiosas. Ele sustenta, porém, que a religião é única (a “primeira liberdade” no Estado liberal) porque não existe outra liberdade que seja um dever para uma autoridade superior. No entanto, essa abordagem pressupõe que há algo especial, de fato, singularmente especial, sobre os comandos divinos, o que justificaria exceções religiosas disponíveis apenas para religiões teístas. O argumento de McConnell é criticado por sua base teológica e por excluir outras razões igualmente exigentes para a resistência à lei.

Além disso, McConnell defende que a religião não pode ser reduzida a um subconjunto de outros bens ou categorias. Ele afirma que a religião desempenha uma ampla variedade de papéis na vida humana e é mais do que uma instituição, ideologia, lealdade pessoal, identidade ou resposta a questões de realidade última e transcendência. A religião não pode ser equiparada a nenhum outro fenômeno humano, e se houvesse algo que combinasse todos esses aspectos, provavelmente seria considerado uma religião. Assim, McConnell argumenta que a religião é um bem distintivo que não pode ser reduzido a nenhum outro bem.

No entanto, embora a religião seja um ‘hiperbem’ que aborda a inadequação da existência humana como um todo, existem também outros ‘hiperbens’ seculares, como o ideal de benevolência e o respeito universal. Esses ‘hiperbens’ apresentam reivindicações de prioridade, mas não devem ser privilegiados em relação à religião. Em vez disso, o Estado deve tratar todos esses bens com igual consideração. A questão de determinar o hiperbem apropriado e reconciliá-lo com uma ampla gama de bens ordinários é uma questão que ocupa o mesmo território existencial da religião. Portanto, o Estado não deve adjudicar essa questão, assim como não deve resolver questões religiosas, envolvendo-se em querelas teológicas.

Thomas Berg (2007) e Koppelman (2006) propõem uma perspectiva que defende a especialidade da religião ao apresentá-la como um “procurador” legal (*legal proxy*) que protege efetivamente uma diversidade de bens e valores sociais. Eles argumentam contra as justificativas tradicionais para conceder tratamento especial à religião, que frequentemente se baseiam na ideia de que a crença religiosa está fundamentalmente ligada a uma autoridade moral transcendente ou ao comando divino. Segundo eles, definir religião com base nessas qualidades específicas apresenta desafios, pois falha em abranger religiões não teístas e negligencia crenças e práticas religiosas que estão profundamente entrelaçadas com identidades pessoais, mas não se baseiam em deveres ou obrigações. Neste sentido, esta proposta parece aproximar-se mais de uma abordagem laica.

Sua objeção a essas tentativas de definir religião os leva a advogar por uma abordagem mais pluralista e ambígua. Eles propõem que o conceito de religião seja interpretado com vaguidade deliberada e em um nível mais abstrato, evitando discriminação entre diferentes religiões. Em vez de se basear em critérios rígidos, a lei deve adotar uma abordagem analógica, recorrendo a paradigmas de religião como pontos de referência fáceis e permitindo que o conceito se desenvolva e se expanda para acomodar novos requerentes.

Da mesma forma, argumenta-se que a justificativa para acomodar a religião é multifacetada, pois diferentes aspectos da religião podem evocar diferentes valores. Esses valores podem incluir a urgência psicológica para os crentes, a liberdade para explorar concepções do bem, evitar conflitos de consciência, buscar orientação espiritual ou lidar com a mortalidade. A pluralidade de justificativas decorre da irredutibilidade conceitual da religião, que engloba um conjunto distinto de crenças e práticas não abrangido por nenhuma outra categoria legal.

Embora o argumento do *proxy* reconheça que a religião, como um procurador legal, pode ser tanto superinclusiva quanto subinclusiva em suas proteções, sustenta que nenhuma

outra categoria pode abranger adequadamente a variedade de bens e valores associados à religião. Portanto, a religião se torna indispensável para promover esses bens e valores, tornando razoável que o Estado forneça tratamento especial e acomodações à religião.

Christopher C. Lund (2017) defende veementemente a tradição jurídica dos Estados Unidos e seu tratamento distintivo da religião. Segundo ele, a liberdade religiosa pode ser justificada com base em princípios neutros, assim como outros direitos fundamentais, como a liberdade de expressão. Embora seja verdade que a religião possa não se alinhar perfeitamente aos valores subjacentes protegidos pela liberdade religiosa, isso não é exclusivo da religião, mas uma característica comum compartilhada por outros direitos também.

O cerne da questão reside em saber se a singularidade da religião pode ser adequadamente defendida dentro de um quadro secular. Lund acredita que existem razões neutras suficientes para apoiar a liberdade religiosa. O autor ressalta que as pessoas frequentemente apoiam isenções religiosas por instinto, sem necessariamente endossar as crenças ou práticas específicas envolvidas. No entanto, confiar apenas em instintos é insuficiente, e uma investigação mais aprofundada é necessária para substanciar essas afirmações.

Diversas justificativas seculares foram propostas para apoiar a liberdade religiosa. Essas justificativas se concentram nos benefícios que advêm para os indivíduos, a sociedade e na necessidade de cautela em relação à interferência governamental em assuntos religiosos. Lund argumenta que as teorias mais plausíveis da liberdade religiosa são pluralistas, envolvendo múltiplos valores em vez de se basearem em uma justificativa única. Os críticos das isenções religiosas argumentam que a religião é tanto pouco abrangente quanto excessivamente abrangente em relação a esses valores, criando uma discrepância entre o direito e seus valores pretendidos. No entanto, Lund rebate afirmando que essa crítica se aplica a todos os direitos constitucionais, uma vez que os valores não se alinham diretamente com direitos específicos.

Para compreender verdadeiramente os valores servidos pela liberdade religiosa, Lund destaca a importância de examinar as decisões da Suprema Corte e as experiências vividas que informam a resolução de disputas legais. Os casos da Corte fornecem *insights* valiosos sobre a importância e as implicações da liberdade religiosa. Lund enfatiza que a proteção da liberdade religiosa é justificada com base na proporcionalidade e nas tendências, em vez de se apoiar em uma única característica para diferenciar os compromissos religiosos dos não-religiosos.

As abordagens de Lund, McConnell e Berg compartilham o problema comum de conceder um tratamento especial à religião em comparação a outros direitos e liberdades. Embora cada uma defenda a proteção da liberdade religiosa com base em argumentos e perspectivas diferentes, todas partem da premissa de que a religião merece um status distinto e privilegiado na lei. No entanto, essa ênfase na singularidade da religião pode ser questionada por aqueles que defendem uma abordagem mais igualitária. Esses críticos argumentam que a religião não deve ser tratada de forma privilegiada em relação a outras formas de expressão, crença ou associação. Eles fundamentam sua crítica no princípio de igualdade perante a lei, que busca garantir um tratamento justo para todos, independentemente de sua religião ou ausência dela.

Contrariamente à ideia de que a religião pode ser vista como um indicador útil para promover diversos bens sociais (estratégia *proxy*), Micah Schwartzman (2017, p.20) ressalta que os compromissos seculares também têm o potencial de promover esses mesmos bens. Portanto, não há necessidade de privilegiar exclusivamente a religião. Além disso, muitas leis já abrangem tanto visões religiosas quanto não-religiosas sem acarretar custos significativos às cosmovisões religiosas. Isso sugere que outras categorias legais, como proteções gerais para a liberdade de consciência, poderiam também atuar como *proxy* na proteção dos direitos individuais.

Enquanto teóricos alinhados a Lund, McConnell e Berg defendem a importância de um tratamento especial e exclusivo para a religião na lei, há aqueles que questionam a necessidade desse tratamento privilegiado e defendem uma abordagem mais igualitária. Os teóricos igualitários corretamente rejeitam as abordagens baseadas na liberdade religiosa, que pressupõem uma linha de base de liberdade máxima que exige que cada lei seja justificada em relação a algum interesse estatal convincente. Esses teóricos argumentam que os arranjos legais e políticos inevitavelmente impõem limites à busca irrestrita dos projetos de vida das pessoas, proporcionando um quadro justo para a distribuição dos ônus e benefícios da vida em sociedade. Passemos, então, às proposições de alguns desses teóricos.

## 2.6 TEORIAS IGUALITÁRIAS DA LIBERDADE RELIGIOSA

O objeto das teorias da liberdade religiosa é o status da liberdade religiosa no estado liberal. Duas perguntas são centrais.

Primeiro, os crentes religiosos devem ser isentos de leis que sobrecarregam sua consciência em algum nível?

Segundo, se houver formas de apoio estatal ou de endosso à religião pelo Estado, quais são legítimas?

À luz do esquema da constituição dos Estados Unidos, a primeira pergunta diz respeito à *Cláusula de livre exercício*, que versa que o Congresso não está autorizado a formular nenhuma lei que proíba o exercício da religião; já a segunda pergunta relaciona-se com a *Cláusula de não estabelecimento*, que implica que o Congresso não pode legitimamente promulgar nenhuma lei a respeito do estabelecimento de uma religião. Se quisermos rastrear as raízes desta justificação, poderíamos situá-la na vertente igualitária do liberalismo, subsequente à obra de Rousseau, especialmente no *Contrato Social*, ao enfatizar a necessidade de liberdades políticas iguais: “Se averiguarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens que deve ser a finalidade de todo o sistema de legislação, veremos que ele se resume a dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade - a liberdade porque toda a particular dependência é força retirada ao corpo do Estado; igualdade, porque a liberdade não pode existir sem ela” (ROUSSEAU. O Contrato Social, Livro II, Capítulo XI.). Fiquemos, em princípio, com a afirmação de que conceder um lugar exclusivamente especial à religião, à luz do ideal de igualdade entre os cidadãos, é ilegítimo.

Seguindo Laborde (2014), podemos identificar três premissas básicas, interligadas, das teorias igualitárias de liberdade religiosa, cada uma delas rompendo com visões tradicionais que defendem a natureza especial e única da religião (seja de uma perspectiva ‘acomodacionista’ ou ‘separacionista’<sup>52</sup>) e concordando com desenvolvimentos recentes mais amplos na teoria jurídica e política igualitária.<sup>53</sup>

- 1) o que convencionalmente chamamos de ‘religião’ deve ser visto como um subconjunto de uma categoria mais ampla de crenças e práticas moralmente dignas de respeito. Este subconjunto não merece tratamento *exclusivamente* especial;

<sup>52</sup> Conforme Laborde, (2014a, p.54, nota 4), os acomodacionistas se concentram na Cláusula de Livre Exercício e argumentam que a liberdade religiosa deve ser especialmente protegida pelo Estado; os separacionistas se concentram na Cláusula de Estabelecimento e argumentam que deveria haver um “muro de separação” entre Estado e religião. As duas posições não são mutuamente incompatíveis nem exclusivas de outras interpretações das duas cláusulas, mas fornecem um foco útil para a discussão.

<sup>53</sup> Para ilustrar, inicialmente, a discussão proposta, vale o destaque de Nelson Tebbe (2018, p.70): “a especialidade da religião deve ser rejeitada em um sentido específico: a categoria de religião deve ser complementada com outras categorias reconhecíveis de crença e prática, quando necessário, para promover os valores que animam várias doutrinas da Primeira Emenda. Embora a liberdade religiosa não deva ser substituída, não parece haver motivo para não reduzir a injustiça e arbitrariedade de proteger (ou sobrecarregar) apenas a religião.”

De modo diverso dos teóricos que defendem ser a liberdade religiosa a ‘primeira das liberdades’ e fundamento para as demais, os igualitaristas não consideram religião um bem substantivo de uma ordem diversa em relação a outros bens disponíveis no rol de escolhas dos indivíduos. Enquanto autores acomodacionistas, segundo a taxonomia de teorias da liberdade religiosa apresentada e a discussão acima, veem na liberdade religiosa uma liberdade básica e distinta, teóricos igualitários insistem que, não obstante a categoria ‘religião’ ser paradigmática em relação a um rol de crenças, identificações e práticas conectadas a interesses particulares das pessoas, articulados ou não coletivamente, ‘religião’ não captura a totalidade das crenças que podem ser dignas de alguma proteção especial.

Seguindo a argumentação dos principais filósofos liberais, não são as concepções abrangentes de bem determinadas das pessoas que devem fundamentar o respeito que o Estado deve às pessoas, mas a capacidade humana ou a agência que possibilita a decisão de perseguir um ou outro plano de vida boa. Em John Rawls, por exemplo, isto é claro quando o autor defende a liberdade para o exercício religioso como parte de uma noção mais ampla de ‘igual liberdade de consciência’, que pode dizer respeito tanto a reivindicações morais quanto a reivindicações religiosas (cf. nota 57).

- 2) Apesar de os crentes tradicionais não terem um direito especial, *a priori*, de serem isentos das leis gerais (nos fundamentos da religião *enquanto* religião), podem ser isentos de algumas leis com base na não discriminação ou na igualdade cívica;

Não é a religião enquanto religião que garante isenções legais especiais aos cidadãos, mas o direito a um mesmo esquema justo de iguais liberdades que pertence a todos os cidadãos. Os religiosos não constituem nem uma categoria especial de cidadãos, nem uma categoria que merece algum tipo de marginalização. Devem ser tratados de modo igual em relação a todos os demais cidadãos munidos de interesses particulares com caráter moral. O direito a isenções legais específicas faz sentido, por isso, apenas nos casos em que a não concessão de tais isenções implicaria uma discriminação injusta contra eles. É o caso quando cidadãos religiosos com crenças minoritárias não possuem a mesma oportunidade de acesso a condições iguais de trabalho por conta de uma legislação, mesmo que esta apresente-se, a princípio, como facialmente neutra (por exemplo, religiosos que guardem o sábado como dia sagrado em um país que tenha este dia como dia normal e obrigatório de trabalho). Uma comparação entre os

termos de acomodação de religiões majoritárias e minoritárias também é objeto de teorias igualitárias, visto que padrões estruturais de cultura, gênero, sexo e discriminação racial podem carregar consigo, de modo oculto, instituições, práticas e leis que podem aparentar serem neutras, mas culturalmente tendenciosas, na medida em que desconsideram ou marginalizam demandas provenientes de religiões minoritárias.

- 3) o Estado deve garantir a igualdade de status de todos os cidadãos (LABORDE, 2014b, p.1257), independentemente das crenças e valores particulares que eles endossam e perseguem. (LABORDE, 2014a)

Não deve haver, no estado liberal, cidadãos de primeira ou segunda classe, classificados a partir de suas opções de vida boa. Nenhum cidadão ou grupo de cidadãos pode ser depreciado em relação a outros por conta de suas escolhas morais, desde que estas escolhas estejam de acordo com os ideais gerais das democracias liberais.<sup>54</sup> No caso do financiamento ou do discurso estatais, o Estado precisa assumir certa atitude de neutralidade (saliente-se desde já, não é uma neutralidade genericamente e abstratamente concebida), compatível com a não assunção direta de compromissos que não os seculares. Note-se que isso não significa que o Estado não pode financiar ações de grupos religiosos que buscam o interesse público ou ações de grupos organizados em torno de certa visão de mundo. Deve-se tratar igualmente grupos religiosos e grupos não-religiosos. Esta posição dos igualitaristas liberais difere da posição estritamente separacionista, que prega a oposição a qualquer canalização de dinheiro público para grupos religiosos. O Estado deve abster-se de endossar, seja na forma do financiamento, seja na forma de discursos ou símbolos de quaisquer grupos, religiosos ou não, que impliquem uma distinção entre cidadãos de primeira classe (salientados pelo Estado) e cidadãos de segunda classe (preteridos pelo Estado). Conforme salienta Amy Gutmann, “Tratar os não-crentes e os crentes como iguais no âmbito cívico implica em não considerar as crenças religiosas em si

---

<sup>54</sup> A ideia é que a não neutralidade leva o Estado a conceber cidadãos de segunda classe. Ver as origens deste argumento em Nussbaum, cf. David Miller (2021, p.76). Nussbaum afirma: “O que há de errado com o estabelecimento de uma religião? A tradição que temos examinado identifica vários perigos distintos, mas interconectados. Um deles é o perigo do faccionalismo, já que as religiões podem disputar na praça pública para obter uma parte maior do bolo político. Outro é o perigo da intrusão do governo na vida religiosa dos cidadãos, já que o governo pode dizer às igrejas como gerenciar seus assuntos internos. Ainda outro é o perigo relacionado de coerção, já que uma religião oficial ou religiões podem restringir o espaço de consciência daqueles que não aderem. Mas acima de tudo, a tradição vê no estabelecimento uma ameaça à igualdade. Ao apoiar uma ortodoxia, o governo faz uma declaração: esta é a doutrina oficial de nossa nação. Essa declaração, como Madison viu, sugere que os não adeptos não são membros plenamente iguais da comunidade política e que eles não entram na praça pública ‘em condições iguais’” (NUSSBAUM, 2008).

como verdadeiras e, portanto, especiais na política democrática. [...] A reciprocidade é um valor democrático fundamental que é incompatível com o tratamento geral da crença religiosa como algo especial na política devido ao seu valor de verdade” (GUTMANN, 2004, p.156). A identidade religiosa (assim como outras identidades, na medida em que manifestam concepções de bem) não é boa ou ruim para a democracia liberal, apenas está disponível como uma dentre tantas escolhas possíveis aos cidadãos, que não devem ser hierarquizados por conta dessas escolhas.

Em direção contrária a uma visão acomodacionista segundo a qual a proibição do envolvimento do governo com a religião refere-se apenas à dimensão coercitiva, igualitaristas apontam para a *dimensão inevitavelmente expressiva da lei e do Estado*. Mesmo mensagens e ações não diretamente coercitivas, simbólicas (como um crucifixo em um tribunal), podem ter impacto no status democrático dos cidadãos, ao endossarem uma crença ou prática religiosa específica.

Teorias igualitárias da liberdade religiosa mostram-se promissoras na medida em que articulam e analogizam a liberdade religiosa com outras liberdades fundamentais, não posicionando a liberdade religiosa como a mais central (ou a primeira) e de onde emanam as demais liberdades. São teorias enraizadas nos valores da igualdade e da não discriminação, evitando parcialismo em favor de indivíduos ou grupos e suas concepções de bem. Além disso, em lugar de simplesmente negarem proteção às crenças e práticas religiosas, estendem a proteção às demais concepções de bem, de caráter secular. Em resumo, as teorias igualitárias da liberdade religiosa promovem a igualdade desde duas perspectivas: a) conferem o mesmo status entre religiões minoritárias e majoritárias, evitando posturas discriminatórias que salientem normas, símbolos e práticas religiosas dentro de estados existentes; b) ao compararem religião com crenças e práticas análogas seculares, não estabelecem hierarquia entre crenças, práticas e identidades religiosas e não-religiosas. (LABORDE, 2014a)

## PARTE II

While a constitutional regime can fully ensure rights and liberties for all permissible doctrines, and therefore protect our freedom and security, a democracy necessarily requires that, as one equal citizen among others, each of us accept the obligations of legitimate law. While no one is expected to put his or her religious or nonreligious doctrine in danger, we must each give up forever the hope of changing the constitution so as to establish our religion's hegemony, or of qualifying our obligations so as to ensure its influence and success. To retain such hopes and aims would be inconsistent with the idea of equal basic liberties for all free and equal citizens.  
(John Rawls, *The idea of public reason revisited*, §3,1)

Nesta segunda parte do capítulo, apresentaremos algumas das principais teorias liberais igualitárias da religião. Esta sistematização visa fornecer elementos para a apresentação e discussão da teoria liberal-igualitária de Cécile Laborde. Este é o movimento que a própria autora faz em sua obra e que, aqui, reproduzimos a metodologia e ampliamos, levando em conta as críticas que se seguiram depois da publicação de *Liberalism's Religion*. Nesta obra, Cécile Laborde visa 'proporcionar soluções fundamentadas' para as controvérsias políticas sobre religião (LABORDE, 2017, p.4). Ao mesmo tempo, visa fornecer um diagnóstico da forma como a filosofia política liberal tem entendido e tratado a religião. As soluções apresentadas por Laborde passam pelo diagnóstico que ela apresenta, i.e., são soluções especificamente liberais e enraizadas nas teorias liberais já existentes.

Apresentaremos, por isso, as teorias da liberdade religiosa desenvolvidas pelos principais teóricos com os quais Cécile Laborde dialoga. Referimo-nos a Eisgruber e Sager, que poderiam ser considerados, com a obra *Religious Freedom and the Constitution* (2007), renovadores da discussão em torno da legitimidade de um direito à liberdade religiosa autônomo e específico. Em seguida, apresentaremos a reflexão com as teorias de Taylor e Maclure, em *Secularism and Freedom of Conscience* (2011) e de Martha Nussbaum. Estas duas propostas enquadram-se nas chamadas 'teorias substitutivas', que ampliam a proteção que tradicionalmente é concedida às crenças religiosas para alcançar as crenças conectadas à consciência. Por fim, apresentamos a proposta de Ronald Dworkin, com a ideia central de que não deve existir um direito especial e à parte à liberdade religiosa, mas que demandas religiosas devem ser protegidas não exclusivamente e especialmente, mas por meio de um direito mais geral, à 'independência ética'.

### **2.6.1 A ‘Igual Liberdade’ como fundamento para a proteção da liberdade religiosa: Eisgruber e Sager**

Eisgruber e Sager (2007) sustentam que é uma leitura equivocada da Constituição dos Estados Unidos aquela que trata a prática religiosa como distintiva para estabelecimento ou para propósitos de livre exercício da religião. Por isso, eles interpretam as Cláusulas de Religião da constituição dos Estados Unidos como não fornecendo fundamento para o tratamento legal especial e único para a religião acima e além daquele concedido a compromissos e práticas “comparáveis”. A abordagem de Eisgruber e Sager é edificada em torno de uma objeção de injustiça. É errado privilegiar a religião porque a religião não dá conta de todos os compromissos e paixões que mobilizam os seres humanos de maneira profunda e valiosa, vide os compromissos profundos assumidos pelos cidadãos em geral. Portanto, quando a religião é valorizada especialmente, deve-se perguntar (os tribunais, no caso) se não há interesses não-religiosos comparáveis que estão sendo tratados de maneira depreciativa em relação aos interesses religiosos colocados em evidência para tratamento especial pela lei. Por exemplo: se foi concedida exceção legal para que determinado grupo faça uso de substâncias psicoativas em um ritual religioso lícitamente, qual seria o motivo para proibir um grupo coeso que interpreta a vida na perspectiva do estado alterado de consciência ou de transe obtido por meio do uso de substâncias consideradas, ilícitas, *prima facie*? Tendo em vista esta pretensão legítima de igualdade, o governo deve “tratar as preocupações profundas e religiosamente inspiradas dos crentes religiosos minoritários com a mesma consideração que desfrutam as preocupações profundas dos cidadãos em geral” (EISGRUBER; SAGER, 1994, p.1283).

Para Eisgruber e Sager, o paradigma da separação Igreja-Estado trouxe confusões na jurisprudência a respeito da liberdade religiosa. O modelo de separação estrita onera o Estado, na medida em que exige dele uma decisão de caráter teológico e filosófico, a saber, a decisão sobre quem ou o que é religioso e quem ou o que não é, beirando a função de chancela da ortodoxia religiosa. Esta decisão levaria à separação/distinção entre cidadãos, categorizando-os com base em suas crenças. A arena de debate sobre o conceito de ‘religião’, de ‘divino’ e de conceitos correlatos envolve inevitavelmente disputas teológicas, para as quais os juízes não estão capacitados, de modo que o risco de uma decisão orientada por um paradigma de religião (arbitrário) apresenta-se como um desafio e uma possibilidade real, o que levaria a uma seleção entre cidadãos que barraria pretensões igualitárias. A metáfora da separação entre Igreja e Estado só pode preservar sua relevância se servir como um indicador de que o Estado não deve

favorecer ou desfavorecer nenhuma denominação ou um conjunto de compromissos dos cidadãos, o que implica uma expansão interpretativa.

Por isso, o propósito de Eisgruber e Sager é desenvolver uma compreensão de liberdade religiosa fundamentada em preocupações de igualdade, que seja alternativa ao paradigma proposto pelas Cláusulas de Religião. A esta proposta eles nomeiam ‘*equal liberty*’, composta por três componentes distintos, quais sejam (2007, p.52):

- a. *Princípio de Antidiscriminação*: nenhum membro da comunidade política deve ser desvalorizado pelos fundamentos espirituais de seus importantes compromissos e projetos. A fé religiosa recebe especial solicitude constitucional a este respeito, mas apenas por causa de sua vulnerabilidade à hostilidade e à marginalização;<sup>55</sup> *Equal Liberty* “nega que a religião seja uma anomalia constitucional, uma categoria da experiência humana que exige benefícios especiais e/ou necessita de restrições especiais” (EISGRUBER; SAGER, 2007, p.6). A proteção da religião faz sentido apenas na medida em que protegemos práticas não-religiosas semelhantemente hostilizadas e discriminadas.
- b. *Princípio de neutralidade*: além da preocupação com a discriminação, não há razões constitucionais para tratar a religião como merecedora de benefícios especiais ou como sujeita a isenções especiais;
- c. *Princípio Geral de Liberdade*: advoga-se por uma compreensão mais ampla da liberdade constitucional em geral. Todas as pessoas devem poder aproveitar os benefícios dos direitos de liberdade de expressão, autonomia pessoal, liberdade associativa e propriedade privada que, embora não sejam exclusivamente relevantes para a religião nem definidos em termos de religião, permitirão que a prática religiosa floresça.

Enquanto o paradigma da separação entre Igreja e Estado (e seus correlatos) põe em questão a relação adequada entre Estado e religião, a ideia de *equal liberty* preocupa-se com

---

<sup>55</sup> Textualmente: “Na abordagem de *Equal Liberty*, a Constituição não celebra nem denigre especificamente a religião. A religião é uma importante fonte de compromisso e realização entre muitas outras, e o objetivo da Constituição é proteger os membros de nossa comunidade política contra a discriminação com base em seus compromissos espirituais. A vulnerabilidade das visões religiosas não convencionais à discriminação (incluindo visões que rejeitam a religião em qualquer uma de suas formas reconhecíveis) é o que justifica o tratamento especial da religião em algumas ocasiões [...]. Dessa forma, o princípio de igualdade de *Equal Liberty* tanto explica quanto requer o tratamento especial da religião em algumas circunstâncias.” (2007, p.62)

como o Estado deve tratar pessoas que têm compromisso diversos dos religiosos, relativos à identidade e bem-estar. A pluralidade de manifestações religiosas em um país implica garantir a liberdade para a manifestação dessas crenças, a proibição de posições favoráveis ou desfavoráveis a alguma filiação religiosa e a liberdade de os não-crentes assumirem esta condição. Assim, um dos méritos salientados por Eisgruber e Sager para o modelo de *Equal Liberty* reside em harmonizar o ideal constitucional de liberdade religiosa com outros ideais igualmente relevantes da constituição dos Estados Unidos, especialmente a liberdade de expressão e a igual proteção perante a lei.

Como Eisgruber e Sager defendem uma interpretação das *Cláusulas de Religião* segundo a qual estes dispositivos constitucionais não oferecem tratamento especial para a religião, eles precisam explicar por que o status da liberdade religiosa nestas cláusulas aparentemente favorece a religião em detrimento de perspectivas não-religiosas. Esta explicação é feita em dois pontos:

- a. O uso do princípio de antidiscriminação (princípio da equidade – *equality principle of Equal liberty*). Consideração da vulnerabilidade de alguns grupos que os deixam em desvantagens profundas e imerecidas. Por isso estes grupos são postos em destaque. O objetivo da legislação, nesse caso, é gerar paridade, não vantagem. Por isso, a religião é protegida apenas porque é vulnerável a preconceitos e maus-tratos, não porque é de alguma forma especial (EISGRUBER; SAGER, 2007, p.62).
- b. *Equal liberty* busca entender, em casos como o da isenção do mandato de não discriminação no caso do exercício ministerial das igrejas (por exemplo, na Igreja Católica, em que só homens podem ser ministros ordenados, o que pode ser interpretado como discriminação das mulheres), a visão amplamente difundida de que as igrejas devem estar livres da interferência do Estado em sua escolha ministerial baseando-se nos valores constitucionais de autonomia e liberdade de associação que concorram em favor de todos os membros da comunidade nacional constituinte. Nas palavras de Eisgruber e Sager:

Se o Estado dissesse a seus cidadãos a quem recorrer como mentores, melhores amigos, modelos a serem seguidos, conselheiros morais, fontes de consolo em momentos de necessidade - por exemplo, exigindo que façamos essas escolhas sem

levar em consideração o gênero ou a raça - concluiríamos facilmente que o Estado ultrapassou os limites de sua autoridade e adentrou um domínio que a Constituição preserva para escolha privada. (2007, p.63)

Membros do clero católico, por exemplo, acumulam funções como as descritas acima em um ambiente institucionalizado e formal, nos quais seria passível regulação estatal. Para estes casos, estão somados o direito à privacidade, o direito de livre associação e o direito à liberdade de expressão. Vale aqui o *princípio geral da liberdade*.

Para obter uma isenção, o cidadão religioso deve provar que a) uma lei geral o impede de exercer a sua crença religiosa ou impõe um encargo indevido quando o faz; b) se não fosse pelo fundamento religioso de suas opiniões e crenças, ele teria recebido a isenção. Ou seja, sua crença religiosa não recebeu a mesma consideração que aqueles valores não-religiosos que foram isentos da lei. Quanto às proibições de endosso estatal a práticas, Eisgruber e Sager, consistentemente com a abordagem de *equal liberty*, defendem a proibição do endosso a promessas patrióticas, slogans pró-heterossexuais e ao ensino de “controversas ortodoxias” partidárias nas escolas (religiosas ou não), na medida em que podem transmitir uma mensagem depreciativa ou excludente para aqueles que não os compartilham (2007, p.170-171).

Para os autores, a Cláusula de Estabelecimento deve ser lida à luz do paradigma da *Igualdade de Proteção*, de modo que, como a separação oficialmente sancionada entre as raças trazia uma mensagem de inferioridade e menosprezo para os afro-americanos, de igual modo o endosso público da religião carrega uma carga ou valência especial, dado o papel da religião na definição da identidade cívica nos Estados Unidos (2007, p.126). Assim, Eisgruber e Sager defendem que, para testar a *Equal Liberty*, devemos mergulhar em argumentos políticos e constitucionais práticos sobre a religião na vida (dos cidadãos dos Estados Unidos, no caso), descobrir as intuições que os motivam e perguntar se a *Equal Liberty* nos permite entendê-los e analisá-los.

## 2.6.2 Estratégias substitutivas - liberdade religiosa como liberdade de consciência

O substituto mais comumente invocado para ‘religião’ é a consciência.<sup>56</sup> Nas teorias igualitárias para a liberdade religiosa, ‘consciência’ funciona como um substituto de religião,

<sup>56</sup> Por exemplo (além dos autores aqui apresentados): Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, p.151-191; William Galston, *The Practice of Liberal Pluralism*, p.45-71; Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* p.98; Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, p.65-71; Michael J. Perry, *Human Rights Theory*, n.4: Democracy Limited: The Human Right to Religious and Moral Freedom, Emory Legal Studies

gerador de demandas que estão em um mesmo nível das reivindicações religiosas, ainda que pertencendo a um âmbito diverso e distinguível destas. Todos os compromissos considerados profundos são considerados demandas de consciência e, por isso, elegíveis para proteção constitucional especial.

Uma definição de consciência, que ilustra o pensamento dos autores que apresentaremos abaixo, pode ser visualizada nas reflexões de Amy Gutmann. Em *Democracy and Identity*, Gutmann põe em questão o potencial de divisibilidade presente em identidades religiosas. Se a identidade religiosa é especial (única e exclusivamente), ela implicaria algum tipo de isenção ou tratamento diferenciado em relação às demais identidades e suas demandas de consciência? A resposta de Gutmann é negativa. Porém, na esteira dos pensadores do liberalismo igualitário, Gutman entende que a proteção das convicções fortes originadas na consciência merece algum tipo de tratamento especial dentro das democracias liberais. ‘Consciência’ é entendida pela autora como “[...] os compromissos éticos finais de pessoas: preceitos éticos que são experimentados como obrigatórios para aqueles que acreditam neles” (2003, p.168). Estes compromissos éticos podem ser religiosos e seculares. Importa que, independentemente da fonte dos preceitos elucidados pela consciência (Deus, a natureza, a razão, a individualidade humana), trata-se de uma autoridade ética, de origem interna ou externa, não sendo expressão de mero capricho ou vontade do indivíduo.

Segundo Gutmann, esta ideia de liberdade religiosa como derivada da liberdade de consciência estaria tematizada já em Rawls, em *A Theory of Justice*<sup>57</sup>. Rawls defende que o único princípio que as pessoas conseguem reconhecer na posição original seria a igual liberdade de consciência. Isto evitaria a imposição de uma doutrina moral ou religiosa sobre as demais. As obrigações morais e deveres religiosos de uma pessoa não podem ter como intérprete uma maioria (ou minoria), pois isso consistiria em não levar a sério as convicções morais e religiosas das pessoas e desconsiderar a liberdade de examinar as próprias crenças.

Mesmo que cidadãos religiosos e seculares tenham profundas divergências sobre qual é o fundamento legítimo de seus compromissos éticos substantivos, eles podem convergir na compreensão de que estes compromissos éticos (os compromissos éticos profundos, de modo geral) são vinculantes de sua vontade. Por isso, ao sentirem-se impelidos a agir de acordo com

---

Research Paper; Rogers M. Smith, “Equal” Treatment? A Liberal Separationist View, In: *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society*.

<sup>57</sup> RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3 ed. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.223ss; TJ 33.

os ditames de sua consciência, podem reconhecer que os outros estão também autorizados a assim agirem, tão forte o senso de dever originado na consciência é para eles. Reconhecidos o pluralismo moral e a importância do autorrespeito para a constituição de uma sociedade cooperativa, a assunção da consciência como elemento distintamente humano também se mostrará frutífera para a política democrática, uma vez que ela está na origem da busca pelos compromissos éticos finais, circunscritos pelas leis legítimas dentro de uma democracia constitucional.

A proposta de reconhecer a liberdade de religião como uma subclasse da liberdade de consciência é chamativa pois, simultaneamente, rompe com o sectarismo próprio de visões acomodacionistas tradicionais, que defendem a especialidade da religião, sem deixar de reconhecer a relevância dos compromissos religiosos para a identidade das pessoas. Além disso, pode ser uma proposta potente para o fortalecimento das democracias em sua pluralidade, conforme destaca Gutmann: “A acomodação da dissidência baseada na identidade ética dentro dos limites da não discriminação e do respeito pela governança democrática reconhece a reciprocidade entre cidadãos conscientes e os governos democráticos que os representam. Essa reciprocidade é a força vital da justiça democrática” (GUTMANN, 2004, p.191).

Apresentaremos, em seguida, duas das propostas substitutivas para a liberdade religiosa. A primeira, elaborada por Taylor e Maclure (2011), centrada na ideia de ‘compromissos que dão sentido’. A segunda, elaborada por Martha Nussbaum, cuja ideia principal é proteger a ‘faculdade que busca responder as questões últimas’.

#### *2.6.2.1 Crenças religiosas e convicções seculares de consciência: uma mesma categoria normativa (Charles Taylor e Jocelyn Maclure)*

Escrevendo no contexto do debate canadense sobre acomodações razoáveis, Taylor e Maclure começam defendendo a ideia de que membros de minorias religiosas têm o direito, por motivos de não-discriminação, a desfrutar de oportunidades semelhantes de praticar sua religião de modo igual a membros da maioria. O segundo ponto levantado pelos autores reside no questionamento sobre o porquê de crentes religiosos terem direito à consideração especial na lei, por meio das acomodações razoáveis. As acomodações razoáveis tomam como pressuposto que a prática religiosa é especial, constituindo um bem ou valor fundamental. Mas, perguntam Taylor e Maclure, qual é esse bem ou valor fundamental protegido pela liberdade de religião? Fato é que a lei cria um ônus para os não-religiosos neste caso e, por isso, as razões para isenção

de cidadãos religiosos no modo da acomodação precisam ser suficientemente fortes. Por isso, os autores adicionam uma segunda pergunta: “Como conciliar a neutralidade que as instituições públicas devem exibir e o respeito pela liberdade de religião?” (2011, p.24).

Segundo Koppelman (2018, p.994), Maclure e Taylor oferecem o mais detalhado ‘relato de integridade’<sup>58</sup>, pois ancoram a discussão sobre a manutenção da própria identidade, articulando-a com os deveres demandados pela consciência, sem esquecer do vínculo com a ideia de dignidade. Cécile Laborde afirma que o relato de Maclure e Taylor leva “[...] o pluralismo ético da era secular muito mais a sério do que outros filósofos igualitários” (2015b, p.272).

A obra de Maclure & Taylor destinada a problematizar o direito à liberdade religiosa intitula-se *Secularism and Freedom of Conscience*. Note-se que a relação estabelecida, desde o título, não é entre secularismo (ou entre ‘laicidade’)<sup>59</sup> e liberdade de religião, mas entre secularismo (ou ‘laicidade’) e liberdade de consciência. Desde já, então, podemos esperar por um debate que coloque no centro não apenas as demandas provenientes da religião, mas aquelas que dizem respeito às questões de consciência, de um modo mais geral, inclusas nelas as questões (de consciência) religiosas. Esta é uma marca teórica das teorias substitutivas.

Taylor e Maclure argumentam que indivíduos com ‘compromissos que dão sentido’ (*‘meaning-giving commitments’*) devem ser considerados para isenções legais do mesmo modo que crentes religiosos tradicionais com seus compromissos religiosos. “Crenças e compromissos centrais, que também chamaremos de ‘convicções de consciência’, incluem crenças religiosas e seculares profundamente arraigadas e distinguem-se das ‘preferências’ legítimas, mas menos fundamentais, que exibimos como indivíduos” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.13). Para fins de isenção legais, as crenças religiosas devem ser consideradas com um subconjunto de uma categoria mais ampla de crenças morais dignas de proteção, a saber, crenças morais que estruturam a identidade. *Liberdade de religião seria, portanto, uma subcategoria de liberdade de consciência*. Veja-se que não é o caso que crenças religiosas não possam ser distinguidas semanticamente de convicções seculares de consciência, mas de que elas pertencem à mesma categoria normativa. (MACLURE; TAYLOR, 2011, 128, nota 8)

<sup>58</sup> Ver Taylor e Maclure, 2011, p.76. A principal defensora de uma teoria da integridade é Bou-Habib.

<sup>59</sup> Taylor e Maclure oferecem, na primeira parte da obra, um relato robusto de secularismo, que certamente está em consonância com as discussões propostas em *A Secular Age* (2007), escrito de C. Taylor. Ver os três princípios do secularismo em Taylor, ligados à liberdade, igualdade e fraternidade (TAYLOR, 2011)

Isso amplia o rol de crenças que serão protegidas legitimamente, sejam elas religiosas ou seculares. O pacifista secular, o vegetariano ecocêntrico, aquele que se sente obrigado a cuidar de entes queridos em estado terminal e o crente que presta culto regularmente estão sob o mesmo guarda-chuva e reivindicam isenções a partir de um mesmo espectro moral.<sup>60</sup> Taylor e Maclure afirmam que a experiência de ser forçado a agir em direção contrária às próprias convicções de consciência constitui um sério dano moral (inclusive equiparado por eles ao dano físico que implica a negação de acomodação legal a cidadãos com deficiência física), o que habilitaria os cidadãos com crenças que dão sentido (religiosas ou seculares) a serem considerados para leis de isenção.<sup>61</sup> Entre estas crenças, situam-se, conforme destacamos, por exemplo, o pacifismo secular, o vegetarianismo ecocêntrico e deveres de cuidar de entes queridos em estado terminal.

*Secularism and Freedom of Conscience* desenvolve uma ‘concepção subjetiva de liberdade de religião’<sup>62</sup>. Esta concepção prioriza a autonomia moral dos indivíduos, já que são

---

<sup>60</sup> Também em relação a questões de fundamentação, Taylor e Maclure aderem à ideia de consenso sobreposto. Por exemplo: “Um cristão, por exemplo, poderá defender direitos e liberdades fundamentais invocando a ideia de que o ser humano foi criado à imagem de Deus; um racionalista kantiano dirá que é necessário reconhecer e proteger a igual dignidade dos seres racionais; um utilitarista sustentará que deve-se procurar maximizar a felicidade de seres sencientes capazes tanto de prazer quanto de dor; um budista invocará o princípio central de ahimsa, não-violência; e um indígena ou ecologista profundo, referindo-se a uma concepção holística do mundo, sustentará que os seres vivos e as forças naturais estão em uma relação de complementaridade e interdependência e que, conseqüentemente, cada um deles, incluindo os seres humanos, deve receber igualdade respeito. Todos concordam com o princípio, embora não consigam chegar a um acordo sobre as razões que o justificam. O desafio das sociedades contemporâneas é garantir que todos vejam os princípios básicos da associação política como legítimos, com base em sua própria perspectiva.” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.12) Importante salientar o que defende Luiz Bernardo Araújo Leite: a ideia de consenso sobreposto “[...] não é resultado casual da convergência entre doutrinas abrangentes conflitantes, mas, pelo contrário, estando vinculado a um ideal de justificação cujo aspecto central reside no raciocínio público dos cidadãos, só pode desempenhar um papel apropriado na justificação política ao contribuir para a estabilidade social através de “razões certas” (*right reasons*). Ao invés de ser interpretada como mera acomodação de visões de mundo divergentes, a concepção rawlsiana da justiça política deve ser analisada à luz da noção de aceitabilidade racional fundada sobre o princípio liberal de legitimidade” (LEITE, 2017, p.232); Taylor afirma que estamos condenados a viver um consenso sobreposto: “O problema é que uma democracia realmente diversa não pode reverter a uma religião civil, ou antirreligiosa, por mais reconfortante que isso possa ser, sem trair seus próprios princípios. *Estamos condenados a viver um consenso sobreposto.*” (TAYLOR 2011, p.48). Taylor, defendem ainda: “O Estado não pode ser cristão, nem muçulmano, nem judeu, mas, da mesma forma, também não deve ser marxista, nem kantiano, nem utilitário.” (TAYLOR, 2011, p.50)

<sup>61</sup> A reclamação é apenas *prima facie* porque, conforme veremos no capítulo seguinte, há limites para a acomodação: os direitos dos outros, os interesses perseguidos pela lei, as dificuldades indevidas causadas pela acomodação.

<sup>62</sup> Sobre os fundamentos de uma concepção subjetiva: “O apelo à deliberação subjetiva ou autônoma leva em conta os avanços teóricos da modernidade, iniciados com o liberalismo de Locke e Mill, e ampliados pela teoria rawlsiana: “O que John Rawls chamou de “o fato do pluralismo razoável” tem sua origem no reconhecimento dos limites da racionalidade, sua incapacidade de decidir as questões do sentido último da existência e da natureza da realização humana de maneira decisiva. O reconhecimento da indeterminação e falibilidade da razão humana diante da pergunta “O que é uma vida que vale a pena?” levou filósofos liberais como John Locke e John Stuart Mill a defender o princípio da soberania da consciência individual ou a “autonomia moral” da pessoa. O Estado reconhece a autoridade última do agente individual sobre o conjunto de crenças que lhe permitirá interpretar o mundo e seu lugar nele e exercer a faculdade de julgamento diante de dilemas de natureza moral ou relacionados à sua identidade. Em vez de impor uma representação (religiosa ou secular) do mundo e do bem, o Estado busca

eles – e não o Estado ou autoridades religiosas – que estão em condições de explicar quais crenças e compromissos são fundamentais para a manutenção de seu senso de integridade moral. Daí a afirmação dos autores:

O status legal especial das crenças religiosas é derivado do papel que desempenham nas vidas morais das pessoas, e não de uma avaliação de sua validade intrínseca. Um Estado liberal e democrático reconhece os limites da razão prática em relação à questão do significado e objetivos últimos da existência. Cabe aos indivíduos, percebidos como agentes morais capazes de fornecer a si mesmos uma concepção de bem, posicionar-se em relação às diferentes compreensões do mundo e do significado da vida humana. (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.81)

A principal vantagem de uma concepção centrada na autonomia moral dos indivíduos é que ela poupa os tribunais de arbitrar como intérpretes do dogma religioso, tendo que decidir o que está e o que não está em coerência com as tradições e interpretações teológicas. Além disso, evita outro problema correlato, que é o problema semântico (com o qual nos ocuparemos no próximo capítulo): os tribunais podem “[...] contornar o problema talvez insolúvel de definir o que é uma religião”, o que é fundamental, já que, asseveram os autores, “[...] é muito difícil encontrar um denominador comum para todas as tradições religiosas e espirituais” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.84).

Vale notar que, na concepção subjetiva de liberdade religiosa, a noção de ‘compromissos que dão sentido’ é mais abrangente do que a usada por outros filósofos igualitários, como Rawls, na ideia de ‘doutrinas abrangentes’, ou Nussbaum, com a noção de ‘questões existenciais últimas’. Taylor e Maclure ressaltam compromissos morais profundos presentes na ‘vida ordinária’<sup>63</sup> (no encontro repentino com a finitude por ocasião da morte de um ente querido, nas convicções do vegetariano ecocêntrico que o levam a considerar errado o consumo de carne, etc.), para os quais *cada sujeito* (fazendo jus à subjetividade como elemento teórico) sente-se impelido a agir com integridade, isto é, agir de modo que as percepções de

---

favorecer o desenvolvimento da autonomia moral dos indivíduos e proteger sua liberdade de consciência.” (2011, p.10-11) Sobre a crítica uma possível crítica de que a concepção de Taylor e Maclure faria uma problemática distinção entre "religião pessoal" x "religião institucional": “[...] a concepção subjetiva de liberdade de religião e a ênfase colocada na sinceridade da crença, embora em sintonia com o fenômeno da personalização da fé, não necessariamente colocam em desvantagem as experiências religiosas mais voltadas para as práticas e ritos religiosos. [...] pessoas com práticas religiosas estritas ou ortodoxas podem se basear na concepção subjetiva de liberdade religiosa para solicitar acomodações, mesmo que as autoridades religiosas de sua comunidade não concordem se a prática religiosa em questão é obrigatória ou opcional.” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.84)

<sup>63</sup> Conceito desenvolvido por Taylor em *Sources of the self* (TAYLOR, 1989, p.11-14): “‘Ordinary life’ is a term of art I introduce to designate those aspects of human life concerned with production and reproduction, that is, labour, the making of the things needed for life, and our life as sexual beings, including marriage and the family.” (1989, p.211)

seus deveres de consciência e suas ações factuais sejam congruentes. Ao procurarem agir de acordo com sua consciência, o cuidado do ente querido em estado terminal e o vegetariano ecocêntrico, munidos de crenças seculares categóricas e ‘que dão sentido’, estão aptos a serem considerados para isenções na lei (é claro, passíveis de limitações, baseadas nos direitos dos outros, nos interesses perseguidos pela lei, etc.). Percebamos, o critério para isenções/acomodações não reside no conteúdo ou no escopo para que a crença secular seja considerada igualmente relevante em relação a uma crença religiosa tradicional, mas na sua categoricidade, ou seja, crenças seculares possuem valor moral quando prescrevem deveres de consciência.

Se crenças religiosas não são as únicas crenças capazes de desempenhar o papel de critérios de julgamento da vida de um indivíduo, dado que não são as únicas crenças que apelam para a consciência individual, visualizamos que a religião não constitui o padrão comparativo entre crenças valiosas e profundas e crenças secundárias, menos relevantes. O cristão devoto e o pacifista secular podem demandar isenções legais a partir de um mesmo referente, não sendo necessário que o pacifista secular demonstre que seu pedido se assemelha em alguma medida a um pedido de um cristão devoto. A origem do pedido é o mesmo senso de integridade do sujeito. Assim, o que une crenças religiosas e crenças seculares é que ambas “apelam para a consciência individual, e a pessoa que as mantém não pode desconsiderá-las ou transgredi-las sem ver seu senso de integridade moral violado” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.90). A distinção relevante, conseqüentemente, não é entre crenças e compromissos religiosos *vs.* crenças e compromissos seculares, mas entre crenças e compromissos fundamentais *vs.* outras crenças e preferências pessoais, devido ao papel desempenhado pelas primeiras na identidade moral dos indivíduos ou, ainda, entre ‘aquilo que gera dano moral’ *vs.* ‘aquilo que não gera dano moral’. (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.77) Por isso, “se crenças e preferências não contribuem em favor de dar um sentido e direção para minha vida, e se eu não posso alegar plausivelmente que respeitá-las é uma condição para o meu autorrespeito, então elas não podem gerar uma *obrigação* de acomodação” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.76-77).

Mas, como definir o que dá e o que não dá sentido, o que gera e o que não gera dano à integridade moral pessoal? Não é a posição subjetiva de Taylor e Maclure excessivamente inclusiva? Como evitar que alegações fraudulentas avancem com pedidos de isenção legal? Os pedidos não se proliferarão demasiadamente? A resposta dos autores é que, ainda que os tribunais não arbitrem sobre questões substantivas, decidindo o que é uma verdadeira ou uma falsa religião e entre o que é uma interpretação legítima e uma interpretação legítima de uma

tradição religiosa ou de crenças, eles podem avaliar a *sinceridade da reivindicação* de quem invoca a liberdade de religião: “o peticionário deve demonstrar que realmente acredita ser obrigado a se conformar ao preceito religioso em questão” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.83). Este dever consiste na obrigação de justificação pública, à qual os cidadãos estão submetidos. Embora falível, a avaliação de sinceridade, defendem Taylor e Maclure, é parte do trabalho cotidiano dos tribunais e obedece a uma criteriologia, incluindo o testemunho da pessoa que invoca a liberdade de religião (2011, p.98).<sup>64</sup>

#### 2.6.2.2 Martha Nussbaum: a busca consciente de um significado final

Em relação a Eisgruber e Sager, Nussbaum está muito mais perto de aceitar a distinção da prática religiosa para fins constitucionais, ainda que o faça com alguma relutância e oferecendo uma visão um tanto expansiva do que conta como religião, centrada na ideia de consciência.<sup>65</sup> Se textos constitucionais posteriores à Declaração Universal dos Direitos Humanos fazem um esforço de expandir a descrição dos direitos, de modo a separar crença, culto e consciência, Nussbaum (re)aproxima consciência de religião, defendendo a tradição americana<sup>66</sup> (donde o título da obra *Liberdade de consciência: em defesa da tradição da igualdade religiosa da América*).

Nussbaum parte da ideia de dignidade, com uma abordagem histórica, apontando para as influências do estoicismo romano nos americanos do final do século XVIII. Duas ideias são centrais: primeiro, “os estoicos ensinavam que cada ser humano, apenas em virtude de ser humano, contém uma porção do divino”; a segunda, a dos seres humanos como ‘cidadãos do mundo’, ou ‘cosmopolitas’. (2012, p.62) Somando-se à tradição cristã e à tradição kantiana, a tradição estoica possibilitou a afirmação de que ‘todos os humanos têm igual dignidade’ e que, por isso, os governos “não podem violar essa dignidade igual e, em geral, devem mostrar respeito por nossa igualdade e dignidade” (2012, p.65). Isso vale também (e de um modo

<sup>64</sup> Sobre o critério de sinceridade, ver GREENHOUSE, 2022: “Onde a sinceridade é relevante, é quando alguém busca uma exceção baseada na religião de uma regra que se aplica à sociedade em geral e essa exceção causa dano a outra pessoa. É essa perspectiva de dano a terceiros – um preço a ser pago, um fardo a ser suportado – que torna necessária a questão da sinceridade. Se outros devem pagar um preço pela liberdade religiosa de alguém, certamente é razoável esperar que a reivindicação seja baseada na necessidade sentida, não na conveniência ou na simples preferência.”

<sup>65</sup> “Outros estudiosos buscam uma definição mais ampla de “consciência” que incluiria muitos casos não-religiosos de consciência” (NUSSBAUM, 2012, p.89)

<sup>66</sup> Nussbaum apresenta uma posição bastante crítica ao modelo europeu de organização das questões religiosas (cf. NUSSBAUM, 2012, p.60-61)

especial) para as crenças e observâncias religiosas e é aí que Nussbaum avança para o argumento sobre a liberdade religiosa, de modo mais próprio.

Segundo Nussbaum, a busca pelo sentido último da vida (ou pela resposta às ‘questões últimas’) está intimamente relacionada à dignidade de cada pessoa. Esta busca só é possível graças a uma faculdade humana, frequentemente nominada ‘consciência’. Esta busca possui valor intrínseco e, portanto, merece proteção. Uma violação dessa busca (isto é, uma violação da consciência) seria uma agressão à dignidade da pessoa<sup>67</sup> e, por isso, não poderia ser autorizada legitimamente. À possibilidade de impedimento ou violação da ‘faculdade buscadora’, Nussbaum chama ‘premissa da vulnerabilidade’. Com esta premissa, a autora quer alertar para o fato de que as condições objetivas do mundo podem gerar obstáculos para o livre e legítimo exercício da consciência. Nas palavras de Nussbaum, “a premissa da vulnerabilidade mostra-nos que importam as condições da vida política e social, onde trata de igual respeito à consciência” (2012, p.67). A premissa da vulnerabilidade implica em adaptações nas condições do mundo, de modo a proteger liberdade de crença, liberdade de expressão e de ação. Por isso, diferentes configurações de mundo terão como consequência obstáculos ou aberturas ao exercício da consciência.

Dois aspectos são destacados por Nussbaum, no que diz respeito à faculdade humana em questão, que possibilitam a busca pelas questões últimas. Primeiro, ela é importante por sua tarefa, qual seja, raciocinar, buscar e experimentar emoções de anseio conectadas a essa busca. Depois, é uma faculdade relevante por conta do assunto com o qual trabalha: questões de significado final. Quanto a este último ponto, importante destacar que Nussbaum não defende que o conteúdo desta faculdade merece proteção especial, isto é, a base do respeito político não é o objetivo ou o conteúdo da busca, mas a atividade de busca mesma, a própria faculdade, esteja a pessoa usando-a para o bem ou para o mal. Isto evita um julgamento a respeito da existência ou não de um significado último e sobre qual é o conteúdo dele, caso haja. É uma abordagem diferente daquelas que defendem haver valor intrínseco na busca pelo sentido último da vida, tarefa que geralmente as religiões alegam ser seu centro de atuação. Para estas abordagens, o valor das buscas, teístas e não teístas, reside no sucesso que elas obtêm na busca de sentido. Isso representa um problema, segundo Nussbaum, na medida em que há pessoas

---

<sup>67</sup> Sobre a articulação da ideia de violação da dignidade, ver Nussbaum, 2012, p.65-67, com a interessante e provocativa comparação da violação da dignidade ao estupro.

que são céticas em relação a existência de um sentido último para a vida e outras declaram abertamente acreditar que a vida é destituída de sentido.<sup>68</sup>

A proteção da liberdade é, portanto, derivada, no sentido de que, para exercitar os mandos da consciência operante, a pessoa não pode encontrar obstáculos que a restrinjam. A fim de exercitar a valiosa faculdade, aquele que perscruta questões últimas precisa estar livre de quaisquer impedimentos, exceto aqueles que gerem alguma restrição aos demais, em seu exercício de busca por sentido. Nos termos de Nussbaum: “Do respeito que temos pela consciência da pessoa, essa faculdade de indagar e pesquisar, segue-se que devemos respeitar o espaço requerido por qualquer atividade que tenha a forma geral de buscar o sentido último da vida, exceto quando essa busca violar direitos de outros ou se deparar com algum interesse estatal imperioso” (NUSSBAUM, 2008, cap.4, VII, n.p. [versão do Kindle]). A religião, por dizer respeito às questões últimas (questões de vida ou morte, o significado da vida, o fundamento ético da vida e assim por diante), está circunscrita pelo âmbito de proteção mais geral da consciência.

Nussbaum acredita ter encontrado uma estratégia que evitaria a multiplicação de casos de acomodação, pois conferiria legitimidade às buscas de sentido último, protegendo a faculdade/capacidade de buscar sentido último, ao passo que não protegeria ações que não estão engajadas na busca de sentido, constituindo meras preferências ou desejos, com maior ou menor relevância (as ‘convicções apaixonadas’, de Dworkin, conforme salientaremos em seguida). Um problema que aparece para Nussbaum, do qual ela está ciente e se ocupa, é a questão da *sinceridade de buscas* (enfrentado também por Taylor e Maclure, cf. apresentamos), que pode descambar em uma multiplicação descontrolada das demandas por isenção. Como verificar se as alegações apresentadas pelas pessoas são sinceras ou, em um nível mais amplo, se as alegações de grupos não estão sendo usadas com propósitos manipuladores? O rumo da solução de Nussbaum é que não precisamos avaliar crenças pessoais de cada um, mas consultar as doutrinas gerais de um grupo. Nesta solução está implícita uma maior facilidade de avaliação

---

<sup>68</sup> A abordagem de Nussbaum difere da de Koppelman (2007; 2018), que argumenta que os defeitos nos relatos subjetivistas inadequados do valor da religião significam que devemos declarar abertamente que encontrar o sentido último da vida tem valor intrínseco; é por causa do valor objetivo do sucesso, por assim dizer, que a busca de sentido tem valor para ele, em todas as suas formas, sem discriminar entre elas. Koppelman defende, dessa forma, uma ampla categoria de acomodação, que incluiria buscas teístas e não-teístas. Para Nussbaum, o relato de Koppelman é dogmático demais, dado que em países como os Estados Unidos muitas pessoas são céticas, duvidando que exista o sentido último da vida, e onde muitos outros têm visões dogmáticas anti-significado. Neste sentido, mesmo o relato de Dworkin é uma crítica à abordagem de Nussbaum (e vice-versa), pois o primeiro é uma proposta não-acomodacionista bastante estrita, enquanto o segundo possui viés acomodacionista, expandindo a noção de ‘religião’ para ‘consciência’ (ou ‘faculdade buscadora’, seguindo a nomenclatura que propusemos).

da sinceridade das crenças, uma vez que estas “[...] são tipicamente razões que pertencem a um grupo de pessoas e, portanto, a autenticidade da afirmação é relativamente fácil de avaliar”, enquanto razões não-religiosas “são mais prováveis de serem pessoais e individualistas, portanto, muito mais difíceis de avaliar quanto à sinceridade e significância” (NUSSBAUM, 2008, cap.4, VII, n.p. [versão do Kindle]).

### 2.6.3 ‘Independência ética’ em Dworkin

Ronald Dworkin afirma que as leis são ilegítimas se “elas negam às pessoas o poder de tomar suas próprias decisões sobre questões de fundamento ético – sobre a base e o caráter da importância objetiva da vida humana” (DWORKIN, 2011, p.368).<sup>69</sup> Dito de outro modo, a defesa de Dworkin é de que as pessoas precisam ter *independência ética* em questões fundamentais. ‘Independência ética’, conceito central para a discussão em torno da liberdade religiosa como direito, significa a liberdade para (re)organizar os valores que estão disponíveis a nós, articulando-os em um modo de vida.<sup>70</sup> Ter direito à independência ética implica ter direito ao autogoverno em questões éticas. Quando outras pessoas ou o governo tentam tomar decisões éticas por nós, o direito à independência ética fica prejudicado, violando nossa dignidade<sup>71</sup> (DWORKIN, 2011, p.288).

O direito à independência ética é um direito de primeira ordem, abrangente e geral, que implica a abstenção do Estado em considerar um modo de vida superior ao outro. Embora

<sup>69</sup> Seria Dworkin, de fato, um teórico da integridade, conforme a classificação de Koppelman (2018), considerando a teoria mais geral do direito de Dworkin?

<sup>70</sup> Para uma explicitação do conceito na obra de Dworkin, ver: DWORKIN, 2011, p.211ss. Segundo Dworkin, não iniciamos modos de vida *ex nihilo*, mas partimos de pressupostos e experiências culturais e históricas que, obviamente, podem ser rearticuladas e ressignificadas. Este processo de ressignificação pode significar um rompimento com modelos tradicionais. Em todo caso, o pano de fundo sempre será o viver bem (ver nota seguinte)

<sup>71</sup> Os dois princípios éticos fundamentais que compõem a dignidade dworkiniana são o ‘autorrespeito’ e a ‘autenticidade’. Um indivíduo tem autorrespeito quando trata como objetivamente importante que sua vida seja bem vivida. Ela exige que cada indivíduo adote uma atitude particular em relação à sua própria vida: o reconhecimento de que ela deve tentar fazer de sua vida um sucesso e que é possível falhar. Essa atitude é justificada porque é objetivamente importante que cada pessoa viva bem. Por esse motivo, vivemos sem dignidade se não nos importamos com o quão bem vivemos nossas vidas, ou se consideramos viver bem como algo apenas subjetivamente importante – importante porque acontece que valorizamos isso. Dworkin entende a autenticidade da seguinte forma: “Cada pessoa tem uma responsabilidade pessoal especial para identificar o que conta como sucesso em sua própria vida; ele tem a responsabilidade pessoal de criar essa vida através de uma narrativa ou estilo coerente que ele mesmo endossa” (2011, p.204). Uma vida autêntica é aquela que é identificada e perseguida por si mesmo. Tal vida não requer liberdade de influência ou de limitações naturais ou sociais. Devemos enquadrar nossas vidas à luz das opções disponíveis para nós e estas são inevitavelmente moldadas pela história, geografia e como os outros levam suas vidas. Não temos acesso a certos objetivos ou estilos de vida a menos que as convenções sociais correspondentes estejam em vigor. O Estado deve ajudar o cidadão a ‘viver bem’ sem, no entanto, se posicionar sobre o que é uma ‘vida boa’.

o Estado não possa justificar-se na parcialidade de escolhas de um modo de vida, ele pode apelar para razões neutras (distribuição justa ou proteção ambiental, por exemplo) para justificar ações político-legais que interferem no modo de vida dos cidadãos. Direitos especiais, por sua vez, protegem interesses especiais, exigindo um nível mais alto de proteção em relação ao direito à independência ética, e só podem ser regulamentados se o governo oferecer uma justificativa “cogente” (“*compelling*” justification) para fazê-lo (DWORKIN, 2013, p.131). O exemplo de direito especial apresentado por Dworkin é o direito à liberdade de expressão. Este, por sua especialidade, só pode ser restringido em casos de emergência, para prevenir um perigo claro, eminente e grave (o que não é o caso de certas expressões que podem ser nocivas para outras pessoas, como, por exemplo, campanhas pela derrubada de florestas) (DWORKIN, 2013, p.131).<sup>72</sup>

Esta distinção entre direitos gerais e direitos especiais é apresentada por Dworkin em *Justice for Hedgehogs*. É necessária, segundo o teórico do direito, uma distinção entre “aquilo que um governo não pode fazer aos cidadãos por razão alguma e aquilo que não lhes pode fazer por certas razões” (DWORKIN, 2011, p.368). Quando o governo limita a liberdade para impor um juízo coletivo, fazendo uma opção por um modo de vida em detrimento de outros, o direito à independência ética é violado. (DWORKIN, 2011, p.377)

A proposta de Dworkin para o direito à liberdade religiosa deriva desse pressuposto fundamental. Assim, a relevância da lei deriva do conceito de independência ética, que é selecionado pelo *valor moral da dignidade*. A proteção concedida a certas práticas religiosas é justificada no âmbito de uma proteção mais geral, por meio do verdadeiro direito moral que é o direito à independência ética. Afirma Dworkin: “Talvez devamos considerar a possibilidade de abandonar a ideia de um direito especial à liberdade religiosa, com o alto grau de proteção oferecido por ele e a consequente necessidade cogente de que tenha limites rigorosos e cuidadosamente definidos. Devemos, em vez disso, tentar aplicar à matéria tradicional desse suposto direito somente o direito mais geral à independência ética” (DWORKIN, 2013, p.112), implicando que a liberdade de religião não requereria um “alto grau de proteção oferecido por ele [um direito especial à liberdade religiosa] e a consequente necessidade cogente de que tenha limites rigorosos e cuidadosamente definidos” (DWORKIN, 2013, p.132). O direito geral à independência ética garante que não haja violação injustificada ao exercício da religião e, simultaneamente, evita o apelo do Estado à verdade ou inverdade de uma religião ou visão ética

<sup>72</sup> Na formulação de Dutra (2017): “Uma razão que compele é tal quando evita um dano certo e iminente aos direitos dos outros.”.

na prática política. Por isso, confere à religião a quantidade adequada de proteção. Esta proposta de Dworkin, que avançou em *Religion without God*, já estava presente em *Justice for Hedgehogs*:

Para nós, atualmente, a dignidade oferece a única justificação para a liberdade de pensamento e prática religiosas. Contudo, se aceitarmos esta proposição, já não podemos consistentemente pensar, como fazem muitas pessoas, que a religião é especial e que outras escolhas éticas essenciais - sobre a reprodução, o casamento e a orientação sexual, por exemplo - podem também ser objeto de decisão coletiva. Não se pode declarar um direito à liberdade religiosa e, depois, rejeitar os direitos à liberdade de escolha nessas outras questões essenciais sem revelar uma contradição clara. Se insistirmos que nenhuma religião específica seja tratada como especial na política, não podemos tratar a própria religião como especial na política, como se fosse mais central para a dignidade do que a identificação sexual, por exemplo. Assim, não devemos tratar a religião como *sui generis*. É apenas uma consequência do direito mais geral à independência ética em questões essenciais. (DWORKIN, 2011, p.375)

A hipótese mais geral do autor é que os problemas que encontramos para definir liberdade religiosa são decorrentes da tentativa de conservar o direito à liberdade religiosa como um direito especial. Soma-se a isso um esforço de Dworkin por secularizar a ideia de religião (ou retirar o elemento teísta dela), separando religião e a ideia de deus, donde o nome da obra *Religião sem Deus*. (DWORKIN, 2013, p.112) Para Dworkin, as crenças teístas tradicionais são apenas um subconjunto de crenças moralmente respeitáveis. Ateus, assim como aqueles com crenças teístas tradicionais, também possuem concepções abrangentes do que é de valor na e sobre a vida humana e, neste sentido, são também religiosos. Podemos falar, por isso, de uma religião ateuísta e de ‘crenças religiosas’ em um sentido mais abrangente, envolvendo crenças não teístas. A concepção de neutralidade liberal de Dworkin generaliza as normas constitucionais norte-americanas de não-oficialização da religião. O problema com a oficialização da religião é que, ao endossar a concepção de verdade de uma religião em detrimento de outras concepções de verdade religiosas, o Estado hierarquiza os cidadãos, não demonstrando igual preocupação por todos. Naturalmente, no sentido expandido de religião proposto por Dworkin, o Estado também é parcial quando endossa uma visão ética controversa sobre como viver bem a vida.

Crenças religiosas - agora no sentido mais preciso e ampliado dado por Dworkin - constituem convicções que não podem ser isoladas do resto da vida. Elas envolvem a personalidade dos indivíduos, gerando orgulho, emoção, remorso, etc. Assim, a interferência em práticas religiosas, concedendo isenções ou proibições, é autorizada apenas se tratar-se de uma questão de independência ética. Importa salientar que fundamentar o direito à liberdade

religiosa na ideia de independência ética é diferente de fundamentar na noção de consciência, conforme as propostas acima. Estas estão preocupadas com compromissos mais profundos em torno dos quais se pode organizar a vida, excluindo preferências subjetivas, enquanto aquela visa proteger também ideais éticos que não suponham alguma profundidade (ou que não sejam considerados ‘profundos’ sob o prisma da religião) e compromissos pessoais de intimidade. Neste sentido, a abordagem de Dworkin funciona também como uma crítica às teorias da liberdade religiosa baseadas na consciência.

Neste caso, como evitar que as mais extravagantes excentricidades éticas sejam protegidas? Aqui devemos considerar que “a independência ética, [por ser um direito geral], proíbe os governos de restringir as liberdades por algumas razões, *mas não por outras*” (DWORKIN, 2013, p.111, grifo nosso). Quando está em questão uma prática que ameace o bem-estar geral da comunidade ou que gere discriminação em relação a outras práticas baseadas em crenças, a restrição é legítima, pois as razões apresentadas são neutras. Um governo coletivo e não discriminatório deve estar acima do exercício religioso privado (DWORKIN, 2013, p.116).<sup>73</sup> Uma sociedade secular tolerante “não atribui, como comunidade, nenhum valor especial à religião como fenômeno” (DWORKIN, 2006, p.61) e, por isso, pode restringir legitimamente práticas religiosas que estejam em desacordo com o tratamento igualitário dos cidadãos.

Assim, diferentemente do que se aplica ao direito à liberdade de expressão, que não pode ser restrito senão por uma justificativa cogente (dano certo e iminente), a liberdade de religião pode ser restringida (por ser um caso de direito à independência ética) por razões neutras como a proteção ambiental, a garantia da saúde pública, o bem-estar geral da comunidade. Razões neutras também podem justificar políticas liberais substantivas, de modo que o Estado possa respeitar a independência ética de todos, inclusive evitando endossar a religião em suas instituições e símbolos. Estas políticas “[...] podem ser defendidas não por meio de uma defesa ética de “primeira ordem” da superioridade de estilos de vida não-religiosos, progressistas e individualistas, mas por meio de uma defesa moral de “segunda ordem” do valor da independência ética para todos os cidadãos” (LABORDE, 2014b, p.1261).

A principal vantagem da estratégia de fundamentação de Dworkin é fornecer uma base não discriminatória para a proteção da religião. Deixando de ser um direito especial que proteja exclusivamente a religião enquanto religião (e também simplesmente ‘religião’ com a

---

<sup>73</sup> Interessante notar que Dworkin defende práticas que, a princípio, podem parecer discriminatórias, mas que não geram prejuízo aos cidadãos em geral. Ver exemplo das agências de adoção católica, DWORKIN, 2013, p.116.

semântica proposta por Dworkin), a proteção das crenças e práticas religiosas via independência ética associa-se a outras práticas e crenças que os indivíduos seculares considerem relevantes, de modo que eles não se sentiriam injustiçados por instrumentos de proteção que supervalorizem cidadãos religiosos. Esta estratégia aproxima conservadores religiosos e liberais, na medida em que ambos desejam proteger visões éticas sobre como viver bem a vida, com dignidade e autorrespeito. É uma ideia de liberdade de religião que pode ser amplamente compartilhada, de modo que o direito dos homossexuais ao casamento e os direitos reprodutivos poderiam ser defendidos lançando mão de uma mesma ideia de liberdade de religião. É também uma estratégia que muda o foco problemático, passando da pergunta sobre como deve ser a relação entre o Estado e a religião (que, inevitavelmente, atravessa a pergunta sobre o que é religião) para chamar a atenção sobre a relação entre o Estado e os cidadãos (plurais em perspectivas de vida boa), considerados amplamente, limitando “as razões que o governo pode oferecer para coibir, de qualquer forma que seja, a liberdade do cidadão em um sentido geral” (DWORKIN, 2013, p.133). Por certo este último ponto é um avanço não só do pensamento de Dworkin, mas do igualitarismo, de modo geral e Laborde constrói sua teoria desde este horizonte de compreensão.

Escolhas no âmbito da religião, assim como escolhas relativas a ideais éticos e a compromissos pessoais de intimidade, dizem respeito a questões de independência ética, “sobre a base e o caráter da importância objetiva da vida humana” (DWORKIN, 2011, p.368). Outras questões como, por exemplo, as ambientais (escassez de recursos) e as de comportamento no trânsito, não são relativas à independência ética, mas são questões de base moral, uma vez que não usurpam a responsabilidade pessoal em identificar um bom modo de viver. Leis de base moral (não ética) “fazem parte do pano de fundo no qual faço as minhas escolhas éticas. A minha responsabilidade ética de fazer essas escolhas não é diminuída por esse pano de fundo” (DWORKIN, 2011, p.369-370).

### 3 A ABORDAGEM DESAGREGATIVA E A PROPOSTA DE UMA LAICIDADE MÍNIMA

I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the Business of Civil Government from that of Religion, and to settle the just Bounds that lie between the one and the other. If this be not done, there can be no end put to the Controversies that will be always arising, between those that have, or at least pretend to have, on the one side, a Concernment for the Interest of Men's Souls, and, on the other side, a Care of the Commonwealth. (John Locke, *A Letter Concerning Toleration*)

O presente capítulo tem como objeto apresentar a abordagem desagregativa de Cécile Laborde para a questão da liberdade religiosa. Esta foi elaborada sistematicamente em *Liberalism's Religion*<sup>74</sup>. A discussão sobre o tema, no entanto, remonta a *Critical Republicanism* (2008), obra na qual a autora discute a questão do uso do véu (*hijab*) por mulheres muçulmanas em França e as legislações que se seguiram ao debate.<sup>75</sup> À primeira vista, pode parecer que estão em jogo duas tradições, a saber, o republicanismo e o liberalismo, como teorias distintas e com explicações diversas sobre quais os modelos legítimos de articulação da relação entre Estado e religião ou, numa forma mais adequada, conforme apontamos acima, entre o Estado e as diversas concepções abrangentes de bem. Porém, Laborde realiza o esforço teórico de enraizar a tradição republicana, em suas novas formulações, no liberalismo político. Mais precisamente, a teoria de Laborde enquadra-se nas teorias do liberalismo igualitário, tradição desde a qual a autora formulará sua abordagem desagregativa.

Uma questão secundária com a qual nos ocuparemos, e que é enfrentada pela autora, é a da possibilidade/necessidade de definir religião (a ‘questão semântica’). Embora explorada propositalmente em menor medida pela autora (Laborde defende que devemos dispensar o conceito semântico na teoria política e jurídica), aponta-se, *en passant*, uma possível solução para o problema, qual seja, a do uso na noção de semelhanças de família, desenvolvida por L. Wittgenstein, para definir ‘religião’. As reflexões que apresentamos, alongando a discussão deste ponto, visam demonstrar que seria essa uma via aditiva possível para a resolução do

<sup>74</sup> *Liberalism's Religion* tornou-se rapidamente influente nos debates sobre liberalismo e religião. O livro foi laureado, em 2019, com o *Sptiz Prize*, concedido a proeminentes filósofos e filósofas políticos como John Rawls, Martha Nussbaum e Philip Pettit. Por ocasião da premiação, foram dirigidas as seguintes palavras a respeito do escrito de Laborde: “*Liberalism's Religion* [...] should transform the discussion of religion in the liberal state. It is an acute, clear, and carefully constructed book about a freighted topic. Especially noteworthy is Laborde's fair-minded attention to the views she opposes, which allows her to open up and vivify the conversation about the merits of philosophical liberalism rather than defending a narrow version via technical distinctions [...] Laborde rises above entrenched oppositions and monolithic conceptions and critiques. *Liberalism's Religion* is an important intellectual achievement.” (NUFFIELD COLLEGE, 2020).

<sup>75</sup> Ver também: LABORDE, 2004 e 2009. Para uma discussão da questão, ver REICH, 2017, cap.1.

problema mais geral, qual seja, como proteger legitimamente o exercício da liberdade religiosa, sem conceder privilégios em relação a outras concepções abrangentes e, simultaneamente, sem limitar injustamente a esfera de ação de indivíduos religiosos, sobretudo os pertencentes a religiões minoritárias. Não que o problema semântico seja central à definição do escopo do direito à liberdade religiosa, mas uma maior atenção à discussão sobre o que conta ou não como religião para fins legais, desde uma perspectiva pluralista, pode ser útil no exercício da prática constitucional cotidiana, principalmente para mitigar progressivamente preconceitos com religiões minoritárias. De igual modo, pode auxiliar na elucidação dos elementos da religião a serem desagregados. O processo de desagregação não parece estar encerrado na reflexão de Laborde<sup>76</sup> e o enfrentamento da questão semântica pela via das ‘semelhanças de família’ pode fazer emergir novos elementos.

Laborde aponta para o fato de que as sociedades liberais geralmente tratam religião com alguma especialidade relativamente à lei. Ela enfatiza que esta postura está atualmente sob profundo questionamento. Isto porque teóricos, com destaque para os igualitaristas liberais, têm argumentado que a religião não difere substantivamente de outras concepções de bem, de modo que o Estado poderia ser injusto quando tutela de modo mais permissivo as demandas apresentadas por cidadãos religiosos. Se, por um lado, Laborde está de acordo com esta posição encampada pela crítica liberal igualitária, por outro lado argumenta que a simples analogia entre ‘bem’ e ‘religião’ desconsidera a complexidade da relação entre religião, lei e Estado. Esta analogia pode não levar em conta que ‘religião’, mais do que constituir um código moral, também se refere a identidades coletivas vulneráveis, modos de vida abrangentes, teorias políticas de justiça e modos de associação voluntária.

*Liberalism's Religion*, enfrentando problemas como os elencados acima, visa propor uma teoria sobre o modo de separação mais adequado entre Estado e religião/concepções abrangentes de bem (teoria esta que Laborde nomina ‘laicidade mínima ou justificatória’<sup>77</sup>) e sobre a difícil questão das isenções religiosas, problema que diz respeito mais diretamente à delimitação do âmbito de proteção da prática religiosa. A resposta de Laborde para ambas as

<sup>76</sup> Sune Laegard (2018, p.2) elabora esta crítica como pergunta. Em texto de 2016, anterior portanto a *Liberalism's Religion*, no qual as dimensões desagregadas da religião são apresentadas, Laborde havia elencado outras características da religião (uma lista “não exaustiva”) (LABORDE, 2016). Como ela é partidária de uma teoria interpretativa do direito, a abertura semântica (e o conseqüente mapeamento de novas dimensões a serem desagregadas), parece-me plausível.

<sup>77</sup> ‘Mínima’ pode ser entendido em oposição a ‘máxima’, esta última representando um viés de laicidade militante e que exclui, de princípio, qualquer presença da religião na esfera pública. Refere-se também aos critérios mínimos de legitimidade liberal, de modo que Laborde refere-se à sua proposta de laicidade também como ‘laicidade liberal’. Tomando de empréstimo a oposição rawlsiana, laicidade mínima corresponde a uma laicidade política vs. uma laicidade ética, i.e., que assume uma concepção abrangente de bem.

questões reside na estratégia de ‘desagregação da religião’. ‘Desagregar’ significa identificar os valores interpretativos (não a ‘essência’ de religião, portanto) ou as características da religião que são relevantes para a interação da religião com o Estado. Desde esta perspectiva, ‘religião’ constitui “uma noção complexa que abrange concepções de bem, obrigação de consciência, identidade constitutiva, modo de associação humana, vulnerabilidade à discriminação, instituição totalizante e doutrinas inacessíveis” (LABORDE, 2019b, p.643). Na esteira do liberalismo igualitário, a abordagem desagregativa possibilitará à lei referir-se não à religião como tal, evitando querelas em torno da especialidade e da especificidade da religião. A discussão desloca-se para a pergunta sobre o que na religião (e em outras concepções abrangentes de bem) a torna inadmissível como objeto de apoio e endosso do Estado e, por outro lado, o que há na religião que pode receber legitimamente apoio e endosso. Assim, não é necessário proteger a religião como tal, desde que se proteja o que é *normativamente relevante* na religião. (LABORDE, 2017, p.2;67)

Ao colocar em questão o conceito de religião vigente nas discussões do liberalismo (na verdade, a ausência de um conceito), propondo a abordagem desagregativa, Laborde desiste do projeto, de contornos interdisciplinares, que visa especificar os limites da liberdade religiosa como um direito autônomo e exclusivo. Assumindo esta posição, a autora leva a cabo a proposta iniciada por James Nickel (2005), segundo a qual aquilo que podemos querer realizar em função de nossos compromissos religiosos pode ser capturado por uma série de diferentes direitos liberais, de modo que muitos dos dilemas aparentemente intratáveis (vide os elencados pela literatura multiculturalista) podem ser dissolvidos.

O escrito de Nickel tinha como objetivo explorar e defender a ideia de que não precisamos listar a liberdade religiosa como um dos direitos à liberdade separadamente, trabalhando a cobertura da liberdade religiosa a partir de nove direitos de liberdades:

[A tese de Nickel] Não propõe que a liberdade religiosa deva desaparecer como uma categoria distintiva; mas argumenta que isso poderia acontecer sem grandes perdas. Além disso, reconhecer que a enumeração explícita da liberdade religiosa é dispensável tem consequências salutares para como concebemos e justificamos a liberdade no contexto da religião. A afirmação de que todas as categorias de direitos humanos ajudam a proteger a liberdade religiosa não é particularmente controversa. A questão controversa, a meu ver, é se podemos enumerar adequadamente as liberdades básicas sem fazer referência à religião. Eu acredito que podemos. Considero que nove liberdades gerais, trabalhando em conjunto, oferecem proteção completa para a liberdade na área da religião. Essas nove liberdades são: 1. Liberdade de crença, pensamento e questionamento; 2. Liberdade de comunicação e expressão; 3. Liberdade de associação; 4. Liberdade de reunião pacífica; 5. Liberdade de participação política; 6. Liberdade de movimento; 7. Liberdades econômicas; 8. Privacidade e autonomia nas áreas de lar, família, sexualidade e reprodução; 9.

Liberdade de seguir uma ética, plano de vida, estilo de vida ou modo de viver tradicional (NICKEL, 2005).

Embora ressalte a importância da proposta de Nickel para a abordagem desagregativa, Laborde identifica dois problemas com o relato do autor: “O primeiro é que Nickel sugere que a liberdade religiosa pode ser retirada da lista de direitos derivados. A estratégia de desagregação, por outro lado, não afirma isso: ela apenas busca interpretar a noção jurídica de religião (independentemente de se manter ou não o termo ‘liberdade religiosa’). O segundo problema é que “[...] Nickel não especifica com detalhes suficientes as diferentes dimensões da religião que a liberdade religiosa protege, nem explica como sua visão reducionista da religião se relaciona com outros valores normativos como igualdade, não-discriminação e a Cláusula de Estabelecimento” (LABORDE, 2016). Em todo caso, abandonar a ideia de tratar ‘religião’ como um bloco único e homogêneo, para o qual uma proteção robusta e exclusiva precisaria ser dispensada, parece ser um grande passo para uma compreensão mais adequada do âmbito de proteção adequado para a religião.

A proposta de Laborde de desagregar a religião em suas várias dimensões possui pelo menos duas vantagens claras. (LABORDE, 2017, p.3) Uma primeira - que não é exclusiva da abordagem de Laborde, mas é própria das teorias liberais igualitárias - é demonstrar maior atenção ao pluralismo ético e social. Isto porque defende que, seja qual for o tratamento que a religião receba pela lei, não recebe este tratamento exclusivamente, mas por causa de características que compartilha com crenças, concepções e identidades não-religiosas. Em segundo lugar, a abordagem de desagregação dispensa a concepção de religião ocidental, referendada pelo cristianismo ocidental, concepção esta na qual a teoria política liberal se baseia, principalmente na definição das relações legítimas entre religião e Estado, conforme apontam os teóricos críticos da religião. Assim, *Liberalism's Religion* insere-se nas disputas por uma teoria normativa que dê conta da problemática da universalidade das teorias ocidentais da laicidade e da religião (ilustrada pela pergunta ‘podem estas teorias ser aplicadas no mundo não-ocidental?’). Em síntese e antecipando a conclusão da abordagem desagregativa, a posição de Laborde é que a proteção da religião não se justifica por algo presente exclusivamente e essencialmente na religião, mas “[...] em virtude de características que ela possui contingentemente, juntamente com outras crenças, concepções e identidades relevantes. (2017, p.202)

Dado que a abordagem desagregativa proposta por Laborde está enraizada nas teorias do liberalismo-igualitário, concorda com o plano geral de tratamento igualitário a cidadãos

religiosos e não-religiosos. A autora, porém, pretende melhorar as inspirações básicas do liberalismo igualitário, colocando em questão, principalmente, ideias consolidadas, mas com problemas de clareza e vagueza, como aquelas implicadas na ‘separação entre Estado e religião’<sup>78</sup>, no ‘não estabelecimento da religião pelo Estado’ e na defesa da ‘neutralidade do Estado’. Laborde é partidária de todas estas afirmações, mas matiza o debate ao esclarecer em que sentido Estado e religião devem estar separados, quando a religião não pode ser estabelecida e que tipo de neutralidade deve ser a dos estados liberais. Ela faz isso desde a perspectiva liberal-igualitária, enfrentando as críticas à articulação legal da religião no liberalismo e, por fim, respondendo com a proposta de desagregação da religião.

### 3.1 DESAFIOS DOS TEÓRICOS CRÍTICOS DA RELIGIÃO AO LIBERALISMO

Laborde identifica três grupos de crítica ao modelo de organização da religião nos estados liberais. Estas críticas foram articuladas por filósofos, antropólogos, sociólogos, historiadores, teóricos do direito e teóricos de estudos religiosos (*religious studies*)<sup>79</sup>, os quais rejeitam as pretensões normativas da filosofia política liberal. As críticas apresentadas por estes autores são legítimas, mas erram o alvo, na medida em que visam teorias liberais não igualitárias. Por isso, ao enfrentar estas críticas, Laborde demonstra que o liberalismo igualitário fornece boas respostas às preocupações expressas nas análises. A autora pretende manter o que há de melhor nas teorias igualitárias mais influentes, sem herdar suas deficiências.

#### 3.1.1 É possível/necessário definir ‘religião’? A crítica semântica

Os defensores da crítica semântica apontam que não é possível identificar um referente empírico estável e universalmente válido para ‘religião’. Cristianismo, islamismo, judaísmo, budismo, xintoísmo (apenas para citar algumas expressões socioculturais que são comumente

---

<sup>78</sup> A este respeito, pondera Martha Nussbaum: “A proeminência da simples ideia de separação no debate atual é uma fonte de confusão, pois a separação, quando não interpretada mais detalhadamente por meio de outros conceitos, pode sugerir a ideia de marginalizar a religião ou empurrá-la para a periferia da vida das pessoas. Em favor da clareza, parece aconselhável ver o elemento de distância (“separação”) entre Estado e religião como o reverso negativo de um projeto positivo, a saber, a provisão de um espaço aberto para o desdobramento da vida religiosa e a diversidade relacionada às crenças, em um espírito de liberdade e igualdade. A separação entre igreja e estado é, fundamentalmente, sobre igualdade, sobre a ideia de que nenhuma religião será estabelecida como a religião de nossa nação, um ato que imediatamente torna os de fora desiguais.” (NUSSBAUM, 2008)

<sup>79</sup> ASAD, 1993; 2012; CAVANAUGH, 2009; FISH, 2000; FITZGERALD, 2005; MAHMOOD, 2005; 2009; HURD, 2015; SMITH, 2009; 2010; SULLIVAN, 2005.

caracterizadas como ‘religiões tradicionais’) têm pouco em comum. Se no cristianismo a noção de ‘ser transcendente e criador’ é fundamental, em outras expressões é difusa, se não inexistente. Se em alguma expressão os ritos possuem alta relevância, em outras expressões são secundários. A conclusão é que não há nenhuma característica ou características comuns que permitam agrupar estas expressões sob o signo ‘religião’, assim como não é possível distinguir ideologias religiosas e ideologias não-religiosas, como o nacionalismo. Por isso, não havendo referência semântica estável para o termo ‘religião’, ele não pode ser apreendido ou regulado pela lei e pelo Estado.<sup>80</sup>

A resposta de Laborde à crítica semântica reside na abordagem interpretativa do direito, segundo a tradição consolidada por Dworkin. Se a crítica semântica propõe que não existe algo como ‘religião’, isto é, não há um conjunto de características que todas as crenças, práticas e ações religiosas compartilhem, isto não é um problema para os liberais igualitários, já que o que interessa para estes não é a proteção de um bem orgânico e inteligível por si só (a ‘religião enquanto religião’), mas proteger os valores importantes subjacentes à religião (e às concepções não-religiosas análogas), sejam eles quais forem. Ecoando o pensamento de Dworkin, afirma Laborde: “A verdadeira questão, para as teorias interpretativas, não é o que é a religião, mas, nas palavras de Dworkin, ‘o que torna uma crença religiosa para fins da Primeira Emenda’ (ou, mais geralmente, para fins de igual liberdade)” (2017, p.31). Assim, Laborde assume a conclusão da crítica semântica segundo a qual não há referente trans-histórico ou transcultural para o conceito de religião, conclusão esta que os autores do liberalismo igualitário também assumem (vide Eisgruber & Sager, Dworkin e Maclure & Taylor).<sup>81</sup> Esta conclusão, no entanto, é inofensiva para a abordagem desagregativa da religião, já que a lei não precisa capturar toda a realidade, de modo que não pode ser uma crítica válida dizer que não se trabalha

---

<sup>80</sup> Como exemplo da articulação da crítica semântica, vale o que diz Cavanaugh: “[A religião] possui uma história, e o que é considerado como religião e o que não é em qualquer contexto específico depende de diferentes configurações de poder e autoridade. [...] a tentativa de afirmar que existe um conceito trans-histórico e transcultural de religião que é separável de fenômenos seculares é em si parte de uma configuração específica de poder, aquela do Estado-nação moderno e liberal, conforme se desenvolveu no Ocidente. Nesse contexto, a religião é construída como trans-histórica, transcultural, essencialmente interior e essencialmente distinta da racionalidade pública e secular. Conceder o status de religião ao Cristianismo, portanto, ajuda a separar a lealdade a Deus da lealdade pública ao Estado-nação. A ideia de que a religião tem uma tendência a causar violência - e, portanto, deve ser removida do poder público - é um tipo dessa construção essencialista da religião. [...] o que é considerado religioso ou secular depende das práticas que estão sendo autorizadas. O fato de que o Cristianismo é concebido como uma religião, enquanto o nacionalismo não o é, ajuda a garantir que a lealdade pública e letal do cristão pertence ao Estado-nação.” (CAVANAUGH, 2009, p.59-60) Ver o problema correlato com o direito à liberdade de expressão e a definição de ‘expressão’. (KENNY, 2014.)

<sup>81</sup> Neste ponto (como em outros), Laborde assume-se herdeira das reflexões de Eisgruber e Sager. Para estes autores, do ponto de vista ético-moral, definir religião é importante; do ponto de vista constitucional, não, e talvez seja até mais adequado não fazer esforço por encontrar uma definição. (EISGRUBER; SAGER, 2009).

com a religião ‘como ela é’. “O objetivo do direito não é descrever uma realidade empírica, mas capturar as características ética ou normativamente relevantes de um fenômeno” (LABORDE; BLIJDENSTEIN, 2019b). Prossegue Laborde:

O fato de uma lei ou teoria específica não capturar o significado semântico da religião (ou do casamento, ou da família, ou da fala) não é, por si só, uma objeção suficiente a ela. O que importa é que a lei, ou a teoria, expressa e protege os valores subjacentes corretos. É nesse nível mais fundamental que as abordagens interpretativas devem ser avaliadas. (LABORDE, 2017, p.31)

Em relação a abordagens essencialistas, abordagens interpretativas da religião têm a vantagem de escaparem do risco de não protegerem alguma dimensão relevante da religião. Abordagens essencialistas, por sua pretensão de abrangência e de determinação semântica estrita, podem deixar de fora aspectos de uma ou mais religiões minoritárias dotadas de peculiaridades que escapam às definições embasadas nas religiões tradicionais.

### *3.1.1.1 E se quisermos nos ocupar da questão semântica? A proposta de definição da religião por meio do conceito ‘semelhanças de família’*

De fato, pode ser verdade que não seja possível identificar um conjunto de características transversais a todas as crenças, práticas e atividades religiosas, isto é, identificar uma definição essencial de ‘religião’. E, na abordagem desagregativa, que se propõe interpretativa, este não será um problema, na medida em que importa não o que a religião é, mas o que faz dela algo relevante do ponto de vista normativo.

Porém, poderíamos nos perguntar, como Sune Laegaard faz (2018, p.2): “Laborde consegue identificar as dimensões certas da religião que deveriam realmente importar de uma perspectiva liberal, ou estão faltando algumas?”. A pergunta é útil porque a identificação das dimensões desagregadas da religião (que esmiuçaremos abaixo) parece pressupor alguma consideração inicial da religião ‘em bloco’. Só então estaremos habilitados a identificar quais dimensões da religião são relevantes para a lei. Isto é, o procedimento interpretativo pressupõe algum “mapeamento” do que seja a religião. Afinal, de onde Laborde extrai/tira as dimensões relevantes da religião? Por certo, de alguma concepção mínima de religião. Assim, o que há de ‘especial’ na religião, ainda que não seja ‘exclusivamente especial’, só pode ser identificado se tratarmos da religião como algum bloco passível de desagregação (ainda que, com razão, não seja o bloco o objeto de tratamento pelo direito, mas os elementos relevantes desagregados).

De fato, os elementos desagregados da religião estão presentes também em visões de mundo não-religiosas, conforme apontado por Laborde. Mas isso não nos exime de identificar (senão padeceríamos de algum tipo de abstração injustificada) a presença destes elementos na religião em primeiro lugar (‘em primeiro lugar’ não em sentido cronológico, mas como tarefa). Além disso, este processo de mapeamento dos elementos normativamente relevantes da religião pode auxiliar na identificação dos elementos análogos presentes em concepções não-religiosas. Assim, lidar com o problema semântico parece ser fundamental ao momento anterior à desagregação e isso não gerará problemas para a abordagem interpretativa. ‘Religião’ não é uma categoria natural, conforme bem salienta Sune Laegaard.<sup>82</sup>

Se perguntássemos para Laborde “como você chegou a estes elementos desagregados?” ela possivelmente responderia: “olhando para a religião”, o que supõe alguma compreensão semântica prévia (bastante fundamental, é bem verdade – no sentido de ‘primária’ ou ‘de primeira ordem’, e não hierarquicamente superior). Note-se o fato de que os tribunais geralmente procedem com algum conceito aproximativo de religião e, ainda que por vezes ajam de modo discriminatório em relação às religiões minoritárias, não apresentam muita dificuldade na identificação do que conta como religião.

E se quisermos, então, lidar com o problema semântico de modo não essencialista, evitando também perspectivas ocidentalistas e etnocêntricas, para elaborar um conceito de religião? Podemos rastrear adequadamente um significado de ‘religião’, ainda que impreciso e em construção? Nossa resposta à questão é positiva. Inclusive foi esboçada brevemente por Laborde, fazendo menção a uma tradição já minimamente consolidada.<sup>83</sup> Esta tradição encontra no filósofo John Hick uma das primeiras elaborações. Hick (1990, p.3; ver também 2004, p.4) propõe, contra o essencialismo das definições e contra as definições parciais, o uso da noção *semelhanças de família*, como elaborada por Wittgenstein, para definir religião<sup>84</sup>. Para Hick,

<sup>82</sup> Sune Laegaard chama atenção para um problema que enfrentaremos posteriormente, qual seja, o da fronteira jurisdicional, correlato à questão da soberania exclusiva do Estado. Não sendo ‘religião’ um conceito naturalmente dado, precisará de elaboração. Será mais favorável uma elaboração plural e democrática. Nos termos de Laegaard: “a categoria de religião não é uma categoria natural, mas é de fato construída e constituída pelo Estado. O estado decide o que conta como religião. Antes que o Estado instalasse essa diferença, a religião não era distinta de outras esferas. Portanto, não faz sentido quando os proponentes da autonomia da Igreja apelam para uma soberania religiosa separada e pré-existente, que está no mesmo nível da soberania do Estado, porque a religião é um produto do Estado.” (2018, p.10)

<sup>83</sup> As palavras de Laborde são as seguintes: “Podemos aplicar à religião o que Ludwig Wittgenstein disse sobre os jogos: que eles não têm uma característica comum, mas exibem ‘semelhanças familiares’. [...] A lei, então, pode rastrear adequadamente o significado semântico da religião, se adotarmos uma teoria não essencialista e amplamente wittgensteiniana do uso linguístico.” (LABORDE, 2017, p.30)

<sup>84</sup> O mapeamento genético do conceito ‘semelhança de família’ aponta para a concordância com a ideia de ‘nome coletivo’, de William James, que data de 1902: “A maioria dos livros sobre filosofia da religião tenta começar com uma definição precisa do que consiste sua essência. Algumas dessas supostas definições podem possivelmente ser

talvez não exista uma característica de tudo que possa ser chamado de religião, e sim um conjunto de ‘semelhanças familiares’. Determinar se um movimento é religioso não é uma questão de categorização absoluta, mas sim uma avaliação relativa no contexto de um amplo conjunto de semelhanças e diferenças interligadas.

Segundo a compreensão wittgensteiniana, alguns conceitos são tais que os entendemos a partir de um número de critérios, não sendo nenhum deles individualmente necessário ou suficiente, isto é, eles não geram uma definição explícita. A maneira filosófica tradicional de definir algo, segundo Wittgenstein, é descrever exaustivamente as propriedades de algo. Na tentativa de definir o que é um jogo, por exemplo, descrever-se-ia um conjunto de propriedades comuns a todos os jogos. Contudo, embora tenhamos uma série de propriedades comuns aos jogos, como ter regras, participantes, tabuleiro ou espaço para jogar, isso não nos dá uma ferramenta factível para empiricamente definir o que é ou não um jogo. Mas, ainda assim, parece ser necessária a existência de algo que convirja todos os jogos. Se assim não fosse, como seria possível chamarmos a tantas atividades distintas de jogo? A resposta de Wittgenstein é defender que se é possível identificar entre os mais variados tipos de jogos semelhanças que ora surgem e ora desaparecem, a melhor forma de caracterizá-las se dá por meio da “expressão ‘semelhanças de família’; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc.” (WITTGENSTEIN, 1979, p.39, §67).

É fundamental compreender que Wittgenstein não afirma que membros de grupos nunca compartilham algo em comum. Em vez disso, ele afirma que o mesmo termo geral pode ser aplicado a diversos fenômenos, mesmo quando eles não compartilham nenhuma característica ou conjunção específica de características em comum. De fato, em alguns casos, algumas coisas às quais o mesmo termo geral é aplicado não compartilham características distintas em comum. Em tais casos, no entanto, eles tipicamente se sobrepõem em recursos a outras coisas chamadas pelo mesmo termo geral, outros servindo como intermediários que

---

apresentadas posteriormente neste curso, e eu não serei pedante o suficiente para enumerá-las agora. Enquanto isso, o simples fato de que existem tantas definições e que são tão diferentes entre si é suficiente para provar que a palavra ‘religião’ não pode representar um único princípio ou essência, mas é antes um *nome coletivo*.” (JAMES, 2002, p.21; grifo nosso) Uma objeção bastante discutida ao uso da noção ‘semelhanças de família’ para definir religião pode ser encontrada em Timothy Fitzgerald (1996). Segundo Fitzgerald, o conceito de religião deve ter algumas informações ou características essenciais, e se não tiver, então a família da religião se torna tão grande a ponto de ser praticamente sem sentido e analiticamente inútil. Fitzgerald sustenta, além disso, que o conceito de religião não tem propriedades teóricas distintivas e, portanto, não pode fornecer a base para uma disciplina acadêmica. Ele recomenda, então, que as pessoas nos departamentos de estudos religiosos voltem suas atenções para os “estudos culturais”, que ele caracteriza como “a análise e interpretação dos valores institucionalizados por diferentes sociedades”. (FITZGERALD, 1996, p.232-233).

vinculam aqueles que não compartilham nenhum recurso, assim como os elos intermediários de uma cadeia conectam os elos periféricos. Uma diversidade de elementos que participam de diferentes modos em uma totalidade não hermética, conforme defende Saler para o caso da religião:

Eu defendo que, para fins acadêmicos, [...] concebamos formalmente a religião em termos de um conjunto de elementos que ocorrem mais ou menos juntos, sendo considerados por estudiosos como os exemplos mais claros ou menos problemáticos do que eles chamam de religião. Esses elementos [...] definem coletivamente nosso modelo conceitual. As manifestações desse modelo são o que chamamos de religiões e participam diferencialmente desse conjunto. As manifestações estão relacionadas por semelhanças de família; elas não precisam compartilhar um único elemento ou um conjunto específico de elementos. Além disso, a categoria facilitada por nosso modelo é ilimitada, pois não há uma fronteira precisa ou estável onde a religião termina e a não religião começa. (SALER, 1999, p.396)

Adilson Koslowski (2013), assentindo com a posição wittgensteiniana, também afirma que - ainda que a busca de uma definição explícita de religião seja uma área bastante desenvolvida em sociologia e principalmente em antropologia - a definição de religião só é possível por meio das semelhanças entre religiões. A antropologia e a sociologia tipificam as definições de religião em substantivas e funcionais. Definições substantivas são aquelas nas quais a religião é definida em termos de entidades sobrenaturais (Deus, vida de Deus na alma do homem, um mistério). Definições funcionais buscam estabelecer a utilidade e os efeitos da religião na sociedade. Tanto as definições substantivas quanto as funcionais ou são muito amplas ou muito estreitas. (KOSLOWSKI, 2013, p.110)

Sobretudo devido ao surgimento constante de novas religiões e o desaparecimento de outras (como o politeísmo grego ou o maniqueísmo cristão), com a consequente dificuldade de mapear as experiências religiosas no mundo, a religião deve ser considerada como um conceito aberto, em construção.

Assim, não podemos dizer se algo é ou não religião. As fronteiras do que é ou não religião são nebulosas, vagas. Rigorosamente, podemos apenas dizer se algo é mais ou menos religião, a saber, se tem mais ou menos semelhanças com o conjunto de características de religião. Em suma, não temos uma definição de religião, temos apenas uma caracterização de religião ou um conceito brando de religião. (KOSLOWSKI, 2013, p.119)

Robert Audi (2015, p.413-414) também sustenta que as definições categóricas de religião existentes são inadequadas. Portanto, propõe que religião é um conceito de múltiplos critérios, concordando com Hick e Koslowski. Para Audi, será sempre melhor expandir a

definição do que conceber uma definição demasiado estreita. Isso evita atitudes restritivas de direitos ou que forneçam privilégios a determinados grupos. Apresentando um exemplo de uma lista de características de religião definida por semelhanças de família, o autor afirma ainda que, segundo estas características, uma pessoa pode ser religiosa sem pertencer a uma religião institucional.<sup>85</sup>

Em suma, dada a recorrente posição de autores segundo a qual não é possível uma definição explícita de religião, o conceito semelhanças de família apresenta-se como possível caminho para uma definição razoável. Não se estabelecem alicerces definitivos em uma superfície firme, isto é, não se caracteriza definitivamente religião. “Existe [em princípio] um etnocentrismo congênito, mas que pode ser, aos poucos, transcendido. Parece não haver uma impossibilidade de tradução inter-religiosa completa” (KOSLOWSKI, 2013, p.122). Esse processo se dará, num mundo plural, pelo diálogo entre as tradições religiosas, que são oriundas de uma diversidade de culturas, de modo que se evite o imperialismo em nome da liberdade de religião. Ainda que, como bem destaca Spica, a definição via semelhanças de família tenha como um de seus problemas não distinguir categoricamente ‘religião’ concebida classicamente de outras manifestações humanas que poderiam ser chamadas de religiosas (como o nazismo e o marxismo), o potencial pluralista dessa estratégia de definição “[...] tem a vantagem de não impor às diferentes religiões uma perspectiva particular” (SPICA, 2018, p.148).

A liberdade religiosa, enunciada como um direito humano fundamental na histórica Declaração Universal dos Direitos Humanos do último século, ecoa a importância de uma compreensão não essencialista do conceito de religião. Esta perspectiva não apenas reconhece a complexidade das crenças e práticas religiosas, mas também se torna uma pedra angular na proteção eficaz desse direito. Ao rejeitar definições restritivas, que por vezes subestimam a

---

<sup>85</sup> A lista apresentada por Robert Audi (2015, p.414) é uma abreviação da lista de Willian Alston (2006, p.414). Alston elenca nove propriedades: (1) Crença em seres sobrenaturais (deuses); (2) Uma distinção entre objetos sagrados e profanos; (3) Atos rituais focados em objetos sagrados; (4) Um código moral que se acredita ser sancionado por um deus; (5) sentimentos caracteristicamente religiosos (admiração, senso de mistério, sentimento de culpa, adoração), que tendem a ser despertados na presença de objetos sagrados e durante a prática do ritual, e que estão conectados em ideia com os deuses; (6) Oração e outras formas de comunicação com um deus; (7) Uma visão de mundo, ou uma visão geral do mundo como um todo e o lugar do indivíduo nele. Esta imagem contém alguma especificação de um propósito geral do mundo e uma indicação de como o indivíduo se encaixa nele; (8) Uma organização mais ou menos total de sua vida com base na visão de mundo; (9) Uma organização social unida pelos critérios 1 e 8. (ALSTON, 2006, p.368). Sem adiantar os (quatro) critérios da laicidade mínima ou liberal de Laborde, fruto de sua abordagem desagregativa, vale notar que as dimensões do secularismo apontadas por Laborde refletem, em alguma medida, as propriedades acima elencadas. Proporemos, no capítulo terceiro, um quinto critério (aditivo aos quatro apresentados por Laborde), a saber, a ‘secularidade do mundo’, entendido aqui como a totalidade das coisas existentes. Ver também o influente relato de Ninian Smart, sobre as sete dimensões da religião (*The World's Religions*, 1998).

diversidade e a evolução das expressões religiosas, a abordagem pluralista emerge como uma necessidade premente. Definições limitadas podem minar a compreensão da liberdade religiosa, prejudicando a aplicação desse direito. Portanto, como bem destaca Victoria Harrison (2016, p.146), a questão aparentemente acadêmica sobre a delimitação do conceito de religião transcende os limites da academia, moldando diretamente a preservação de valores fundamentais para a humanidade, como a religião.

### 3.1.2 Religião é sempre uma escolha? A crítica protestante

A crítica protestante quer enfatizar a dimensão não escolhida e comunitária da religião, geralmente presente em religiões não protestantes. Para os críticos em questão, a legislação liberal tende a tomar como paradigma para o tratamento político e legal da religião as religiões individualistas, baseadas em crenças de caráter pessoal. Articulada por pensadores com Talal Asad e Saba Mahmood<sup>86</sup>, a crítica protestante identifica a Reforma Protestante na Europa como momento de viragem que inaugurou um novo modo secular de governança política, baseado agora em oposições binárias do tipo ‘obrigações divinas’ vs. ‘obrigações civis’, crença vs. razão, pensamento vs. ação, mente vs. corpo. Estas oposições escondem a complexidade das relações socioculturais estabelecidas por meio da religião, que envolvem bem mais que o nível individual das crenças pessoais. (LABORDE, 2020) Muitas vezes, as identidades são compostas por elementos coletivos/comunitários/culturais que não podem ser desprezados, já que são constitutivas da autocompreensão dos indivíduos.

A acusação mais imediata à compreensão liberal é que esta seria tendenciosa em favor das práticas escolhidas, em detrimento das concepções de bem baseadas na prática e não escolhidas (herdadas socioculturalmente). Se Laborde assume que isto pode ser verdade do ponto de vista das realidades efetivas (como no caso dos discursos públicos sobre o uso do véu islâmico na Europa), não é claro que seja do ponto de vista do liberalismo acadêmico e filosófico. O equívoco reside, segundo a autora, na pressuposição por parte dos críticos de que o direito liberal toma como central a distinção entre crença e prática, ou entre *forum internum* e *forum externum*. Um estado liberal, na verdade, para ser considerado legítimo, precisa proteger os dois âmbitos. O que está em questão e é objeto de controvérsias, é se a proteção de práticas (por exemplo, o abate ritual de animais, o uso de drogas em rituais, a recusa a vacinas) em nome do direito à liberdade religiosa é compatível com uma estrutura justa de direitos e

<sup>86</sup> ASAD, 1993;2012. MAHMOOD, 2005;2009.

oportunidades para todos. Neste sentido, uma prática religiosa é passível de regulação não por ser religiosa, mas porque pode ir contra um interesse estatal que diga respeito a todos, como no caso da prevenção de danos aos outros (LABORDE, 2017, p.21-23).

Uma segunda acusação aos liberais é que, em sua compreensão do direito à liberdade de religião, interpretam erroneamente a religião como fruto de uma escolha voluntária. No entanto, advoga Laborde, isso é um mal-entendido, na medida em que o objetivo do direito à liberdade religiosa não é descrever como os indivíduos experimentam a religião, tampouco prescrever qual o modo correto com o qual eles devem se relacionar com a sua religião. Importa que haja mecanismos que garantam a voluntariedade e a ausência de coerção. Assim, “o que a lei protege é o direito de não ser coagido a mudar ou abandonar as crenças ou o modo de vida que de fato se tem. Nessa visão, não importa como os compromissos religiosos foram adquiridos, desde que as pessoas se identifiquem com eles” (LABORDE, 2017, p.34). Não é relevante para a lei o fato de se as pessoas escolheram sua religião depois de um período de discernimento pessoal (como fruto de sentirem-se ‘chamadas por uma presença divina’) ou se foram introduzidas na experiência e na prática religiosas por uma comunidade de pertença. Importa que a lei garanta às pessoas, em ambas as situações, o direito de mudarem de religião, de comunidade religiosa ou mesmo de abandonarem a religião completamente quando desejarem fazê-lo. Por não assumir uma laicidade militante, o liberalismo igualitário não diz que as pessoas devem libertar-se da religião, assim como não defende que as pessoas devem ser livres (em algum sentido específico) dentro de sua religião. O que está em jogo, em todas as circunstâncias, é a identificação das pessoas com os compromissos que elas assumiram voluntariamente.

### **3.1.3 É o liberalismo secular verdadeiramente secular ou representa uma ‘metafísica rival’? A crítica realista**

A crítica realista tem como foco a aparente neutralidade suposta na regulação liberal da religião. Esta crítica possui duas versões, cada uma delas apontando para um aspecto do liberalismo que se contrapõe à religião no exercício do poder. (LABORDE, 2017, p.24-26)

Primeiro, o liberalismo é identificado pelos críticos como potencial *poder arbitrário*. Ainda que o liberalismo pretenda ser secular e não parcial em favor de religiosos ou não-religiosos, ele não consegue escapar a processos de decisão que envolvam a religião. Um tribunal, ao se deparar com querelas envolvendo religião, terá que operar como um árbitro de

questões teológicas, decidindo quais práticas são religiosas e quais não são. Neste exercício teológico, a lei assumirá um viés não secular e ficará clara a sua incoerência.

Uma segunda versão - mais radical - da crítica realista, defende que o liberalismo secular inevitavelmente será uma religião, concorrendo com as demais religiões. Na esteira da laicidade militante, o liberalismo não governará imparcialmente, arbitrando entre o religioso e o não-religioso, uma vez que representa ele mesmo uma metafísica rival ou um modo de vida substantivo. Nesta metafísica rival, os cidadãos tidos como racionais e modernos serão os representantes da ‘ortodoxia liberal’, ao passo que os considerados ‘irracionais’ corresponderão aos hereges e dissidentes. Aqueles que discordam do credo liberal não terão direito a gozar dos bens que provêm da profissão liberal.

A resposta de Laborde à crítica realista é devolver as perguntas aos críticos (LABORDE, 2017, p.32-36). Quanto à primeira crítica, a autora assume que há diversos modos de exercícios do poder, alguns legítimos e outros nem tanto. No entanto, apontar o caráter normativo do exercício do poder não dilui a questão da necessária decisão sobre quais padrões de avaliação da ação devem ser assumidos, a fim de ponderar o admissível e o não admissível. Fazendo eco ao pensamento de Fraser (1981), Laborde enuncia: “A crítica do poder ‘opressivo’ ou ‘hegemônico’, inclusive em estados seculares liberais autoproclamados, como a França e o Reino Unido, provavelmente se baseia em padrões liberais muitas vezes não articulados” (LABORDE, 2020, p.66). Assim, o ônus recai sobre os críticos do liberalismo para que possam explicar como as alternativas à proposta liberal-igualitária (a imposição de uma religião pelo Estado ou uma soberania à parte de grupos religiosos) podem ser defensáveis.

O ideal de justiça do liberalismo não é eticamente neutro e Laborde não vê problema em assumir isso. Não há um compromisso com uma neutralidade em sentido estrito. A neutralidade liberal não equivale a um ceticismo ético. Se o estado liberal é neutro em relação às diversas concepções de vida boa, não é o caso em relação aos valores políticos da justiça e do direito. Esclarece Laborde: “[...] o liberalismo baseia-se na ideia de que todos os indivíduos devem gozar de tanta liberdade quanto seja compatível com as liberdades dos outros e – em sua versão igualitária – distribui um conjunto de bens primários (como direitos e oportunidades) de acordo com princípios da Justiça” (LABORDE, 2017, p.38). Está em jogo a ideia de ‘neutralidade *restrita*’, com a qual nos ocuparemos adiante.

Em relação ao segundo aspecto da crítica, Laborde assume que, de fato, na perspectiva de uma laicidade militante e de um secularismo teleológico, conforme o que apresentamos no início do Capítulo I, o liberalismo pode tornar-se uma metafísica concorrente em relação às

concepções religiosas. Para Laborde, um bom exemplo dessa versão de liberalismo, inspirada pelos ideais iluministas de racionalidade, pode ser identificada na versão da *laïcité* francesa. No entanto, a tradição liberal igualitária não trabalha com um modelo substantivo de laicidade (a proposta é uma ‘laicidade mínima’, conforme elucidaremos abaixo). Desde a tradição rawlsiana, o liberalismo igualitário procura “proporcionar um *quadro justo de convivência entre cidadãos* detentores de uma variedade de doutrinas, religiosas e não-religiosas” (LABORDE, 2020, p.67). Por não pensar a laicidade em termos teleológicos, o liberalismo igualitário não visa impor um modo de vida amplamente liberal e secular, mas procura fornecer uma estrutura legítima que distribua bens primários (liberdades, direitos e oportunidades) e que garanta uma igual liberdade para todos, segundo princípios políticos de justiça.

Em síntese, o argumento de Laborde é o seguinte:

- I. À crítica semântica, segundo a qual não há definição plausível de religião, a autora defende que não há necessidade de se envolver na discussão sobre o que conta e o que não conta como religioso: o Estado concede igual respeito a todos os indivíduos como detentores de concepções de bem e é neutro sobre o bem em geral, não apenas sobre ‘religião’. Nosso adendo sinalizou para a vantagem de propor um conceito via ‘semelhanças de família’ para o momento pré-desagregação;
- II. À crítica protestante, segundo a qual a lei liberal está focada em um tratamento individualista da religião, focada nas crenças, a autora explicita que: a) o que merece proteção são as concepções de bem das pessoas, que não são necessariamente escolhidas e, b) estas concepções de bem incluem práticas, não apenas crenças;
- III. À crítica realista, segundo a qual os liberais defendem o exercício arbitrário do poder ou o estabelecimento de uma ‘religião alternativa’ (o liberalismo), Laborde responde afirmando que o liberalismo está fundamentado em uma concepção política e ética distinta, mas não é, contudo, metafísico ou abrangente.

### 3.2 UM QUADRO JUSTO PARA A RELIGIÃO DESDE O LIBERALISMO IGUALITÁRIO: TRÊS PROPOSTAS

A crítica dos liberais igualitários aos acomodacionistas e a seu tratamento especial dos religiosos e de suas demandas é legítima. De fato, tratar com privilégio os religiosos não é justificável, já que não há nada de especial na religião enquanto religião que autorize um

tratamento diferenciado aos cidadãos religiosos. Contudo, a resposta ao desafio da *relevância ética* (*ethical salience*), que põe em questão como e por que religião é importante, não é satisfatória. Como explicar, desde a abordagem liberal-igualitária, os regimes legais que isentam algumas categorias de cidadãos do ônus de obrigações gerais? Mesmo que estas isenções sejam concedidas não apenas em virtude de crenças religiosas, mas a partir de uma categoria mais ampla de crenças e práticas (independência ética, consciência, etc.), não haveria aqui um conflito com a necessária igualdade e neutralidade do Estado? Em que casos a religião e seus análogos são eticamente relevantes?

Antes de oferecer sua solução para estas questões, Laborde analisa, em *Liberalism's Religion*, três propostas de resposta a este desafio. Já apresentamos no primeiro capítulo, em linhas gerais, estas três propostas. A partir de agora passamos a discorrer sobre a avaliação feita por Laborde a respeito das três teorias. (LABORDE, 2017, p.44-68)

### 3.2.1 Dworkin: uma proposta de dissolução da religião

Dworkin rejeita isenções religiosas, pois defende que não há distinção entre visões éticas religiosas e não-religiosas. Seguindo a diferenciação entre direitos especiais e direitos gerais, segundo a qual um direito especial protege um interesse especialmente valioso do peso de uma lei geral, enquanto um direito geral exige apenas que sejam apresentadas razões neutras para justificar a lei, Dworkin entende que o fato de uma prática particular (religiosa, por exemplo) ser onerada não pretensiosamente por uma lei geral não implica uma violação ao direito à liberdade religiosa. Importa que a justificação da lei seja neutra, não discriminatória e tenha em vista um interesse geral válido. Mas, pergunta Laborde, “como podemos saber isso sem avaliar o peso particular do interesse em questão?” (2017, p.48).

O problema em questão é o da *relevância ética* de certas práticas em relação a outras. Esta questão não foi explorada por Dworkin, já que o autor não se posicionou, no exemplo elencado por ele mesmo, se um uso religioso-ritual de uma droga é mais digno de respeito do que um uso meramente recreativo. (DWORKIN, 2013, p.125-126) A extensão da categoria de religião para cobrir crenças seculares, somada a um apelo à independência ética, não dirimiu a importante questão sobre quando é justo (e quando não é) onerar uma atividade (mesmo que não intencionalmente) por meio de uma legislação ordinária.

A princípio, a ampliação da noção de religião para abranger crenças seculares – isto é, a *dissolução* da religião –, incluindo até mesmo ateus como portadores de ‘visões religiosas’

(i.e., visões sobre o que é sagrado na vida e na existência humanas, conforme a primeira parte de *Religion without God*, capítulos 1 e 2) não resolve a questão das isenções. Isto porque, se a liberdade religiosa for ampliada e dissolvida em um direito geral de independência ética, ela apenas fundamentará um direito geral de liberdade moral (permissão para que os indivíduos assumam a responsabilidade por suas próprias vidas, sejam elas convencionalmente religiosas ou não); não fundamentará nenhum direito especial de isenção, já que não há nada de especial na religião. E, na perspectiva do liberalismo igualitário de Dworkin, se o Estado deve ser neutro entre as diferentes formas de buscar o bem (desde a vida piedosa de inspiração religiosa, passando pelo estudioso contemplativo, até a opção pelo materialismo consumista), não faria sentido estabelecer um âmbito específico de proteção contra as leis gerais. E não cabe ao Estado realizar qualquer tipo de avaliação sobre os modos de vida, sejam eles quais forem. Esta tarefa compete exclusivamente aos indivíduos. A posição do Estado é de neutralidade justificatória em relação ao bem, não protegendo a religião. (DWORKIN, 2013, p.123) O problema, segundo Laborde, é que a proposta de neutralidade justificatória de Dworkin apenas reposiciona o problema inicial, pois ainda precisamos saber quais são exatamente as concepções de bem, e o que é que as torna admissíveis como uma justificação estatal. (LABORDE, 2017, p.92-93) Dworkin deixa em aberto a tarefa de especificar a quais características do bem pode-se apelar na justificação pública e de identificar o que na religião é inadmissível para a justificação por parte do Estado.

Enquanto na primeira parte de *Religion without God*, Dworkin promove uma distinção entre o que é religioso e o que é não-religioso (ainda que ‘religião’ seja concebida amplamente, a ponto de incluir ateus), postulando algum modo de ponderação sobre a relevância ética entre visões de mundo (devemos respeitar qualquer busca sincera pelo sentido da vida humana em um universo misterioso, desconcertante, mas belo), na segunda parte da obra (cap.3) ele defende que as distinções de relevância ética não devem ter implicações políticas. Esta última posição ecoa a defesa de Dworkin de que o Estado não deve usurpar o direito das pessoas no que diz respeito ao significado da vida e da morte, às decisões sobre nascimento, sexualidade e família, além de outras questões do gênero.<sup>87</sup> Porém, há uma contradição entre a primeira e a segunda parte, na medida em que usam critérios diferentes. Para a questão das isenções, a estratégia é a *dissolução* da religião; para a justificação pública, a defesa é da *exclusão* das razões religiosas.

---

<sup>87</sup> Ver, por exemplo, DWORKIN, 1993, p.239: “Decisions about life and death are the most important, the most crucial for forming and expressing personality, that anyone makes; we think it crucial to get these decisions right, but also crucial to make them in character, and for ourselves.” Ver DWORKIN, 2013, p.11;

Como resultado, um estado dworkiniano discrimina entre visões de mundo religiosas e não-religiosas. Não se pode apelar permissivelmente a visões religiosas na justificação das leis, mas se pode apelar a visões não-religiosas, por exemplo, no apoio à cultura e às artes, defendido por Dworkin. Mas, em que reside o obstáculo à promoção das visões de mundo religiosas, de modo geral e abstrato, enquanto não se apresenta justificativa para o uso de fundos públicos na promoção de universidades e teatros? Será incontornável um esforço para elucidar o que é e o que não é relevantemente religioso, para fins de justificação pública. Assim, conclui Laborde: “mesmo que Dworkin possa dispensar com sucesso uma definição do que é religioso para fins de isenções, o desafio da relevância ética ressurgue no nível da justificação” (LABORDE, 2017, p.50).

### **3.2.2 Eisgruber e Sager: integrar a religião – religião em comparação com outras categorias não-religiosas**

Eisgruber e Sager analisam a religião em relação a *categorias comparáveis* que também merecem preocupação igualitária (EISGRUBER; SAGER, 2017). A proteção à religião se daria, neste caso, por analogia, comparando-se a religião com outras categorias igualmente dignas de proteção. Religião continua não sendo especial, assim como na estratégia de dissolução, mas aqui há um avanço na reflexão, na medida em que são identificadas características da religião (mas não somente dela) que justificariam alguma isenção legal para determinadas práticas. Para os autores, a base de isenções legais reside no ideal de igualdade, já que a mera promulgação e aplicação de leis gerais pode implicar hostilidade a interesses minoritários, como os possivelmente presentes em religiões minoritárias. Não é o caso que a proteção desses grupos minoritários discriminados se justifique pela ponderação da validade intrínseca de suas crenças e práticas religiosas, mas são protegidos de modo semelhante à proteção concedida a interesses não-religiosos analogamente relevantes.

Servindo-se de um raciocínio de caráter analógico e hipotético, Eisgruber e Sager defendem que os interesses religiosos devem gozar de proteção robusta com base na igualdade e não uma proteção proveniente de um direito à imunidade constitucional exclusivo. Os interesses religiosos minoritários devem receber alguma solicitude especial porque são vulneráveis à hostilidade. Por isso, o valor que justifica a proteção da religião não é algum tipo de vantagem ou privilégio, mas a equidade (*equality*).

A noção de igualdade que está em jogo não é puramente formal, mas visa especificar em relação a quais pessoas (ou contextos) devem ser tratadas igualmente. A não-discriminação é ‘relativa a’ (outras categorias análogas). Assim, religião e não-religião devem ser tratadas igualmente, com a mesma base de igualdade. O problema, segundo Laborde, é que esta afirmação é muito vaga, uma vez que não precisa seus termos, isto é, a posição igualitária de Eisgruber e Sager não especifica o que é e o que não é religião para que, então, se possa proceder comparativamente: “As teorias da igualdade não são autossuficientes: elas se baseiam em um relato prévio de quais características relevantes dos estados de coisas existentes devem ser objeto apropriado de avaliações comparativas de tratamento injusto” (LABORDE, 2017, p.53).

O exemplo levantado por Laborde é o da comparação entre uma dupla de pessoas envolvidas no casamento *vs.* uma dupla de parceiros de tênis. Para que a alegação segundo a qual parceiros de tênis, casais do mesmo sexo ou pais solteiros sofrem discriminação pelas leis do casamento, é necessário fornecer: a) uma descrição dos bens promovidos por essas leis e; b) uma descrição do que significa estar “situado de maneira semelhante” em relação a essas características. Não é difícil visualizar que o referente para uma dupla de parceiros de tênis é outro, já que os propósitos em questão são outros. A religião, a este respeito, não é diferente do casamento, i.e., os valores normativos em questão são específicos e diversos.

Note-se que, na abordagem de integração, que propõe um tratamento igualitário com base na comparabilidade, precisaremos, em vista de conceder uma isenção X, identificar um Y que já esteja sendo favorecido (no caso da proposta de Eisgruber e Sager, Y será um caso não-religioso comparável). A dificuldade sempre presente é que o esforço será por identificar situações (hipotéticas ou não) em que não-religiosos estejam sendo favorecidos, em relação aos quais religiosos são discriminados e estariam autorizados, com base num princípio igualitário, a reivindicar isenções. Permanece a pergunta sobre o que deve ser considerado eticamente relevante na condição dos não-religiosos para que seja digno de comparação em vista da não-discriminação.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Laborde afirma que o relato de Eisgruber e Sager não estabelece um único critério de comparabilidade, mas dois, a saber, *vulnerabilidade à discriminação* e *profundidade de compromisso*. O problema é que estes dois compromissos não estão conectados entre si. O primeiro não supõe uma avaliação de relevância ética, evitada pelos autores, por pretensão de uma neutralidade estrita. Já o segundo critério propõe uma distinção entre o que conta e o que não conta como relevante para fins de apreciação das isenções. Assim, Eisgruber e Sager oferecem um instrumento teórico de ponderação entre preferências e compromissos profundos, embora neguem que o façam. Laborde, servindo-se do passo dado, mas não assumido, por Eisgruber e Sager, proporá a ideia de Compromissos de Proteção de Integridade, em sua abordagem desagregativa, conforme veremos adiante. A propósito deste percurso teórico, ver LABORDE, 2018 e LABORDE, 2017, capítulo 2.

Além do problema das isenções individuais, Eisgruber e Sager abordam a questão das isenções coletivas. O caso clássico é o da exceção ministerial, que diz respeito ao direito de entidades religiosas, como um grupo de associados, serem isentas da regulação de sua relação de emprego com seus ministros, mesmo quando entrem em cena ações de discriminação motivadas por questões de gênero ou sexualidade. Como justificar o direito de grupos de violar os princípios fundamentais da igualdade e da não discriminação?

A proposta de *equal liberty* é que qualquer que sejam os direitos que grupos religiosos (igrejas, neste caso) devam ter, eles devem tê-lo em função de uma característica compartilhável com outros grupos. Esta característica – que constitui o critério (novo) para as isenções coletivas – é o que Laborde chama de ‘associação íntima’ (*close association*).

[*Equal liberty*] procura entender a visão amplamente difundida de que as igrejas devem estar livres da interferência do Estado na escolha do clero, baseando-se em valores constitucionais de autonomia e liberdade de associação que beneficiam todos os membros de nossa comunidade constitucional. A ideia, em linhas gerais, é esta: se o Estado dissesse a seus cidadãos a quem recorrer como mentores, melhores amigos, modelos, conselheiros morais, fontes de consolo em tempos de necessidade – por exemplo, exigindo que se faça tais escolhas sem levar em conta o gênero ou raça – *concluiríamos facilmente que o Estado ultrapassou os limites de sua autoridade e entrou em um domínio que a Constituição preserva para a escolha privada. Normalmente, não enfrentamos problemas de autonomia desse tipo porque o Estado não tem a inclinação nem a capacidade de se intrometer na vida de seus cidadãos dessa maneira.* (EISGRUBER;SAGER, 2007, p.63)

Para Eisgruber e Sager, há certas relações humanas que são fundamentais, e para as quais as pessoas têm o direito de ordená-las conforme seu melhor entendimento, sem intrusão governamental. Isso vale não apenas para escolhas que estejam de acordo com a moral convencional, mas também para aquelas que parecem ser repugnantes à visão compartilhada amplamente. Assim, unindo-se o direito à privacidade e o direito à liberdade de expressão, temos um direito (distinto) à associação íntima. Este direito permite que grupos de pessoas, sob vínculos duráveis, deliberem a respeito das pessoas com as quais se associam e das normas internas a estas associações. Dentre as associações que são ‘íntimas’ estão as organizações religiosas. Isto porque a escolha de um conselheiro espiritual (na figura de um ministro religioso específico, por exemplo) é tão particular quanto a escolha de um cônjuge, um terapeuta ou um advogado.

Eisgruber e Sager sugerem que as isenções coletivas têm como base não um apelo à liberdade religiosa como direito exclusivo, mas uma proteção derivada de direitos mais gerais de associação e privacidade. Oferecendo os esboços de uma estratégia de desagregação da

noção de religião, que permite que as várias características eticamente relevantes da religião sejam protegidas por uma série de diferentes direitos liberais, os autores elaboram uma estratégia que Laborde prossegue e aprofunda. No capítulo 5 de *Liberalism's Religion*, a autora defende, no entanto, um direito mais limitado de liberdade associativa, que exclui a exceção ministerial completa.

### **3.2.3 Taylor e Maclure: “reduzir” a religião – a analogia da religião com um subconjunto de deveres de consciência**

A estratégia desenvolvida por Maclure & Taylor faz a analogia da religião com um subconjunto relativo à categoria mais geral de ‘consciência’. Neste sentido, ‘reduz’ a categoria de compromissos dignos de proteção a uma categoria distinta, coincidente com a de ‘deveres de consciência’. Note-se que há uma proximidade entre esta teoria e a de Eisgruber & Sager, na medida em que ambos não destacam a religião como especialmente e exclusivamente especial, mas procedem por analogia.

A ideia central de Maclure & Taylor é que possuímos um interesse de ordem superior em seguir os ditames de nossa consciência. Deveres de consciência não podem ser facilmente desprezados, mas são exigências fortes que constituem e mantêm nossa integridade moral. Assim, se desprezarmos os ditames da consciência, agindo em direção contrária aos seus imperativos, isso representará algum dano às nossas vidas. Nos termos de Laborde, “a integridade é um ideal de congruência entre os compromissos éticos e as ações. Expressa um ideal de ‘fidelidade aos projetos e princípios que são constitutivos da identidade’” (LABORDE, 2017, p.203).

A noção de integridade possui uma importante dimensão pluralista, já que, diferentemente de outras noções como ‘o valor do sentido da vida’, ‘o vínculo com o sagrado’ – marcadamente religiosas e inevitavelmente sectárias -, não excluem cidadãos não-religiosos do âmbito de proteção do direito à liberdade religiosa. Por não fazer referência à experiência religiosa enquanto tal, a ideia de integridade “não pode ser extraída de nenhuma concepção objetiva e independente do bem: só pode ser definida pelo indivíduo cuja integridade está em jogo” (LABORDE, 2017, p.204). A redução ou o estreitamento de ‘religião’ à ‘consciência’, identificando neste último um interesse de ordem superior, mais inclusivo, fornece uma boa justificativa para isenções religiosas com base na razão pública.

De modo diverso da estratégia de dissolução da religião, proposta por Dworkin, a estratégia de redução detecta bolsões de profundidade moral presentes na vida humana. Estes compromissos morais, no entanto, não estão situados apenas nas crenças e práticas religiosas, mas na fragmentação da vida cotidiana. Isto pode ser visualizado, por exemplo, na experiência daquele que se defronta, repentinamente, com a finitude e a mortalidade por ocasião da morte de um ente querido, ou nas convicções de um vegetariano ecocêntrico a respeito da imoralidade no consumo de carne. Nestes dois exemplos preferidos de Taylor e Maclure, podem não estar implicados conteúdos metafísicos, nem possuírem abrangência análoga à religião. Porém, há uma coincidência entre as crenças seculares das pessoas nas situações acima e as crenças religiosas: a demanda por ‘agir com integridade’. Ambas as crenças prescrevem ‘deveres de consciência’, em relação aos quais nem o religioso, nem o secular pode desprezar se quiserem manter sua integridade.<sup>89</sup>

A proposta de Maclure & Taylor possui diferenças significativas em relação às duas propostas anteriores. Diferentemente de Dworkin, Taylor e Maclure não dissolvem a religião em uma categoria indiferenciada de crenças, preferências, valores e estilos de vida. Eles também não integram a religião em uma categoria vaga de coisas “sérias” e “importantes”, incoerentes entre si (como ‘compromissos familiares’ e ‘condições médicas’), ao modo do que fazem Eisgruber & Sager. Por isso, uma das vantagens da estratégia de redução proposta por Maclure & Taylor é determinar com maior precisão o objeto de proteção visado e a justificativa para sua consideração especial pela lei.

Contudo, subsumir ‘religião’ em ‘consciência’ apresenta algumas dificuldades. Primeiro, a suposição de que a categoria ‘consciência’ é mais inclusiva do que ‘religião’ gera o ônus teórico de demonstrar que, protegendo consciência, tudo quanto há de relevante na religião será protegido. Ou seja, implica defender que nada importante do ponto de vista normativo será perdido na redescrição de liberdade de religião como liberdade de consciência. O problema é que, aponta Laborde, Taylor e Maclure ficam suscetíveis à crítica protestante, por conta do recorte individualista inevitavelmente implicado na categoria ‘consciência’. Ao reinterpretar “[...] atos de devoção religiosa habitual e coletiva em deveres protestantes de consciência [a estratégia de redução] [...] não protege todas as crenças e práticas religiosas, porque a religião

---

<sup>89</sup> Taylor argumenta que a liberdade de religião não pode dispensar uma “avaliação forte” dos fins a que se destina. Ao contrário de Dworkin, ele não dissolve esses fins em nenhum tipo de preferência ou crença. A liberdade de religião, na opinião do autor, não pode ser descrita de uma forma puramente negativa e neutra em relação ao bem. Ela diz respeito à busca de fins que são “centrais e não triviais”, que envolvem “convicções centrais”, não “meras preferências”. A liberdade de religião, então, é intrinsecamente perfeccionista, mesmo nesse alto nível de generalidade, i.e., implica um julgamento sobre compromissos e valores eticamente relevantes. (TAYLOR, 1989)

não pode ser reduzida à consciência” (LABORDE, 2017, p.67). O que se perde na abordagem de Taylor e Maclure é o aspecto comunitário do valor da integridade, presente em práticas religiosas coletivas. Laborde destaca que “os indivíduos agem com integridade quando são fiéis aos relacionamentos da comunidade – sejam eles culturais, linguísticos ou religiosos – que são de importância central para suas vidas” (LABORDE, 2017, p.67). Quando o Estado acomoda desigualmente modos de vida, privilegiando um em detrimento de outros, age injustamente, na medida em que priva indivíduos, inseridos em práticas comunitárias, de oportunidades iguais.

Além de a proposta de Taylor e Maclure não estar imune à crítica protestante, há outro problema, apontado por Laborde, a saber, a não consideração de isenções para práticas que podem ser consideradas não benignas. De fato, na estratégia de integração, os compromissos de consciência levados em conta dizem respeito a práticas benignas, que não geram danos aos direitos dos demais (nos termos da justiça implicada na cooperação social), nem àquele que demanda uma isenção. Mas, o que fazer em casos como o da isenção de uma lei geral como a isenção de vacinação (que pode gerar danos à saúde pública) ou de ações de discriminação com base em gênero ou sexualidade, fundamentadas em doutrinas religiosas? Aqui há uma lacuna na teoria de Taylor e Maclure.

Cada uma das três estratégias apresentadas acima destaca uma dimensão necessária da religião, mas não suficiente. Para Laborde, os liberais igualitários não consideraram devidamente a complexidade envolvida em ‘religião’, deixando de levar em conta os valores subjacentes adequados. Assim, a conclusão é que “precisamos de uma explicação mais complexa e desagregada da religião, bem como da justiça das isenções, tanto individuais quanto coletivas” (2017, p.44). É esta a tarefa levada a cabo por Laborde, elucidada principalmente pela proposta de uma laicidade (liberal) mínima.

### 3.3 A ESTRATÉGIA DE DESAGREGAÇÃO DA RELIGIÃO

Entraremos, a partir de agora, mais propriamente, na estratégia desenvolvida por Laborde. Na verdade, a apresentação e discussão das críticas às teorias liberais da religião (ou melhor, da legitimidade das relações entre Estado e concepções de bem, religiosas e não-religiosas), correspondente à primeira parte de *Liberalism's Religion*, já constitui um avanço teórico importante, na medida em que demonstra a possibilidade de um quadro liberal justo de autorização da liberdade religiosa. Também a apresentação e discussão das teorias igualitárias da liberdade religiosa, de suas potencialidades e fragilidades, é um passo relevante, pois agrega

os potenciais presentes nas abordagens igualitárias mais influentes. Laborde, no entanto, pretende levar a estratégia interpretativa das teorias igualitárias da liberdade religiosa um passo adiante. Em vez de aceitar a analogia, simples e vaga, entre ‘religião’ e ‘concepção de bem’, Laborde desagrega a religião em um conjunto de características politicamente e normativamente relevantes.

São dois os movimentos básicos da estratégia de desagregação. (LABORDE, 2015, p.266) Estes movimentos possibilitam a caracterização de uma laicidade mínima (ou ‘laicidade justificatória’ - se ressaltada a dimensão epistêmica -, ou, ainda, ‘laicidade liberal’, conforme apontamos anteriormente) que tem por característica fundamental o estabelecimento de uma relação de neutralidade (restrita) do Estado em relação às visões de mundo e práticas religiosas e não-religiosas. Do mesmo modo que a ‘religião’ é desagregada, também ‘neutralidade’ o é, já que, conforme salientamos acima, a visão liberal não é nem de ceticismo ético, tampouco de neutralidade em sentido estrito.

Primeiramente, a estratégia de desagregação especifica *quais dimensões da religião o Estado liberal necessariamente precisa manter sob o seu controle para sustentar sua soberania exclusiva*. A *dimensão institucional* diz respeito à religião como configurada institucionalmente em igrejas, isto é, como comunidade historicamente hegemônica e organizada, com reivindicações de domínio político. Exemplificativa dessa dimensão é a igreja cristã e sua influência na esfera pública durante muitos séculos. A outra dimensão é a *justificatória*. Diz respeito ao apelo das religiões à autoridade divina, entendida como modo de justificação de ações soberanas coercitivas (potencialmente concorrente ao Estado). Estas duas dimensões são destacadas por Laborde devido ao conflito histórico que representaram em relação às reivindicações do Estado moderno, em sua face liberal. Neste sentido, a laicidade de Laborde possui uma face ‘mínima’, no sentido de que especifica os termos em relação ao quais a separação (e o vínculo) entre Estado e religião é legítima, e outra ‘justificatória’, na medida em que coloca em questão a legitimidade do uso da argumentação religiosa na esfera política. Em segundo lugar, a estratégia de desagregação faz o caminho inverso, especificando *as dimensões da religião que não necessariamente entram em conflito com a natureza liberal e secular do Estado*. Laborde destaca três delas, a saber: a dimensão cultural, a dimensão social e a dimensão ética. Apresentaremos cada uma delas.

‘Laicidade’ é entendida por Laborde não desde uma perspectiva teleológica ou militante, conforme ressaltamos, mas diz respeito à autonomia da política em relação à religião, dentro das democracias liberais. A autora é crítica, portanto, das visões naturalistas do

secularismo, segundo as quais a tendência natural dos Estados é a separação crescente em relação à religião, com a conseqüente privatização das crenças e práticas religiosas. O entendimento de Laborde é que uma laicidade mínima, que garanta a autonomia da política nas áreas onde os valores das democracias liberais estão em jogo, é suficiente. Nas áreas em que os valores centrais das democracias liberais não conflitam com a religião, é legítima a participação desta na vida pública. Além disso, a teoria da laicidade de Laborde tem pretensões de universalidade, evitando vincular-se unicamente à história do ocidente. Esta preocupação com um etnocentrismo nas teorias da laicidade, justifica-se a partir das análises feitas pela autora, desde *Critical Republicanism* (2008), segundo as quais a modéstia necessária às teorias da laicidade tem sido substituída pela legitimação de posturas políticas excludentes, como no caso da recepção do islamismo pelas sociedades europeias. Segundo Laborde, ao longo das últimas duas décadas, a laicidade na Europa tem sido frequentemente mobilizada como uma linguagem pública legítima para a expressão de medos sobre o Islã nas sociedades contemporâneas. (cf. LABORDE, 2008)

A laicidade é apresentada, então, como um “[...] requisito normativo mínimo de legitimidade liberal.” (LABORDE, 2017, p.113). São basicamente duas as perguntas que levaram Laborde a caracterizar a laicidade como mínima, a saber: a) o estado liberal requer alguma forma de separação entre Estado e religião?; b) se sim, qual a forma desta separação? (LABORDE, 2017, p.114) A resposta mais adequada às duas questões envolve a ‘desagregação’ da religião em quatro elementos constitutivos, que definem a laicidade do Estado em quatro sentidos distintos. Quando uma organização religiosa (e também uma não-religiosa) apresenta uma ou mais destas características, o Estado não deve endossá-la, impô-la ou estabelecê-la. No entanto, quando uma religião não possui estas características, não é ilegítimo que o Estado estabeleça algum vínculo com a instituição em questão.

A abordagem de desagregação da religião em seus elementos normativos relevantes e a conseqüente caracterização da laicidade mínima explicitam que “[...] a separação ao estilo ocidental entre Estado e religião não é o único modelo liberal legítimo” (LABORDE, 2017, p.116) e que “há mais variação nas relações legítimas entre Estado e religião do que os igualitários liberais reconheceram” (LABORDE, 2017, p.116). Não há um único padrão legítimo de neutralidade liberal, de modo que, quando dizemos que o Estado deve ser ‘neutro’ precisamos especificar em que sentido e em relação a que ele deve ser neutro. Não basta dizer, sem mais, que, em relação à religião (como bloco monolítico impreciso), o Estado é neutro. A concepção restrita de neutralidade sustentará que os arranjos possíveis entre religião e Estado

são mais variados do que os liberais geralmente supõem (LABORDE, 2017, p.117). Advoga Laborde: “O reconhecimento simbólico da religião, as leis conservadoras em matéria de bioética, as acomodações religiosas das leis gerais e as referências religiosas no debate público não são incompatíveis com a laicidade mínima e a legitimidade liberal. Muito depende de qual dimensão do que chamamos de religião está em jogo” (LABORDE, 2017, p.117).

As consequências da laicidade mínima não implicam restrições/autorizações apenas para a relação do Estado com as concepções religiosas. Já que Laborde entende que um dos problemas da teoria liberal contemporânea no trato da religião é ter transportado ambiguidades do conceito ‘religião’ para o conceito, também vago, de ‘concepções de bem’, a simples afirmação de que ‘o Estado protege o direito das pessoas de exercerem suas vidas a partir de suas concepções de bem, além de não estabelecer nenhuma visão de mundo orientada por uma concepção de bem’ será igualmente problemática. Para Laborde, “precisamos dizer mais sobre as dimensões do “bem” (e, portanto, da “religião”) que justificam proteção especial ou contenção especial em um estado liberal” (LABORDE, 2020, p.68). Por isso, também em relação às concepções de bem o Estado não é neutro, genericamente.

A proposta de Laborde tem, entre seus méritos, o de reposicionar o problema da laicidade. Em vez de colocar a questão nos moldes das relações permissíveis entre o Estado e os cidadãos religiosos – tomados como uma categoria especial, para a qual os teóricos precisam estar atentos a fim de não favorecer/desfavorecer -, a pergunta é sobre a legitimidade das autorizações e restrições impostas pelo Estado aos cidadãos em um mundo plural. Casanova propõe, em direção semelhante à de Laborde: “a questão é se a laicidade é um fim em si mesmo, um valor último, ou um meio para algum outro fim, seja democracia e cidadania igual ou pluralismo religioso (isto é, normativo)”. E, optando pela laicidade como meio, prossegue Casanova: “[...] se o princípio laico da separação não é um fim em si mesmo, então deve ser construído de tal forma que maximize a participação igualitária de todos os cidadãos na política democrática e o livre exercício da religião na sociedade” (CASANOVA, 2011, p.72). Daí que entre a ilegitimidade das teocracias e da laicidade militante, é possível construir outras tipologias graduais de relação entre o Estado e as concepções de bem religiosas e não-religiosas.

### **3.3.1 As quatro dimensões da laicidade mínima**

O estado liberal relaciona-se, na teoria de Laborde, a quatro dimensões da religião (e, conseqüentemente, do bem). Estas dimensões da religião estão em tensão com as principais

características do estado liberal (“valores liberais centrais” ou “ideais liberais-democráticos”), a saber: o estado justificável, o estado inclusivo, o estado limitado e o estado democrático. Dado seu caráter restrito ou mínimo, a laicidade de Laborde implica um estado liberal que é laico também de acordo com estes quatro sentidos determinados. A desagregação da religião nestas quatro dimensões possibilita visualizar quando o vínculo entre Estado e religião é ilegítimo (e quando não é).

Para Laborde, o estado liberal, necessariamente laico, relaciona-se a quatro dimensões da religião (e do bem) e, portanto, o estado liberal é laico em quatro sentidos (LABORDE, 2017, p.117):

a. A primeira ideia refere-se à *dimensão epistêmica da religião* e discute a questão da acessibilidade das razões públicas. (LABORDE, 2017, p.117-132) A característica da religião que está em jogo é a inacessibilidade de suas razões. Há razões religiosas (e também razões não-religiosas) que são não-públicas. Argumentos que se baseiam no apelo à vontade divina, à revelação aceita por membros de uma tradição religiosa e à autoridade de um texto sagrado são exemplos de razões religiosas não-públicas. As referências epistêmicas presentes nestes tipos de argumentação não são compartilhadas por todos os cidadãos, mas restringem-se aos que dão assentimento pessoal ao que fundamenta o discurso religioso. Não se trata de uma ponderação a respeito da veracidade ou da inteligibilidade destes argumentos, mas de uma consideração a respeito da publicidade deles. Se um argumento se baseia em uma revelação concedida aos católicos, por exemplo, por alguém que é considerado santo por eles, crentes de outras religiões e não-crentes não podem acessar este argumento. Como não-crentes e crentes de outras religiões não compartilham a estrutura epistêmica de um argumento baseado em algo de uma tradição religiosa que lhe é alheia, eles não podem discutir o argumento em questão.

Contudo, Laborde faz a ressalva de que certas razões religiosas acessíveis podem fazer parte do debate público, mesmo que não sejam compartilhadas por todos os cidadãos. O critério não é, portanto, a ‘compartilhabilidade’ (*shareability*) das razões, mas a ‘acessibilidade’ (*accessibility*)<sup>90</sup> Um Estado liberal pode apelar para razões religiosas que sejam acessíveis a todos, como a tradição ou uma visão peculiar de família. Para Laborde, o Estado é laico na

---

<sup>90</sup> Ver a posição de Taylor TAYLOR, 2011, p.50-51. Para Taylor, “a linguagem “oficial” do Estado secular não pode ser religiosa, e isto não por ser religiosa, mas por não ser compartilhada, tanto quanto não o são quaisquer doutrinas filosóficas (abrangentes, no sentido rawlsiano do termo), sendo o uso dessa linguagem restrito à formulação da legislação, dos decretos administrativos e das decisões judiciais, não incluindo a deliberação propriamente dita, quer entre cidadãos, quer entre seus representantes parlamentares.”

medida em que os funcionários do Estado não apelam para razões epistemicamente inacessíveis. Neste sentido, ele é chamado ‘justificatório’.

A posição de Laborde diverge de duas posições no debate sobre a justificação pública:

**Posição inclusivista:** segundo inclusivistas, as razões para as leis devem ser meramente compreensíveis em relação à doutrina específica ou aos padrões epistêmicos do falante. Para os inclusivistas, uma lei pode estar de acordo com a razão pública: a) se outros cidadãos puderem entender como existem razões para ela em relação às crenças do legislador; b) se os próprios cidadãos compartilham estas crenças ou c) se não estão em posição de avaliar essas crenças. Esta posição é sustentada por Gerald F. Gaus e Kevin Vallier (2009). O padrão exigido é a ‘inteligibilidade’ (*intelligibility condition*).

**Posição exclusivista:** exclusivistas defendem uma condição de compartilhamento mais exigente, de acordo com a qual as razões para as leis devem ser endossadas segundo padrões comuns. O padrão exigido é a ‘compartilhabilidade’ (*shareability condition*).<sup>91</sup>

Laborde critica as duas posições. Ela observa que as visões exclusivistas tendem a assumir um antiperfeccionismo muito forte e que a exigência da razão pública opera como o único garantidor da legitimidade liberal. Inclusivistas, por outro lado, defendem um padrão muito fraco e que padece de um déficit democrático, uma vez que a ‘inteligibilidade’ não respeita os cidadãos, que são coagidos pelas leis, como raciocinadores democráticos. Ou seja, se as razões não lhes são acessíveis, eles não podem se envolver no debate delas. Rejeitando ambas as posições, a acessibilidade parece suficiente no que diz respeito ao requisito da razão pública – uma vez que os cidadãos que são coagidos pelas leis podem compreender e avaliar as razões propostas para as leis mesmo que não possam endossá-las de acordo com padrões comuns.

Segundo Sune Lægaard (2008, p.4), a posição de Laborde baseia-se em duas reivindicações, a saber,

---

<sup>91</sup> Luiz Bernardo A. Leite propõe a classificação em ‘visões’ separatistas’ e ‘visões integracionistas’. Cf. LEITE, 2011, p.46.

- (1) Que o padrão relevante contra o qual se pode avaliar as razões propostas na justificativa de leis coercitivas são os padrões comuns, isto é, que *as leis não são liberalmente legítimas se forem justificadas apenas com referência aos padrões do agente que propõe a lei*;
- (2) Que uma lei pode ser liberalmente legítima mesmo que os cidadãos coagidos por ela não possam apoiar as razões para ela, desde que possam *entender e avaliar as razões* (aceitar que faz sentido, mas ainda assim discordar, apresentando argumentação diversa e concorrente);

A acessibilidade das razões é condição necessária, mas não suficiente. É apenas o primeiro requisito da laicidade mínima. É indispensável que as razões apresentadas justifiquem políticas que satisfaçam também às condições seguintes. Do contrário, argumentos religiosos acessíveis poderão servir de base para políticas antiliberais. Vale ressaltar também que “razões seculares – mesmo postulados amplamente compartilhados como o da igualdade moral dos seres humanos – são tão inacessíveis ou axiomáticas quanto as razões religiosas” (LABORDE, 2013a, p.174). Por isso, também para as razões não-religiosas exige-se a acessibilidade, a fim de que sejam consideradas razões públicas.<sup>92</sup>

Queremos acenar, aqui, a apenas duas situações (com apelo regional, mas constatáveis também em versões diversas em outros países) que estão implicadas no debate sobre o critério de justificabilidade ‘acessibilidade’ proposto por Laborde. A primeira delas diz respeito ao *uso de argumentos religiosos durante o processo eleitoral*. No âmbito da produção legislativa ou da ação ordinária do executivo, parece-nos, a dificuldade não é (ou não deveria ser) tão grande, já que os envolvidos na produção das leis são agentes do Estado e, por isso, veem-se constrangidos pela exigência de acessibilidade. No processo de persuasão dos cidadãos em vista de adquirir eleitores no pleito, porém, um dilema se insinua. Como aceitar a legitimidade de apelos tais como “sou padre/pastor, vote em mim” ou variações do tipo “sou um homem de Deus e, por isso, absolutamente contra o aborto; vote em mim!” ou, ainda “nosso país é majoritariamente cristão e, por isso, precisamos de um líder cristão que defenda e promova nossa fé nessa nação; sou este líder e prometo, se eleito, agir para que Jesus Cristo seja conhecido e seguido nesse país!”? As razões apresentadas aos eleitores precisam levar em conta o critério ‘acessibilidade’? Se sim, em debates eleitorais quaisquer argumentos oferecidos para posições a respeito de temas relevantes no debate público que tomem como base o que diz um

---

<sup>92</sup> Para Laborde, há três características das razões religiosas que as tornam inadequadas como razões justificadoras para ações e políticas estatais: escopo abrangente, conteúdo polêmico e forma alienante. (2013a, p.173)

livro sagrado ou uma revelação pessoal devem ser considerados contra a razão pública?<sup>93</sup> Se um candidato mobiliza argumentos que, contra o consenso científico em torno da emergência climática (e, neste sentido, argumentos análogos às crenças), visam defender a necessidade de se promover desmatamento na região Amazônica para que o país se desenvolva do ponto de vista econômico, também ele deveria sentir-se constrangido a não se servir deste tipo de razão (não pública)?

A outra questão, em certa medida desinente da primeira, refere-se à constituição de bancadas que se agregam em torno de agendas comuns, vide as bancadas religiosas no Brasil (mormente as bancadas evangélica e católica). É claro, não estamos mais no âmbito do processo eleitoral, mas a consolidação de grupos com demandas comuns no exercício da política institucional legislativa é, geralmente, resultado do sucesso obtido pelos agentes políticos durante do pleito. Além disso, a efetivação das promessas de campanha, não raras vezes, tem os mesmos pressupostos argumentativos mobilizados quando do processo eleitoral. A dificuldade parece residir, em ambos os casos, na ampliação/restrrição da exigência de aplicação do critério de justificabilidade, isto é, na definição dos limites de autorização para o uso de argumentos não acessíveis. Mesmo que aceitemos como princípio ‘o Estado precisa ser laico para que os cidadãos possam não o ser’, é preciso ter claro quando está em questão uma ação do Estado (explicitamente ou implicitamente, como parece ser no caso dos candidatos ao legislativo e ao executivo).<sup>94</sup>

**b.** A segunda condição para a laicidade do Estado é o que Laborde chama ‘*igualdade cívica*’. A característica da religião com a qual o Estado liberal está em tensão é o potencial de divisibilidade ou de exclusão que constitui as identidades religiosas. Estas identidades geralmente são imutáveis, o que se reflete nas crenças e práticas articuladas a partir delas. A ideia central é que certas leis ou políticas são ilegítimas quando excluem da igual identidade cívica cidadãos que não se identificam com a religião majoritária. Estas leis e políticas hierarquizam os cidadãos do ponto de vista cívico, enviando uma mensagem de exclusão e desprezo aos não crentes e aos membros de religiões minoritárias. Nesta hierarquia constituída

---

<sup>93</sup> Boas (2020, p.123-125) explora a questão de se os eleitores evangélicos têm a tendência de votar em candidatos evangélicos, ou seja, se existe um “voto denominacional”. Também aborda o ceticismo de alguns autores em relação a essa ideia e apresenta evidências que sugerem que há, de fato, uma tendência de que “irmão vote em irmão”. No entanto, ressalta que a religião de um candidato não é o único fator determinante para o voto dos fiéis, e que o apoio eleitoral evangélico também pode ser influenciado por esforços denominacionais específicos em determinadas regiões.

<sup>94</sup> Para uma reflexão sobre a neutralidade do judiciário no Brasil, ver RUDAS, 2022, p.XV-XVI; 44-68.

a partir de identidade religiosa, os membros da religião majoritárias constituiriam membros de primeira classe da sociedade, enquanto os demais cidadãos comporiam uma ‘segunda categoria’ de cidadãos. Estes membros de segunda classe experimentariam a exclusão da sociedade ou da comunidade política em questão, uma vez que não estariam em condições de igualdade cívica em relação aos membros da religião majoritária.

A ideia de igualdade cívica aponta para a dimensão social da religião. Para Laborde, “a religião como identidade social aparece como uma das clivagens sociais que, como as clivagens raciais e étnicas, podem minar a identidade cívica comum se um único grupo social for favorecido pelo Estado” (LABORDE, 2019a). Note-se que o problema levantado pela autora não é diretamente o do reconhecimento da religião como tal por um Estado, mas o cruzamento da religião com clivagens sociais potencialmente excludentes. Quando um Estado exhibe um crucifixo em um tribunal, não é porque um crucifixo é um símbolo religioso que sua presença é problemática, mas pela mensagem de valorização de uma identidade (e consequente desvalorização de outras) em um espaço que se propõe neutro. “O critério de avaliação baseia-se nos efeitos previsíveis do reconhecimento na igualdade cívica. Devemos resistir ao reconhecimento simbólico da religião em contextos sociais particulares onde isso tem o efeito de excluir certos grupos sociais da identidade cívica” (LABORDE, 2019a). Evidentemente, em consonância com a não especialidade da religião proposta pelo liberalismo igualitário, outras formas de identidade social também têm potencial para minar a igualdade cívica, como aquelas articuladas a partir de questões étnicas, raciais, de gênero e sexualidade.

A defesa de Laborde, coerentemente com a proposta desagregativa para a neutralidade, também implica que, caso uma identidade religiosa não seja fonte de tensão e conflito, não há problema em promover uma religião majoritária. Aqui entra em cena um elemento histórico-contingente que, apesar de não desqualificar o caráter normativo da teoria, coloca em jogo uma necessária análise contextual. Em todo caso, vale ressaltar a posição de Laborde segundo a qual a religião historicamente tem sido divisiva (i.e., tem causado divisão entre cidadãos religiosos e não-religiosos, e dos religiosos, de diferentes crenças, entre si), o que limita amplamente as possibilidades de reconhecimento de uma religião pelo Estado.

Apenas para ilustrar uma questão implicada no requisito de igualdade cívica, vejamos o problema de políticas de subvenção estatal a comunidades terapêuticas religiosas, objeto de recente e crescente debate (ver, por exemplo, o Projeto de Lei 2083/2019, apensado ao Projeto de Lei 7704/2010). Ao destinar recursos públicos para comunidades terapêuticas religiosas, o Estado brasileiro enfrenta o desafio de conciliar o cuidado da saúde com os princípios de

liberdade de consciência e igualdade cívica. Por um lado, é compreensível que essas comunidades tenham um papel relevante na recuperação de indivíduos com problemas de dependência, já que a religiosidade *pode* desempenhar um papel significativo na vida de muitas pessoas e, conseqüentemente, um instrumento para a recuperação da saúde de algumas delas. No entanto, é crucial que a prestação de serviços de saúde não se restrinja a uma fé específica e não imponha a adesão a essa fé como condição para o tratamento. Ao financiar comunidades terapêuticas religiosas, o Estado brasileiro precisa garantir que esses recursos sejam utilizados exclusivamente para fins de cuidado da saúde, sem que haja proselitismo religioso. Devem ser estabelecidos critérios claros e transparentes para a destinação desses recursos, a fim de evitar violações da liberdade de consciência e garantir a igualdade cívica para todos os cidadãos, independentemente de sua religião ou de crenças pessoais.

Nesse contexto, é fundamental que o Estado brasileiro promova a diversidade de opções no campo da saúde mental e dependência química, incluindo abordagens laicas baseadas em evidências científicas. Isso permitiria que os indivíduos tivessem acesso amplo a diferentes modalidades de tratamento, de acordo com suas necessidades e convicções pessoais, sem serem coagidos ou limitados a uma ou mais visões religiosas. Ademais, o Estado precisa desenvolver políticas públicas que sejam verdadeiramente universais, garantindo que todas as pessoas, independentemente de sua religião, tenham acesso igualitário a serviços de saúde de qualidade. Se uma comunidade terapêutica subsidiada pelo Estado condiciona a acolhida de uma pessoa para tratamento à adesão a sua cosmovisão, o critério de igualdade cívica está posto em questão. A população LGBTQIA+, por exemplo, precisa poder acessar tratamentos de recuperação com liberdade em relação a sua orientação.<sup>95</sup>

c. A terceira dimensão da laicidade mínima é a *liberdade pessoal ou ética*. A característica da religião com a qual a laicidade mínima conflita é a ‘*abrangência*’, isto é, a

---

<sup>95</sup> De acordo com relatório resultante de inspeções realizadas pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC), Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura (MNPCT) e Conselho Federal de Psicologia (CFP) em comunidades terapêuticas, ao menos 14 das 28 instituições visitadas não demonstraram respeito pela diversidade de orientação sexual e identidade de gênero. A restrição à admissão de uma pessoa trans em uma comunidade em Minas Gerais, sem a apresentação de um laudo médico adequado, revela a violação das liberdades individuais. A associação dessas instituições com doutrinas religiosas também resulta em transgressões adicionais à liberdade de crença. Segundo o texto, “em apenas quatro das 28 das comunidades terapêuticas visitadas, é possível afirmar que não foram presenciadas ou registradas restrições à liberdade religiosa. Em muitas há imposição de uma rígida rotina de orações e foram colhidos inúmeros relatos de obrigatoriedade de participação nas atividades religiosas, bem como a punição em casos de negativa – inclusive por meio do aumento da carga de ‘laborterapia’.” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA; MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA; PROCURADORIA FEDERAL DOS DIREITOS DO CIDADÃO/MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2018, p.15)

religião normalmente proposta como um sistema abrangente de ética. Na medida em que lidam com todas as áreas da vida, regulando o *fórum internum* e o *fórum externum*, as religiões não podem servir como fundamento para leis, já que, do contrário, a lei entraria em conflito com o compromisso liberal de proteção da privacidade e da autonomia individual. Como a lei liberal deve visar proteger a integridade das pessoas – no sentido que já elucidamos -, ela não pode tomar como referente um sistema abrangente de ética. Para ser inclusivo, um Estado não deve impor a todos uma ética abrangente que pressuponha uma concepção de vida boa. Segundo o princípio de independência ética, cada indivíduo deve poder escolher sua ética pessoal e viver de acordo com ela, desde que não prejudique os interesses legítimos dos demais indivíduos. Assim, um tabu religioso a respeito da sexualidade não poderá servir de referente para uma lei que limite a liberdade sexual das pessoas.

Novamente, a ‘abrangência’ não é uma característica exclusiva da religião. Pode haver formas abrangentes de ética que não são religiosas. Também não é o caso que tudo que é religioso põe em causa a ética pessoal. ‘Religião’ não pode, sem mais, ser identificada com exclusão. Por isso, há casos em que o Estado não age de modo injusto caso reconheça certas normas de inspiração religiosa. O exemplo preferido de Laborde é o do reconhecimento de um calendário de dias não úteis (feriados de inspiração religiosa com reconhecimento civil). Para a autora, pode haver argumentos razoáveis para que um Estado siga um calendário católico, judaico ou muçulmano, sendo estas as religiões majoritárias de um país. Se, em um país de maioria católica, o domingo é o dia semanal de folga e não o sábado, isso não faz diferença para o não crente. Para o adventista, por outro lado, o estabelecimento do domingo como um dia de folga constitui um ônus indevido – pelo fato de o sábado ser considerado o dia sagrado, e não o domingo - e alguma forma de compensação precisa ser pensada (aqui reside o problema das ‘isenções’, com o qual nos ocuparemos adiante). Assim, um Estado que formalize certas práticas religiosas majoritárias não inclusivas (um calendário religioso de feriados, por exemplo) não viola a liberdade ética dos indivíduos.

**d.** Laborde adiciona, ainda, uma quarta dimensão do bem, que diz respeito ao problema da soberania exclusiva do Estado.<sup>96</sup> Esta dimensão relaciona-se com a religião enquanto dotada

---

<sup>96</sup> Esta dimensão é analisada de forma independente em *Liberalism's Religion*, no capítulo sobre as isenções legais, sob a ótica do tema da *Kompetenz-Kompetenz*. Em outros momentos, como LABORDE, 2019a, 2019b, 2023, a autora coloca esta dimensão junto às demais, sem, no entanto, menosprezar seu papel de destaque. Em LABORDE; FOISNEAU 2023, Laborde afirma: “É claro que não ignoro a principal dimensão do religioso contra a qual o

de uma ‘soberania potencialmente rival’.<sup>97</sup> Destaca a autora: “John Locke argumentou que o Estado deveria lidar com os interesses ‘civis’ enquanto deixava os assuntos ‘espirituais’ da salvação da alma para os indivíduos em suas vidas privadas. Mas quem deve decidir o que pertence ao civil e o que pertence ao espiritual?” (LABORDE, 2023). O que está em jogo aqui é o grau de autonomia concedido à religião (se é que deve haver algum). Para a laicidade mínima, o Estado é laico quando não é teocrático. Apesar de soar quase como um truísmo, Laborde afirma que esta dimensão é a mais fundamental das quatro. Isto porque, em um sistema democrático, não pode haver poder concorrente ao poder do Estado. A concessão de autoridade política à religião, em maior ou menor grau, é inconsistente com as ideias democráticas de autogoverno coletivo. A soberania (exclusiva) do Estado é a fonte de legitimidade das decisões que dizem respeito a todos os cidadãos. Assim se expressa Laborde: “Quem tem a palavra final no Estado? Quem decide o que pertence à liberdade pessoal e o que não pertence? Quem decide o que vai para onde? A fonte última de legitimidade em uma democracia tem que ser o *demos*. [...] a única maneira de tomarmos decisões é coletivamente e democraticamente” (LABORDE, 2019a).

O debate em torno do Acordo Brasil-Santa Sé (2008) pode suscitar questionamentos acerca da possível violação da soberania estatal, implicada na quarta dimensão apontada por Laborde, uma vez que parece estabelecer prerrogativas e privilégios específicos à mencionada instituição religiosa em território brasileiro. Aqueles que arguem que esse acordo transgride a soberania estatal, enfatizam que, ao conferir vantagens particulares à Igreja Católica, o tratado pode comprometer a equidade no tratamento das diferentes religiões e infringir o princípio da laicidade estatal. Isso poderia ser observado, por exemplo, na concessão do ensino religioso confessional em escolas públicas. Essa perspectiva destaca que a concessão de privilégios, como a isenção tributária de propriedades eclesiásticas e o reconhecimento oficial de feriados religiosos católicos, fomenta uma preferência em detrimento de outras instituições religiosas. Por outro lado, existem defesas de que tal acordo não viola a soberania estatal, mas almeja estabelecer uma relação de mútua cooperação entre o Estado e a Igreja Católica. Essa visão ressalta que o acordo reconhece a importância histórica, cultural e social da Igreja Católica no Brasil<sup>98</sup>, ao mesmo tempo em que salvaguarda direitos fundamentais relacionados à liberdade

---

secularismo se define: o religioso como uma tentativa teocrática de domínio abrangente sobre o estado e a vida social”.

<sup>97</sup> Esta não é uma expressão de Laborde, diretamente. Depreendemos ela da discussão sobre o problema da fronteira jurisdicional e da autonomia legítima possível às religiões.

<sup>98</sup> Sobre o argumento da prioridade histórico-cultural da religião cristã, configurando um país como uma “nação cristã” ver BORDA, 2020, p.131; Basicamente são três os argumentos: a) demográfico: a maioria é cristã; b) histórico:

religiosa e à autonomia dessa instituição. Na França, na região de Alsácia e no departamento de Mosela, a vigência da Concordata de 1801, celebrada entre Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VII, é outro exemplo de uma prática que, em território europeu, pode conflitar com a demanda por soberania exclusiva do Estado. Dentre outros aspectos, a concordata promove o reconhecimento oficial pelo Estado francês das quatro religiões da época, católica, luterana, reformada e judaica (GUENÓIS, 2012).

A estratégia de desagregação da religião esclarece, mais do que as outras propostas liberais-igualitárias, em que sentido a religião não é exclusivamente especial. Ideologias e práticas não-religiosas, de modo análogo às religiosas, também podem ser inacessíveis, divisíveis e abrangentes. Nos casos em que estas características são identificadas, tanto em ideologias religiosas, quanto em ideologias não-religiosas, o Estado não está autorizado a promovê-las ou reconhecê-las. Porém, nos casos em que ideologias sejam acessíveis, não-divisivas (não minam a igualdade cívica) e não-abrangentes (respeitam a autodeterminação ética), o Estado não precisa estar separado delas. Conforme antecipamos, Laborde identifica três dimensões da religião com as quais o Estado pode não conflitar, a saber, a dimensão cultural, a dimensão social e a dimensão ética. (LABORDE, 2016b, p.266-267)

Quanto à *dimensão cultural*, “o Estado pode destinar/direcionar recursos públicos para a preservação da herança patrimonial religiosa de uma sociedade e promover o ensino secular das religiões nas escolas” (LABORDE, 2016b, p.266). Se, para a apreciação de manifestações artísticas de inspiração religiosa, é necessária alguma formação cultural que forneça elementos interpretativos, não é ilícito que o Estado promova uma compreensão básica dos elementos doutrinários da religião e do contexto religioso no qual foram produzidas obras de arte. É claro que não se trata de um processo de catequização ou de afirmar a verdade doutrinária de uma religião, mas da concepção da religião como uma “dimensão da rica estrutura cultural de uma sociedade”.

A *dimensão social* da religião diz respeito à autorização para que grupos e organizações religiosas prestem serviços sociais de interesse geral em condições de igualdade a organizações e grupos não-religiosos. Nestes casos, não faria sentido bloquear o auxílio estatal

---

os pais fundadores (dos EUA, no caso do texto de Borda) legaram uma herança cristã ou contribuíram para a formação de uma personalidade histórica cristã. Neste sentido a afirmação do (então) candidato à presidência da República no Brasil, Jair Bolsonaro: “Deus (está) acima de tudo. Não existe essa história de um estado laico. O Estado é cristão e a minoria que é contra isso é quem deve mudar” (In: BORDA, 2020, p.138); c) cultural: traços culturais comuns aos cristãos da nação podem ser observados; Ver também RUDAS, 2022, p.64-68.

a estas organizações, já que se trata de fornecer bens sociais que independem dos dogmas das religiões que oferecem os serviços. Naturalmente, pode haver um conflito na medida em que uma instituição religiosa negue os serviços, financiados pelo Estado, a uma categoria de pessoas (filhos de casais homossexuais, por exemplo).

Finalmente, a terceira dimensão da religião é a *ética*. A laicidade proíbe que a ação do Estado tome, como justificativa, razões parciais de caráter religioso, como o apelo à autoridade divina, à revelação presente em livros sagrados, etc. No entanto, isto não implica, de princípio, uma incompatibilidade com argumentos convencionalmente religiosos na esfera pública. Respeitadas as condições elencadas pela laicidade mínima, argumentos sobre ética ou justiça podem ser apresentados e debatidos.

### **3.3.2 *Secularia* e *Divinitia*: dois modelos hipotéticos de estados liberais**

Os requisitos mínimos da laicidade permitem um número maior de arranjos políticos do que os progressistas geralmente estão dispostos a aceitar. A laicidade mínima de Laborde é compatível tanto com um modelo (hipotético) de estado liberal progressista, ao qual a autora propõe o nome *Secularia*, quanto com um modelo de estado liberal conservador (também hipotético), denominado *Divinitia*. (LABORDE, 2017, p.150-155) Tanto progressistas quanto conservadores precisam dar assentimento à possibilidade de interpretações progressistas ou conservadoras da legislação, já que, desde que preencham os requisitos mínimos elencados pela laicidade mínima, estas interpretações são legítimas.

Se em *Secularia* o reconhecimento simbólico da religião é mínimo, em *Divinitia*, por ser um estado conservador religioso, haverá reconhecimento simbólico da religião. Se em *Secularia* as restrições ao aborto, à eutanásia e outras práticas em bioética, serão mínimas ou inexistentes, em *Divinitia*, inspirada por uma tradição religiosa que justifique as leis, haverá restrições a estas práticas. *Divinitia* poderá prever a educação religiosa em seu sistema escolar, ao passo que em *Secularia* os compromissos serão exclusivos com uma educação estritamente secular. *Divinitia* concede direitos de autonomia coletiva a grupos religiosos em nome da liberdade de associação, enquanto *Secularia* restringe significativamente a autonomia das igrejas. *Divinitia* reconhece ‘inúmeras exceções e adaptações para comportamentos de

motivação religiosa’ (LABORDE, 2017, p.151-152). Já *Secularia* não dispensará tanto esforço para acomodar demandas religiosas.<sup>99</sup>

Pode parecer que a apresentação e a oposição destes países fictícios por Laborde enfraquece a teoria da laicidade mínima, seja por autorizar alguma forma de laicidade militante, mas principalmente por parecer estar disposta a tolerar o estabelecimento da religião. No entanto, é necessário não perder de vista a criteriologia apresentada pela autora, que autoriza o vínculo entre Estado e religião apenas até certo ponto. Isto faz com que Laborde seja enfática ao afirmar que o estabelecimento da religião desconsiderando as dimensões da laicidade mínima é injusto e que apenas o estabelecimento simbólico é permitido, ou seja, outras formas de reconhecimento que confirmam vantagens materiais à religião favorecida e a seus adeptos são ilegítimas.

Vale ressaltar também que Laborde diz que sua “concepção preferida de justiça está mais próxima dos arranjos progressistas de *Secularia*” (LABORDE, 2017, p.52), e que, não despropositadamente, quando a autora dá exemplos das circunstâncias em que o apoio estatal à religião não representa uma ameaça à ‘cidadania igualitária’, estes são extraídos de países não-ocidentais. Assim, sua aceitação do estabelecimento da religião como um arranjo potencialmente liberal é, na melhor das hipóteses, moderada. Por isso, em adição, Laborde atribui um peso considerável a um argumento contra o estabelecimento religioso que foi popularizado por oponentes radicais à esta posição, como Martha Nussbaum. O argumento é, fundamentalmente, que quando o Estado estabelece uma determinada religião, dificilmente deixará de rebaixar aqueles que não a aderem, relegando-os à condição de cidadãos de segunda classe, o que conflita frontalmente com a segunda dimensão da laicidade mínima (garantia da igualdade cívica).

Por fim, é importante destacar, uma vez mais, que as dimensões da laicidade mínima apresentadas por Laborde não dizem respeito exclusivamente à religião. Por ser enraizada no liberalismo igualitário, a defesa da laicidade mínima implica que sempre que se justifica ou se exige uma separação entre religião e Estado, esta separação se aplica de igual modo às razões, identidades e concepções de bem não-religiosas que possuem as mesmas características de não acessibilidade, divisibilidade, abrangência e democraticidade. Coerentemente, quando é

---

<sup>99</sup> Em seu Comentário Geral nº 22, o Comitê de Direitos Humanos da ONU acomoda a possibilidade de o Estado estabelecer uma tradição de uma religião oficial ou religião estatal. Assim, as religiões oficiais não são proibidas no direito internacional. Ao mesmo tempo, o Comitê de Direitos Humanos faz advertências importantes. O mesmo comentário geral dá ênfase especial ao princípio da não discriminação, que inclui o acesso não-discriminatório a instituições e a cargos públicos para pessoas de fora da religião estatal.

permitido algum vínculo entre Estado e religião (por estarem ausentes as quatro características), este mesmo vínculo é autorizado a concepções não-religiosas semelhantes.

### 3.4 A ABORDAGEM DESAGREGATIVA E A QUESTÃO DAS ISENÇÕES COLETIVAS E INDIVIDUAIS

Ao defender sua abordagem desagregativa, identificando quais características da religião contam para a abordagem liberal, Laborde apresenta a laicidade mínima como critério referencial de legitimidade para as relações entre o Estado e a religião. O próximo passo da autora é responder à questão das isenções legais autorizáveis aos religiosos (e outras concepções de bem comparáveis, por consequência). Estas isenções podem ser individuais, estando vinculadas diretamente à integridade das pessoas, ou coletivas, referindo-se à liberdade associativa de organizações religiosas. Para cada um dos tipos de isenções, Laborde identifica um problema correlato. No caso das isenções coletivas está em jogo a soberania exclusiva do Estado, que precisa traçar a fronteira entre religião e não-religião, entre público e privado (íntimo), exercendo o poder que lhe é de direito. A neutralidade liberal precisa definir seu ponto de partida, “[...] definir a esfera onde a neutralidade se aplica em primeiro lugar” (LABORDE, 2017, p.163). Continua Laborde: “Os cidadãos discordam razoavelmente sobre onde os limites jurisdicionais são traçados – e para resolver suas divergências, eles devem aceitar a legitimidade da soberania do Estado democrático” (LABORDE, 2017 p.163). Este é o desafio da *fronteira ou limite jurisdicional*. No caso das isenções individuais, a questão diz respeito principalmente à inevitabilidade de uma avaliação da relevância ética de diferentes concepções, crenças e identidades. Ilustrando: por que o uso do *véu* é mais polêmico (e, neste sentido, mais relevante) do que o uso de um chapéu da moda, extravagante? A neutralidade do Estado não pode ser estrita e abstrata, mas deve levar em conta os valores normativos liberais, que constituem um padrão de avaliação. A esta questão, Laborde chama *relevância ética*.

#### 3.4.1 É o direito à liberdade religiosa fundamento para isenções de grupo?

Mesmo que a abordagem desagregativa de Laborde seja aceita, com sua consequente laicidade mínima, alguém poderia reivindicar a autonomia relativa das igrejas e sustentar que os estados não possuem autoridade sobre associações religiosas, comunidades e empresas. Analogamente à divisão territorial – que define onde termina uma fronteira e onde começa a

outra -, defensores da autonomia das igrejas poderiam reivindicar a liberdade religiosa não como um direito concedido pelo Estado, mas como expressão da soberania do Estado dando lugar à soberania religiosa (reconhecendo o fim de sua fronteira, segundo a analogia proposta). Assim, a concorrência de soberanias seria a consequência imediata da neutralidade do Estado, já que não seria de sua competência julgar o que acontece para além de seu domínio autorizado.<sup>100</sup>

Evidentemente, a posição acima não é a defendida por Laborde. A autora assume que não há maneira neutra de traçar a fronteira entre ‘justiça’ e ‘bem’, e compete *exclusivamente* ao Estado delimitar essa fronteira. Laborde enfatiza que “*o Estado não é neutro em relação ao domínio da justiça ou do direito*: ele procura julgar as relações interpessoais – relações entre pessoas – de forma a proteger a liberdade igual de todos. Este é um princípio básico da moralidade política liberal” (LABORDE, 2019a). À luz dessa compreensão, Laborde enfrenta o problema da fronteira jurisdicional e afirma que os liberais igualitários não podem conceder à religião a definição de seus próprios limites; é o Estado que possui ‘autoridade metajurisdicional’ para delimitar adequadamente os limites da religião. Não há soberanias concorrentes. (LABORDE, 2017, p.162; p.170)<sup>101</sup> A legitimidade democrática liberal demanda a autoridade final do Estado na resolução da questão da fronteira jurisdicional: “o estado democrático liberal tem a competência de decidir as respectivas áreas de competência das associações dentro dele. Para usar minha terminologia preferida, o estado tem competência para julgar questões de limites jurisdicionais”<sup>102</sup> (LABORDE, 2017, p.162).

Consequentemente, Laborde não localiza os direitos de isenção de associações religiosas (e, consequentemente, de associações comparáveis não-religiosas) no direito à liberdade religiosa – entendido, aqui, como direito de arbitrar autonomamente sobre suas

<sup>100</sup> Um grupo de pensadores, escrevendo de perspectivas mais simpáticas às reivindicações das igrejas (principalmente cristãs) contra as invasões aparentemente secularistas dos estados liberais euro-atlânticos, desafiou a soberania do Estado em nome do que tem sido chamado de ‘Novo Institucionalismo Religioso’. Constitucionalistas jurídicos contemporâneos como Richard Garnett, Steven Smith e Victor Muniz-Fraticelli avançam com a afirmação de que não há soberania exclusiva do Estado. “[...] As igrejas devem ser vistas como tendo autonomia jurisdicional: elas devem ter autoridade para determinar o alcance de sua própria competência. Isso significa que elas devem compartilhar a soberania metajurisdicional com o Estado.” (cf. LABORDE, 2017, p.166-167) Para Laborde, institucionalistas religiosos interpretam mal a soberania do Estado e suas propostas substantivas não são tão radicais quanto sugerem, pois aceitam a intuição central por trás da noção de soberania do Estado. O fato do Estado ‘ser soberano’ não significa que ele age arbitrariamente; a soberania é internamente limitada por princípios democráticos liberais.

<sup>101</sup> Ver a síntese no quadro 4 (*Sovereignty and Jurisdictional Prerogative*), em LABORDE, 2017, p.170. O Estado não é neutro em relação ao bem, mas possui a prerrogativa metajurisdicional.

<sup>102</sup> “O estado democrático liberal tem a competência para decidir as respectivas áreas de competência das associações dentro dele. Usando minha terminologia preferida, o estado tem a competência para julgar questões de limites de jurisdição (*jurisdictional boundary questions*).” (LABORDE, 2017)

questões internas, independentemente do Estado -, mas no valor liberal da liberdade de associação: “[...] embora o Estado não compartilhe soberania com outras instituições, ele deve respeitar a liberdade de associação como um valor liberal fundamental” (LABORDE, 2017, p.160). Esta autorização por meio do direito à liberdade de associação, contudo, precisa ser compatibilizada com o exercício de outras liberdades, além de equilibrar-se com interesses importantes como a igualdade e a não discriminação. O Estado, no exercício de sua soberania (exclusiva) concede isenções a grupos religiosos específicos, restringindo sua própria autoridade, em certa medida. Mas isto não implica na autonomia das instituições religiosas. Explicita Laborde: “A liberdade de associação no estado laico mínimo é compatível com a concessão a associações religiosas de uma série de liberdades, direitos reivindicados e imunidades, mas não justifica reivindicações mais fortes de jurisdição” (LABORDE, 2017, p.170).

Não basta, porém, simplesmente ser um ‘grupo religioso’ para que imediatamente tenha direito a uma série de isenções. Laborde não considera um ‘grupo religioso’ como uma “categoria político-legal unificada” (LABORDE, 2017, p.173).<sup>103</sup> Como consequência da abordagem desagregativa, será necessário avaliar as características que cada grupo apresenta quando demanda alguma isenção, para só então avaliar se o grupo em questão será tratado como uma “comunidade” solta ou como uma “corporação legal formal” (LABORDE, 2017, p.173) É necessário, portanto, que o grupo que solicita isenção seja um tipo específico de grupo.

Dois características precisam estar presentes para que um grupo seja isento legitimamente de uma lei geral. Primeiro, precisa ser um grupo *voluntário*. Nenhum membro associado deve sentir-se coagido a permanecer na instituição; os membros devem poder deixar o grupo sem que haja custos excessivos. No caso de uma instituição na qual as decisões são tomadas não democraticamente, os membros podem dar assentimento às estruturas formais de autoridade do grupo e permanecer nela, mas a qualquer momento devem ter assegurado o direito de não mais assentir com estas estruturas e abandonar o grupo. A segunda característica diz respeito ao *caráter identificatório* do grupo. ‘Identificatório’, aqui, diz respeito à centralidade da instituição para a constituição da identidade e a manutenção da integridade dos

<sup>103</sup> Na teoria desagregativa, um ‘grupo religioso’ não aparece como uma categoria político-legal unificada com direito a um pacote específico de direitos e prerrogativas. Este entendimento coincide com o entendimento de Heiner Bielefeldt e Michael Wiener (2020), e com o de Anat Scolnicov (2011). Laborde destaca que: “A questão não é: O que é um grupo religioso? (questão semântico-ontológica) Em vez disso, é: Se um grupo (qualquer grupo) quer discriminar por motivos inadmissíveis, que tipo de grupo deve ser, para os fins da lei? (questão interpretativo-normativa) O ponto normativo é que, para que alguns grupos recebam poderes exorbitantes para derrogar regras gerais de justiça, eles devem cumprir condições estritas de voluntariedade.” (LABORDE, 2017)

seus membros. Nas palavras de Laborde, “[...] são grupos aos quais os indivíduos se unem para perseguir uma concepção do bem que é central para sua identidade e integridade” (LABORDE, 2017, p.174).

Aqui Laborde amplia a noção de ‘integridade’, elaborada por Taylor e MacLure, para abranger a dimensão coletiva das relações humanas, articulada em instituições que agregam indivíduos em torno de identidades. Postulando algo como uma ‘personalidade corporativa’ para instituições, a autora defende que os grupos dotados das duas características acima têm interesse em manter “sua própria *integridade coletiva*”, através do cumprimento de “suas próprias normas de afiliação e liderança” (LABORDE, 2017, p.174) Nas palavras de Laborde:

[Postulo que a integridade] é um valor importante e assumo ainda que a proteção da integridade coletiva é valiosa na medida em que permite que seus membros vivam com integridade. Indivíduos se juntam a associações religiosas para poder viver de acordo com seus compromissos e crenças profundas, e essas associações fornecem a estrutura dentro da qual isso é possível. Como observou Peter Jones, o que distingue um grupo como o tipo de grupo que pode ter direitos é a integridade manifestada por ele: um grupo deve superar um limiar de unidade e identidade para ser potencialmente capaz de ter direitos. (LABORDE, 2017, p.174)

Mantendo coerência com a abordagem desagregativa e com a proposta da laicidade mínima, a proteção de grupos na forma da isenção de leis gerais não será exclusividade de grupos religiosos. Grupos não-religiosos análogos poderão demandar a mesma categoria de isenções.

Dois grupos de interesses moralmente significativos relacionados à liberdade de associação, em vista da proteção da integridade coletiva de associações, são destacados por Laborde, quais sejam, *interesses de coerência* e *interesses de competência*.

*a. Interesses de coerência*: “referem-se à capacidade das associações de viver de acordo com seus próprios padrões, propósitos e compromissos” (LABORDE, 2017, p.175). Interesses de coerência podem justificar isenções totais de leis gerais. Um exemplo de interesse de coerência é a prerrogativa da Igreja Católica de excluir as mulheres de seu clero, tendo suas lideranças hierárquicas exclusivamente masculinas. Para Laborde, em casos como este, “os tribunais devem respeitar as estruturas de autoridade existentes dentro da igreja” (2017, p.180), não visando mudar sua doutrina.<sup>104</sup> Analogamente, um Partido Trabalhista tem a prerrogativa de

<sup>104</sup> Laborde dá assentimento à aposta rawlsiana de mudança social em uma sociedade bem ordenada e a consequente mudança de instituições nas quais é deflagrada uma prática de discriminação: “Minha posição é aumentar o custo da discriminação. Torna-se mais caro discriminar, pois a discriminação deve ser assumida publicamente. As

fazer valer e viver de acordo com seus padrões e princípios professados, não escolhendo alguém conservador para a presidência do partido, por exemplo. Também um grupo de mulheres organizadas para combater a violência sexual não pode se ver obrigada a integrar homens em seu quadro associativo. O entendimento de Laborde é que quando a discriminação faz parte da mensagem da associação (e quando esta discriminação é aceita voluntariamente pelos membros da associação), os tribunais não podem deliberar sobre a justiça/injustiça de tal discriminação. Afirma a autora: “As associações religiosas, assim como outras associações, têm o direito de impor seus padrões aos seus membros e de recusar a associação daqueles que não estão de acordo com estes padrões” (LABORDE, 2017, p.179).

*b. Interesses de competência:* “referem-se à capacidade das associações de interpretar seus próprios padrões, propósitos e compromissos” (LABORDE, 2017, p.175). Interesses de competência são relevantes quando apenas a associação tem a competência necessária para avaliar a interpretação e aplicação de sua doutrina ou mensagem. O exemplo apresentado por Laborde é o do emprego de ministros religiosos de acordo com critérios de especialidade. Se uma igreja tem em seu quadro de ministros uma pessoa e resolve dispensá-la afirmando que ele não foi ‘suficientemente piedoso’ ou ‘não correspondeu à vocação confiada por Deus a ele’, o tribunal não estará em condições de afirmar se a dispensa foi justa ou não, já que o que está em jogo são critérios teológicos que definem o que é ‘piedade’ e ‘impiedade’. O exemplo não-religioso análogo apresentado por Laborde é o das universidades, que também são associações de especialistas e usam critérios especializados de avaliação acadêmica na seleção e promoção de docentes. (LABORDE, 2017, p.175-176) Diferentemente dos interesses de coerência, os interesses de competência não justificam isenções de leis gerais, mas exigem “deferência judicial” (LABORDE, 2017, p.190).

---

organizações não podem mais esconder o rosto. Parece-me que a discriminação insidiosa nunca deve ser tolerada. Não cabe ao Estado reformar organizações de fora, mas nunca devemos aceitar uma discriminação que não seja assumida. Se uma organização quer discriminar, deve assumi-lo e explicar como sua doutrina o justifica. Por exemplo, ela deve explicar por que uma mulher não pode ser padre. Uma organização só deve se beneficiar de uma isenção de uma lei geral, como uma que proíbe a discriminação, fornecendo uma razão que seus membros possam ouvir. Então, minha ideia é efetivamente que forçar as igrejas a se justificarem pode criar movimentos internos de reforma. O esforço de justificação permite revelar as razões subjacentes às práticas tradicionais (ou a ausência de razões). É então possível que alguns membros se recusem a ouvir esse motivo e desejem mudar as regras de sua organização. [...] Trata-se de recusar a discriminação insidiosa e pedir às organizações que justifiquem. Essas razões não são ‘acessíveis’, mas são ‘inteligíveis’. Mesmo razões inteligíveis são suficientes. Essas são razões que os membros da organização podem entender e depois discutir internamente. Estamos então no contexto da democracia interna das organizações.” (2019a). Talvez Laborde menospreze o papel da ideologia dentro das sociedades liberais.

Atividades e práticas religiosas podem, então, se beneficiar de isenções especiais de caráter coletivo, mas isso justifica-se não porque a religião ou a liberdade de religião é especial. Em vez disso, é porque (e quando) estas instituições apresentam um dos dois interesses que justificam isenções. Não é a natureza presumivelmente religiosa da associação que fundamenta as isenções legais, mas sim o modo de associação que o grupo realmente exhibe. Assim, se instituições não-religiosas apresentarem também um dos dois interesses, estarão em iguais condições, em relação às instituições religiosas, de demandar isenções coletivas.

### **3.4.2 Justiça igualitária e isenções religiosas individuais**

Laborde apresenta uma teoria substantiva da justiça das isenções de leis gerais, derivada tanto da liberdade de associação (referente à dimensão coletiva da liberdade religiosa) quanto da integridade individual (referente à dimensão individual da liberdade religiosa). (LABORDE, 2017, p.170-171). Acima, desenvolvemos a primeira parte dessa teoria. Passamos agora à segunda parte, com foco nas isenções individuais.

Apesar de discordar da abordagem que fundamenta as isenções legais nos deveres de consciência, conforme apresentada por Maclure & Taylor, Laborde defende que o que torna a religião eticamente relevante para isenções é um conceito próximo ao de consciência, a saber, a ideia de integridade. ‘Agir com integridade’ significa, segundo a compreensão de Laborde, viver “de acordo com o meu ideal do tipo de pessoa que deveria ser.” A integridade constitui um ideal de congruência entre os compromissos éticos que alguém assume e as ações que este alguém pratica. Uma das vantagens da noção de integridade para trabalhar a questão das isenções individuais é que se trata de um conceito não sectário, amplamente compartilhado, diferentemente de outras ideias como ‘a busca pelo sentido da vida’ (com apelo mais secular) ou ‘a conexão com uma realidade suprema’ (evidentemente mais religiosa). ‘Integridade’ constitui um valor que pode ser avaliado como um bem tanto por religiosos como por não-religiosos.

Laborde distancia-se de Taylor & Maclure sob outro aspecto, na medida em que interpreta a integridade ética de forma ampliada, de modo que inclua não apenas as reivindicações de consciência (o que implicaria ressalvas da crítica protestante), mas também

reivindicações referentes a questões de identidade que impliquem um maior peso para a vida dos indivíduos.<sup>105</sup>

As reivindicações concernentes à proteção da integridade são nomeadas, por Laborde, como *Compromissos de Proteção de Integridade (Integrity-Protecting Commitments - IPCs)* (2017, 197-217). São os IPCs que entrarão em jogo nas disputas igualitárias em torno das controvérsias de isenções religiosas. Vale lembrar que, bem dentro da perspectiva do liberalismo igualitário, haverá IPCs tradicionalmente religiosos e outros IPCs não-religiosos. Além disso, nem todas as reivindicações religiosas equivalem a IPCs, posição esta que reflete a explicitação do sentido em que a religião é especial (não é exclusivamente especial).

Naturalmente, questionáremos por que e em que situações um IPC justifica uma isenção individual. Há duas razões pelas quais um IPC não implica de princípio, i.e., sem outras considerações subsequentes, uma demanda legítima para uma isenção legal. Primeiro, não é o caso de que, apenas porque um IPC está sobrecarregado por uma lei geral, esta lei represente um ônus injusto. Dito de outro modo: o Estado não está obrigado a acomodar a religião em todos os casos, isentando religiosos da lei, já que pode haver casos em que uma isenção resulte em um privilégio injusto. Os arranjos legais, por estarem preocupados com o fornecimento de uma estrutura justa para o compartilhamento dos encargos e benefícios da vida em comum (termos justo de cooperação social), podem limitar legitimamente a busca dos projetos de vida das pessoas. “Um regime legal justo protegerá os IPCs de várias maneiras. Não reprimirá diretamente algumas práticas religiosas por preconceito ou animosidade, e não acomodará seletivamente algumas práticas religiosas em detrimento de outras” (LABORDE, 2018, p.110). Um segundo ponto refere-se ao não comprometimento do Estado com a realização e o sucesso de todos os projetos de vida. Um estado justo está comprometido com uma estrutura justa a partir da qual seja possível a busca de projetos de vida diferentes e, por vezes, conflitantes, de modo que a frustração da realização de algum projeto de vida pela existência de alguma lei genérica não significa parcialidade do estado favorecendo um ou mais projetos de vida em detrimento de outros. “Nos termos de Rawls, deve haver uma divisão de responsabilidade social entre o Estado – que fornece um quadro equitativo de justiça – e os indivíduos, que devem

---

<sup>105</sup> A ideia de integridade de Laborde não é moralizante, julgando quem é ou não é íntegro (LABORDE, 2017, p.208) Avaliações morais como “Maria é uma pessoa íntegra” ou “João viveu sua vida de maneira íntegra” escapam à teorização de Laborde, uma vez que é o indivíduo apenas que poderá avaliar a manutenção de sua integridade. Fica evidente o vínculo entre a teoria da integridade de Laborde e a valorização da consciência proposta por Taylor e Maclure, com a devida ressalva de que também os elementos não escolhidos em um projeto de vida são relevantes para ponderações a respeito de isenções legais. LABORDE, 2017: “[...] para fins de isenção, a religião deve ser interpretada não apenas como dever de consciência, mas também como uma forma de compromisso cultural que dá sentido e protege a integridade [...]” (2017, p.216-217)

assumir a responsabilidade de ajustar seus projetos de vida ao quadro comum” (LABORDE, 2018, p.111).

Assim, há IPCs que merecerão proteção legitimamente, não podendo ser sobrecarregados por leis gerais. É o caso, por exemplo, da proibição de véus muçulmanos em França e Bélgica. A posição de Laborde é que tal proibição constitui uma injustiça de fundo e uma sobrecarga ilegítima aos muçulmanos, por sua desproporcionalidade. Por outro lado, há IPCs que serão sobrecarregados não injustamente por leis gerais. É o caso, por exemplo, das leis de segurança que demandam uso de capacete por motociclistas, gerando dificuldade para os sikhs com seus turbantes.<sup>106</sup>

Laborde divide os IPCs em dois tipos: a) *IPCs de obrigação*, os quais têm um escopo mais amplo do que os deveres de consciência protestantes, porque se referem a práticas incorporadas desde as crenças, podendo incluir práticas culturais e comunitárias. IPCs de obrigação “[...] expressam a intuição de que coagir as pessoas a agir contra o que elas sentem que são *obrigadas* a fazer é uma grave ameaça à sua integridade” (2017, p.215).; b) *IPCs de identidade*, que podem dizer respeito a qualquer prática religiosa ligada ao sentido mais profundo do crente (LABORDE, 2017, p.197-217). IPCs de identidade referem-se a “compromissos e práticas não-obrigatórias que regulam de forma abrangente a vida do reclamante” (2017, p.216).<sup>107</sup> Qualquer um desses dois fundamentos é suficiente como razão *pro tanto* para a isenção legal.

A lógica de acomodação não abrangente segundo a perspectiva dos IPCs demonstra que um regime de isenções legais, no qual não vigorem práticas que privilegiem grupos perante a lei, é “uma característica dos regimes jurídicos modernos e por si só não prejudica o Estado de direito” (LABORDE, 2017, p.218-219). Isto pode ser visualizado, por exemplo, no tratamento diferenciado que é concedido aos cidadãos com deficiência ou com doenças específicas, no arranjo de locais de trabalho para mulheres grávidas ou com filhos pequenos, em provisões especiais para idosos, apenas para citar alguns análogos não-religiosos de isenções legais permitidas.

---

<sup>106</sup> Os seguidores do Sikhismo têm como prescrição religiosa o uso de turbantes, por conta de considerarem os cabelos sagrados (devem, por isso, protegê-los das “impurezas do mundo”). Justificados nessa prática, eles foram isentos (no Reino Unido e em províncias do Canadá, por exemplo) de leis gerais que prescrevem o uso de capacetes por motociclistas.

<sup>107</sup> Sobre a hierarquização dos PCI, explicita Laborde: “Estou preparada para admitir [...] que os PCIs de identidade são menos relevantes do que os PCIs de obrigação, porque a violação da integridade causada pela restrição à cultura é mais fraca e mais indireta do que aquela causada pela coação de indivíduos a não agir de acordo com seu senso de obrigação.” (LABORDE, 2017, p.217)

Já que, para Laborde, “um estado liberal não deve igualar o sucesso das pessoas em manter a integridade, mas deve fornecer uma estrutura justa para que elas busquem seus IPCs” (2017, p.220), ela precisa explicitar os elementos que constituem uma estrutura injusta. A autora apresenta, por isso, dois casos distintos de injustiça de fundo que se relacionam com a justiça em relação aos IPCs: carga desproporcional e viés da maioria.

#### 3.4.2.1 *Carga desproporcional (disproportionate burden)*

Este caso de injustiça de fundo diz respeito à ponderação necessária sobre a relevância de certas práticas entre as religiões. Por exemplo: obrigar judeus ortodoxos a uma autópsia invasiva em casos de morte não suspeita, enquanto esta prática é contrária às convicções religiosas dos judeus ortodoxos ao passo que não possui relevância para a integridade de outras crenças. Se é possível utilizar outro método de autópsia, ele deve ser levado em conta. Laborde elenca quatro critérios para determinar o que é uma ‘carga desproporcional’:

A. Quão direta é a carga? (*Directness*): quanto mais altos os custos de não aproveitar uma determinada oportunidade ou posição social são para um indivíduo, mais o ônus é direto e mais espaço há para acomodação. Tais custos podem ser medidos objetivamente, em relação a conjuntos alternativos de oportunidades sociais disponíveis para os indivíduos. Exemplo: um devoto *sikh*, trabalhador da construção civil, que tem a obrigação de usar EPIs, podendo perder o emprego caso não o faça. A aplicação da lei geral implicaria na perda de uma oportunidade social. O caso de poder andar de moto não fornece carga tão direta<sup>108</sup> (LABORDE, 2017, p.221-222);

B. Qual é a gravidade do fardo? (*Severity*): Na abordagem de Laborde, os IPCs estão ligados à experiência subjetiva individual, isto é, eles não precisam ser validados por nenhuma autoridade ou texto religioso objetivo. Tais encargos subjetivos são particularmente graves quando são vivenciados como obrigações (categóricas). Exemplo: o pacifista religioso que é convocado para a guerra, quando, em sua consciência, o imperativo ‘não se deve matar outros seres humanos’ possui peso significativo; (LABORDE, 2017, p.222-225)

<sup>108</sup> Por que? Laborde parece descartar aqui uma possibilidade importante que é a de trabalhadores de entrega que, usando motocicleta, poderiam demandar uma isenção por conta de motivações religiosas. Os custos do trabalhador da construção civil sem EPI e do motociclista sem capacete para a saúde pública são semelhantes. Por que isentar uma categoria de pessoas e não outra? Está em jogo o ‘teste de proporcionalidade’, conforme o critério ‘D’.

C. Até que ponto é proporcional ao objetivo prosseguido pela lei? (*Aim of the law*): este critério refere-se à *centralidade* de uma lei promover um objetivo de justiça igualitária. Além disso, chama atenção para os graus de exigência de cumprimento universal e uniforme para sua eficácia, de modo que implicará mais ou menos tolerância a isenções. Exemplo: uma lei que é exigida pela justiça, mas seus objetivos podem ser alcançados de diversas formas. Considere-se uma lei que garanta o direito de todas as mulheres a ter acesso adequado ao aborto e à contracepção. O objetivo da lei não é necessariamente não atingido se um pequeno número de médicos, enfermeiros, etc., se recusar, por motivos de consciência, a oferecer o serviço. Se o serviço puder ser prestado adequadamente, de forma universal, por um número suficiente de pessoas, o objetivo da lei está sendo cumprido. “O importante é que os direitos dos indivíduos que a lei visa proteger sejam realmente protegidos, mesmo que sejam concedidas isenções” (LABORDE, 2017, p.226). Assim, se há um outro modo de se atingir a lei que não vá de encontro aos IPCs, este deve estar disponível aos indivíduos, como alternativa (LABORDE, 2017, p.225-227).

D. A lei pode ser atenuada sem deslocamento excessivo de custos (*Cost-shifting*)?: é o caso, por exemplo, de isenções de medidas de saúde e segurança: permitir que os *sikhs* que trabalham em canteiros de obras usem turbantes transfere os custos de sofrer ferimentos na cabeça para eles, mas também para os cuidados de saúde coletivos, portanto, esses custos devem ser levados em consideração no teste de proporcionalidade. (LABORDE, 2017, p.227-229) Mandatos de isenção da obrigação de vacinação, como nos casos relacionados à recente pandemia, também são outro bom exemplo de deslocamento de custos.

#### 3.4.2.2 *Viés da maioria (majority bias)*

Em muitas sociedades, a referência religiosa que permeia a base político-legal é aquela de uma maioria religiosa, de modo que estas maiorias já têm suas demandas, em certo sentido, “acomodadas pela lei”. Não conceder um período de descanso aos adventistas no sábado, de modo que eles possam manter o emprego, enquanto aos cristãos é concedido o domingo como dia de descanso, no qual eles também podem professar sua fé, nos cultos religiosos, é um exemplo de viés da maioria. Para Laborde, “as isenções com base no viés da maioria são justificadas porque as leis e os regulamentos são promulgados contra uma linha de base de

precedência de uma religião historicamente dominante” (LABORDE, 2017, p.229). A injustiça de fundo implicada no viés da maioria pode ser explicitada em pelo menos seis pontos:

- a. As isenções com base no viés da maioria são justificadas porque as leis e os regulamentos são promulgados contra uma linha de base de precedência em favor de religiões historicamente dominantes, principalmente o cristianismo. Gera-se uma demanda igualitária porque, em muitas sociedades, a base político-legal é ela mesma aquela que tem acomodações para a maioria religiosa embutida nela. A justiça, aqui, é uma exigência de reciprocidade: ela garante que as minorias não sofram desvantagens indevidas em relação à maioria. As majorias vão naturalmente ter mais sucesso do que as minorias no mercado cultural;
- b. As oportunidades sociais com as quais devemos nos preocupar (por estar implicada nelas desigualdade de oportunidades básicas) estão relacionadas, fundamentalmente, ao trabalho e à educação. Se é autorizado certo item de vestuário no trabalho à maioria, mas se nega a alguma minoria o uso de outro item que lhe é próprio, é necessário ponderar a legitimidade de tal proibição;
- c. Para corrigir o viés da maioria, a igualdade pode implicar um equilíbrio para cima ou para baixo. Se o privilégio da maioria não é defensável por princípio, a justiça exige sua extinção e não que o privilégio seja estendido às minorias. Nas palavras de Laborde: “Se o privilégio da maioria não é defensável, a coisa certa a fazer é “igualar para baixo”, não “igualar para cima” (2017, p.122). Pensemos no caso de cultos religiosos realizados dentro da câmara dos deputados ou do senado: não é o caso de ampliar o acesso aos grupos minoritários para que realizem práticas de culto nestes lugares, mas proibir o uso do espaço para fins religiosos. De outro lado, há casos em que pode ser imperioso “igualar para cima”. Se é concedido aos cristãos o direito ao descanso do trabalho no domingo, é justo que minorias religiosas reivindiquem para si um dia de descanso condizente com sua prática religiosa;
- d. Cenários de viés da maioria convidam a uma *avaliação contextual comparativa* de como as minorias se saem em seu acesso ao núcleo de oportunidades sociais em uma determinada sociedade. Os custos incorridos para compensá-las pelo viés da maioria são custos que devem ser arcados pela sociedade em geral, na medida em que as implicações do viés da maioria estão dispersas nesta mesma sociedade;

- e. Quanto aos IPCs religiosos majoritários e aos IPCs não-religiosos (como as obrigações seculares de consciência), “[...] o ônus da prova é maior porque [os titulares destes IPCs] raramente se qualificam sob o viés da maioria e, em vez disso, devem mostrar um ônus desproporcional” (LABORDE, 2017, p.236). É o caso, por exemplo, de um líder sindical que reivindica uma isenção para participar de uma reunião sindical (analogamente ao muçulmano que pode ir à mesquita) ou de um católico que reivindica poder deixar o trabalho na quinta-feira santa, porque o calendário secular não considera esta data. A muçulmanos e judeus é concedido o direito de solicitar isenções legais em razão de sua condição de minoria porque, sob o viés da maioria, a lei beneficia os cristãos, e não porque é secular.<sup>109</sup>

Em síntese, a força moral das demandas de acomodação de minorias religiosas está enraizada não na contraposição entre religioso (supostamente ‘especial’) e secular (representando o polo supostamente ‘neutro’, em sentido estrito), mas no reconhecimento do papel decisivo desempenhado pela religião majoritária na formação de instituições aparentemente neutras e no impacto deletério dessa base majoritária para a atual posição das minorias religiosas.

---

<sup>109</sup> Ver LABORDE, 2008, especialmente o capítulo 4.

#### 4 UM BALANÇO CRÍTICO: *LIBERALISM'S RELIGION* EM DEBATE

O pensamento político de Cécile Laborde sobre a relação entre religião e Estado tem atraído crescente atenção e debate no campo da filosofia política contemporânea. Seu trabalho, apresentado sistematicamente em *Liberalism's Religion*, mas considerado desde *Critical Republicanism*, é relativamente recente, contudo já é notável por sua inovação e erudição. Como toda obra inovadora, ela pode atrair comentários de diversos ângulos, tanto positivos quanto negativos. No entanto, essa pluralidade de opiniões e visões pode enriquecer o debate e aprofundar o entendimento sobre o tema abordado pela obra. É provável que a obra desperte o interesse de leitores e estudiosos que buscam compreender melhor as ideias e conceitos apresentados, bem como daqueles que buscam questionar e debater as perspectivas apresentadas. Este capítulo apresentará os principais argumentos e críticas ao caminho teórico de Laborde em sua obra mais recente, bem como suas respostas a essas críticas. Nosso engajamento com a crítica será na forma da sistematização e discussão das ideias apresentadas pelos debatedores elencados.

##### 4.1 O LIBERALISMO DE LABORDE É MUITO PERMISSIVO COM AS REIVINDICAÇÕES RELIGIOSAS

Uma série de críticos da abordagem desagregativa sustenta que a posição de Laborde é muito permissiva com as reivindicações religiosas. Micah Schwartzman (2019) expressa sua preocupação com a expansão de formas de antiliberalismo religioso em um Estado orientado pela proposta de laicidade mínima. A possibilidade de instrumentalização das categorias do direito por atores religiosos representaria um risco que a teoria de Laborde precisaria enfrentar. Se a modéstia da *religião do liberalismo* pode ser meritória, ao integrar cidadãos com identidades religiosas e cidadãos não-religiosos, i.e., favorecer a convivência entre visões de mundo plurais, por outro lado pode também favorecer um campo aberto para que doutrinas abrangentes conservadoras antiliberais germinem e ganhem terreno, a tal ponto que disseminem seu antiliberalismo e, servindo-se também do direito, façam prosperar sua visão de mundo. Para livrar-se deste risco, a laicidade mínima de Laborde teria que engajar-se, criticamente, com/contra concepções antiliberais de conservadores religiosos, de modo a desencorajar a “energia intelectual por trás deles”. Schwartzman tem em mente propostas como as de Adrian Vermeule (em *Common Good Constitutionalism*, 2022) e Steven Smith (*Pagans and Christians*

*in the City*, 2018), críticos do liberalismo. A preocupação apresentada pelo autor faz sentido, uma vez que a modéstia do liberalismo de Laborde pode representar um sinal de fraqueza, levando conservadores antiliberais a explorar estas potenciais fragilidades. Por outro lado, o próprio autor afirma que “talvez o argumento normativo deva prosseguir independentemente das alegações por ele apresentadas” (SCHWARTZMAN, 2019, p.652).

De fato, diante de experiências atuais de ascensão de movimentos nacionalistas associados a movimentos religiosos de caráter autoritário, como verificado em Israel, na Hungria e na Polônia, apenas para citar alguns exemplos, a preocupação de Schwartzman é legítima. Isto não implica, no entanto, a afirmação peremptória da incompatibilidade entre o liberalismo e quaisquer relações entre Estado e religião. Os princípios filosóficos elencados pela laicidade mínima de Laborde, orientados por uma sadia modéstia, visam preservar as condições básicas de estabelecimento do liberalismo. Esta atitude de modéstia própria de *Liberalism's Religion*, longe de constituir uma postura pragmática de isenção diante dos conflitos, é, na verdade, um “compromisso substantivo que leva a sério o pluralismo e os ônus do julgamento, e considera a política democrática como o fórum no qual a maioria desses debates sobre justiça são conduzidos” (LABORDE, 2019, p.666). O que Laborde deseja preservar com a modéstia liberal é um espaço (inevitável) de desacordo razoável sobre a justiça. Diferentemente de uma visão que postula uma única concepção de justiça como possível para os estados liberais, a laicidade mínima visa estabelecer o terreno comum no qual interlocutores (religiosos e não-religiosos) argumentarão contra seus adversários. Não se trata, portanto, de acolher e conceder espaços aos iliberais, em nome da paz, mas de, afirmados os princípios do (modesto) liberalismo, não considerar os críticos religiosos como naturalmente fundamentalistas ou irracionais. Com isto evitam-se também acusações de que o liberalismo seria uma ideologia entre tantas que visaria, por vezes de modo imperialista, eliminar as discordâncias no seio das sociedades nas quais se estabeleceu. A gramática da inimizade cede lugar à do conflito entre adversários democráticos legítimos.

Chiara Cordelli (2018) defende que a separação entre Igreja e Estado possui motivos múltiplos, para além da neutralidade restrita. Por isso, mesmo que haja formas de reconhecimento religioso que não violem os requisitos da laicidade mínima, ainda assim estas formas podem ser consideradas inadmissíveis desde uma perspectiva liberal-igualitária. Isto será o caso se o reconhecimento religioso violar um compromisso básico com a justiça, se tratar os cidadãos de maneira paternalista ou se violar, em sua justificativa, a exigência de sinceridade, fundamentada na reciprocidade. Trata-se, portanto, de uma objeção de justiça (*fairness*) a

qualquer modo de estabelecimento religioso, inclusive o estabelecimento simbólico, defendido por Laborde como legítimo em alguns casos.

A crítica de Cordelli é uma oposição a *Divinitia* e coloca no centro do debate as questões de justiça. Os critérios da laicidade mínima, mesmo que respeitados, podem não dar conta de bloquear formas de estabelecimento religioso incompatíveis com os compromissos fundamentais do liberalismo igualitário.

O exemplo trazido à tona por Cordelli é o do financiamento de uma Igreja Estatal por meio de um sistema público de tributação, para o qual todos os cidadãos, religiosos (de diferentes denominações) e não-religiosos, contribuem. Mesmo que este estabelecimento, *prima facie*, não viole os princípios básicos da laicidade mínima, representaria uma injustiça, na medida em que todos os cidadãos seriam obrigados, por meio de um sistema comum de tributação, a custear a concepção de bem de outras pessoas, o que representaria um ônus arbitrário às suas finanças pessoais e, conseqüentemente, reduziria as condições para que levassem a termo as suas próprias concepções de bem. Isto seria injusto porque, conforme defende Rawls, “compelir, por meio do aparelho do Estado, alguns cidadãos a pagarem por bens ou serviços que eles não desejam, mas que outros querem, não se justifica mais do que forçá-los a reembolsar os outros por seus gastos particulares” (RAWLS, 2000, p.313; TJ 43).

Cordelli sugere, então, a inserção de um quarto princípio no relato de Laborde (na verdade seria um quinto princípio, considerando que o quarto princípio é a soberania metajurisdicional). A este princípio optamos aqui por chamar de *Não coercitividade das taxações*:

Sempre que o endosso ou a promoção estatal de uma prática ou identidade social impor alguns custos aos indivíduos que eles não são obrigados a arcar por motivos de justiça, o Estado não deve endossar ou promover essa prática, a menos que (a) aqueles que valorizam e apoiam a prática estejam dispostos a arcar com todos os custos de apoiá-la ou (b) haja um acordo unânime de que a prática deve ser apoiada (uma vez que em nenhum desses casos alguns indivíduos seriam obrigados a pagar por um volume de mercadorias além de suas avaliações individuais). (CORDELLI, 2018, p.8)

De acordo com o princípio da não coercitividade das taxações, as formas autorizáveis de estabelecimento ficam restritas, o que levanta questões sobre os limites entre legitimidade e justiça.

Segundo Cordelli, é possível questionar a distinção de Laborde entre questões eticamente relevantes e meras preferências. Um Estado liberal que sobrecarrega a autodeterminação de alguns para fornecer bens que eles não valorizam age de maneira

problemática, mesmo que a independência ética (segundo terminologia de Dworkin) de ninguém seja violada.

A imposição, com financiamento estatal, do estabelecimento simbólico de uma religião, fere o princípio da igual autodeterminação, já que impede que os valores financeiros sejam utilizados para outras preferências pessoais, as mais diversas possíveis. No entanto, isso não significa que um estado liberal não possa fornecer apoio a bens valiosos, como cultura e artes, ou a formas culturais de estabelecimento religioso. Em certas circunstâncias, por razões contingentes, estas formas de apoio podem ser exigidas pela justiça. Parece-me ser o caso, por exemplo, do financiamento do Estado a instrumentos de compreensão básica da arte sacra, exemplo de Laborde para o qual apontamos acima.

Cordelli também critica a mensagem desrespeitosa e paternalista que o Estado envia quando taxa algumas preferências como menos importantes em comparação a outras, enviando a mensagem de que há maneiras de viver que, mesmo permitidas, podem ser consideradas não tão relevantes quanto outros modos de vida. Na posição de cidadã, ela considera que essa atitude é inaceitável em um Estado liberal igualitário que se preocupa com a autodeterminação de todos os cidadãos. Em resumo, é necessário um equilíbrio entre o respeito à independência ética e a exigência de justiça para se alcançar uma separação efetiva entre Igreja e Estado.

A resposta de Laborde às críticas de Cordelli (LABORDE, 2018, p.9-11) tem como ponto de partida a afirmação de que a obrigação de subsidiar uma política com a qual se discorda não necessariamente viola um compromisso básico com a justiça. O primeiro exemplo levantado para sustentar tal argumento é o da obrigação que libertários de direita têm com os estados de bem-estar social, não obstante sua discordância com os princípios deste modelo de Estado. O segundo exemplo é o dos pacifistas que têm seus impostos canalizados para orçamentos (em algumas nações, bastante caros) de defesa. Nos dois exemplos, por conta da integração social, tanto libertários quanto pacifistas deixam de ter disponíveis recursos que poderiam aplicar em suas preferências e nem por isso devem sentir-se injustiçados ilegitimamente.

No entanto, Laborde admite que o fato de uma política de institucionalização religiosa não ser injusta ilegitimamente não significa que ela não seja injusta do ponto de vista de algumas concepções razoáveis de justiça liberal. Portanto, a questão cai sob o domínio do debate democrático razoável, e os cidadãos devem estar preparados para apresentar seus argumentos na deliberação democrática. Está em jogo uma discordância razoável a respeito da justiça.

O ponto principal da crítica de Lori Watson (2019) é a discussão sobre a abordagem da integridade avançada por *Liberalism's Religion*.<sup>110</sup> Referenciando-se em Cheshire Calhoun (1995), Watson defende que a integridade deve ser vista como uma virtude social e não individual (isto é, baseada apenas nos compromissos profundos pessoais), sendo fundamental defender princípios e valores que dizem respeito a como podemos viver de acordo com termos justos e equitativos de cooperação social. Para Watson, a integridade diz respeito a ter uma relação adequada com os outros e a ser capaz de defender os princípios e valores que, no seu melhor julgamento, são defensáveis perante os outros. Assim, reivindicações de isenções incompatíveis com um projeto comum de democracia justa seriam descartadas de antemão, por não passarem pelo filtro da integridade concebida em termos de relação social. Como consequência desta concepção de integridade, os argumentos aceitáveis na esfera pública, para Watson, seriam mais restritos, já que uma concepção comum de cidadania justa e livre constitui um pano de fundo para as razões apresentadas publicamente. Watson enfatiza: “Nenhum cidadão pode legitimamente reivindicar o direito de subordinar outros para que possa viver sua concepção de bem” (WATSON, 2019, p.655).

Laborde (2019b) está de acordo com Watson que isenções religiosas não são admissíveis se subordinam ou negam direitos básicos de outros. No entanto, ela destaca que há desacordo razoável entre os liberais sobre o que constitui o igual respeito e os direitos que este fundamenta. Igualitaristas relacionais (com os quais tanto Watson quanto Laborde demonstram simpatia) argumentam que todas as interações sociais devem ser permeadas por um *ethos* igualitário, enquanto liberais políticos ortodoxos argumentam que os princípios da justiça igualitária só se aplicam a instituições e leis. Por isso Laborde sugere, em *Liberalism's Religion*, que a concessão de isenções com base na ideia de integridade pessoal é um modo de reconhecer o desacordo razoável em torno da justiça liberal, uma vez que as isenções protegem reivindicações moralmente ambivalentes que dependem de julgar a questão contestada do escopo da igualdade relacional. A alegação de Laborde é que tais isenções são *permitidas*, mas não *obrigatórias*.

Avia Pasternak (2019) discute dois pontos da teoria de Laborde ligados à questão do respeito aos direitos de grupos religiosos. O primeiro comentário crítico de Pasternak é sobre a abordagem não ontológica que Laborde realiza sobre os direitos de grupos. De fato, Laborde

---

<sup>110</sup> Abaixo reunimos críticas à abordagem de integridade desenvolvida por Laborde. A crítica de Watson parece estar mais fortemente orientada à questão da permissividade do liberalismo labordiano, como consequência da noção de integridade adotada, o que justifica nossa opção de situar esta crítica aqui. Em todo caso, ficará nítida a aproximação entre a crítica de Watson e a desenvolvida por Paul Bou-Habib.

não concebe direitos para grupos religiosos desde uma perspectiva metafísica, isto é, de uma pretensa *natureza* destes grupos (uma ‘identidade ontológica’ em sentido corporativo), o que concederia valor moral independente a grupos religiosos. Parece-me que este modo de tratar a questão está de acordo com a análise de Laborde sobre a (im)possibilidade de definição de ‘religião’ (questão semântica) e, conseqüentemente, a (não)especialidade da religião. Se não podemos apontar para uma ‘natureza’ da religião, a consequência é que também grupos religiosos não podem ser ontologizados. Daí que o direito de grupos religiosos é garantido, na abordagem desagregativa, a partir da liberdade associativa, associada à noção de integridade.

O ponto levantado por Pasternak é se estamos autorizados a ignorar as questões ontológicas sobre a natureza dos grupos na determinação de quais direitos e deveres um grupo pode ter. Para tanto, a autora distingue entre as etapas conceitual (diz respeito a se, dado o status do grupo como um agente - ou outras características relacionadas-, certos direitos e deveres podem ser atribuídos a ele) e substantiva (diz respeito a se o status de agente do grupo oferece um argumento normativo suficientemente forte em favor de conceder ao grupo esse direito) da determinação dos direitos de grupo e argumenta que a primeira é necessária até mesmo para uma discussão normativa sobre a segunda. Por exemplo, se grupos não são agentes morais, eles não podem ser punidos em nenhum sentido significativo (responsabilidade moral corporativa), mas se forem, então podemos precisar nos engajar em comunicação moral com eles. Da mesma forma, antes de discutir e avaliar as questões substantivas relacionadas à concessão de direitos de liberdade de expressão aos grupos, precisamos examinar quais grupos podem exercer esse direito. A conclusão é que, embora a agência de um grupo possa ser relevante para a discussão sobre se direitos específicos podem ser atribuídos a eles, as preocupações com o bem-estar dos indivíduos serão cruciais para o argumento substantivo.

O segundo momento de crítica refere-se ao escopo dos direitos de liberdade de associação permitidos pela teoria. De acordo com a proposta da laicidade mínima, as associações religiosas só podem ter direitos legais se protegerem os interesses importantes de seus membros. A justificativa para as isenções de grupos religiosos é, portanto, o interesse de seus membros na coerência e na competência do grupo. Pasternak pergunta, então, por que essas coisas são valiosas. Para Laborde, a resposta é o valor da integridade: “a liberdade de associação não é valiosa em si mesma, mas sim uma extensão do direito dos indivíduos a uma vida de integridade, para a qual eles podem exigir a associação com pessoas que pensam da mesma forma por um conjunto comum de regras” (PASTERNAK, 2019, p.664).

Existe uma tensão na abordagem de Laborde em relação aos direitos individuais e coletivos. Enquanto ela estabelece restrições aos direitos individuais, não impõe restrições semelhantes às doutrinas pelas quais as associações religiosas podem reivindicar isenções coletivas. O debate sobre quais isenções são permitidas em uma sociedade liberal é, de fato, complexo e controverso. Avia Pasternak levanta a questão de se as igrejas devem ser isentas da lei antidiscriminatória, mesmo que sua doutrina religiosa seja censurável. A autora questiona o alcance dos direitos que Laborde está disposta a conceder às associações religiosas, argumentando que há uma tensão no tratamento dado a direitos individuais e coletivos. Segundo Laborde, grupos religiosos podem ter direitos legais apenas quando protegem interesses suficientemente importantes de seus membros, e a fundamentação das isenções de grupos religiosos é o interesse de seus membros na coerência e competência de seu grupo (cf. 3.4.1). Mas Pasternak argumenta que não há um teste de aceitabilidade moral, como no caso dos direitos individuais, e que Laborde deve, por isso, ampliar as restrições aos direitos associativos ou afrouxar as restrições aos direitos de isenção individual. Para garantir consistência, os grupos relevantes devem ser capazes de justificar a exclusão apelando para alguma concepção razoável de justiça, assim como no caso de isenções individuais.

De fato, o ponto de partida para a discussão sobre isenções legais individuais, na teoria de *Liberalism's Religion*, são os critérios de 'aceitabilidade ponderada' (*thin acceptability*). e 'não abominabilidade moral'. Ao demandar que estes critérios sejam estendidos também para as isenções coletivas, Pasternak salienta que é insuficiente uma igreja tornar pública (e aberta à crítica) sua doutrina, se não é levado em conta seu caráter profundamente discriminatório, i.e., se a doutrina não está de acordo com alguma concepção razoável de justiça. Considerando isso, em resposta a Pasternak, Laborde (2019b, p.668-669 ) esclarece que igrejas só devem estar autorizadas a discriminar se tiverem uma doutrina aberta e transparente que dê fundamento teológico para a discriminação em questão.<sup>111</sup> A autora enfatiza ainda que qualquer proteção legal que grupos religiosos racistas recebam deve ser equivalente à proteção desfrutada por outros grupos racistas, já que não há nada de exclusivamente especial na religião que forneça imunidades e privilégios maiores ou menores.

---

<sup>111</sup> Salienta Laborde (2019b, p.668): “[...] alguns grupos religiosos definem sua própria filiação em bases étnicas ou raciais, e o fazem sem necessariamente expressar atitudes racistas. As associações judaicas ultraortodoxas aplicam regras estritas de matrilinearidade. As igrejas negras nos Estados Unidos também são restritivas, pois faziam parte da luta contra a segregação racial. Nenhum dos dois, penso eu, é racista de maneiras capturadas pelo erro da discriminação injusta”.

Além disso, Laborde destaca a *importância do contexto* na avaliação das isenções coletivas. Por isso argumenta que a questão da permissão/proibição de grupos racistas em uma sociedade liberal é objeto de desacordo razoável entre os liberais. No entanto, destaca que em certas sociedades, onde há um legado de subordinação racial e difusão contínua do racismo, da desigualdade e da marginalização, pode não haver desacordo razoável sobre como as exclusões expressivas são incompatíveis com o liberalismo político. Daí que, concordando com Pasternak, Laborde afirma ter se precipitado na abordagem do caso das igrejas de supremacia branca nos Estados Unidos, tratadas como relativamente autorizáveis legitimamente em *Liberalism's Religion* (LABORDE, 2017, p.180).

Esta concessão de razão a Pasternak, no entanto, não significa a desconsideração da complexidade do debate e dos casos difíceis, como o dos grupos religiosos motivados por uma doutrina racista (ou sexista ou homofóbica). Por isso, Laborde adiciona que, em geral, os grupos racistas (não violentos) devem ter liberdade para falar, se organizar e se manifestar, mas também para se associar e se dissociar de acordo com seus preconceitos raciais. Isso não é o caso para grupos religiosos cuja doutrina de exclusão é especificamente motivada pelo *animus racista*, o que pode ser verificado, por exemplo, nas igrejas de supremacia branca dos Estados Unidos, segundo revisão do próprio pensamento por Laborde. Organizações cujo fundamento seja o racismo não devem ter direitos robustos de livre associação estendidos a elas, especialmente em sociedades nas quais o racismo e a desigualdade são endêmicos.

Embora seja importante proteger a liberdade religiosa e os direitos associativos nela implicados, essa proteção não deve ser usada (e instrumentalizada) para justificar a discriminação. Uma doutrina religiosa não deve fornecer imunidades substantivas ou privilégios maiores ou menores do que aqueles desfrutados por outros grupos, simplesmente porque alguma discriminação encontra respaldo em certa construção teológica. A avaliação das isenções deve levar em consideração o contexto social e histórico, principalmente para evitar-se a manutenção e a proliferação de doutrinas excludentes cuja base motivacional e de conteúdo seja a propagação do racismo, da homofobia ou de quaisquer outras formas de discriminação.

Também a existência de grupos seculares que tenham como fundamento a discriminação de um grupo, não-religioso ou religioso (com base em um estereótipo racista/antisemita da doutrina religiosa, como, por exemplo, em relação aos muçulmanos provenientes de fluxos migratórios) é igualmente problemática, na medida em que minam o ideal de igualdade cívica e enviam uma mensagem (direto ou indireta) de que uma categoria de cidadãos não é igualmente digna de respeito.

Para este ponto do debate, acreditamos que a contribuição de Jeremy Waldron em *The Harm in Hate Speech* (2012) é fundamental. Waldron afirma que o fenômeno do discurso de ódio engloba uma dimensão que vai além do indivíduo proferindo a mensagem de intolerância. Sua relevância estende-se à sociedade que o testemunha, revelando sua postura coletiva. Ao tornar públicas as expressões odiosas, indivíduos que compartilham dessas convicções de intolerância podem sentir-se validados, como se não estivessem sozinhos em suas crenças. Dessa forma, considerar o discurso de ódio e a difamação de grupos como eventos puramente privados seria um equívoco, subestimando o impacto público e a sua capacidade de minar bens comuns da sociedade. Esse tipo de discurso e difamação não são meras ações privadas, mas sim atos públicos direcionados a prejudicar valores coletivos. A persistência do discurso de ódio voltado a minorias pode criar um ambiente de insegurança e falta de pertencimento para esses grupos na sociedade. O intuito do discurso de ódio é manchar a reputação dessas minorias, associando características inatas, como etnia, raça ou religião, a comportamentos ou atributos que seriam supostamente desqualificadores para o pleno reconhecimento social. Em sociedades onde o racismo é endêmico, permitir manifestações e organizações racistas pode minar a aspiração de igualdade entre os indivíduos, reforçando a exclusão e a marginalização.

Jean Cohen (2018) questiona a compatibilidade do liberalismo com qualquer forma de endosso religioso pelo Estado. Para a autora, a introdução de uma concepção mais interpretativa de religião – como a oferecida pela abordagem desagregativa – não auxilia na distinção entre possíveis endossos legítimos e endossos ilegítimos.

A crítica elaborada por Jean Cohen aborda duas questões. A primeira diz respeito aos limites demarcatórios entre a autonomia das comunidades religiosas para governarem a si mesmas, de um lado, e a sua regulamentação por meio da legislação civil no estado liberal democrático moderno, de outro. Aqui estão implicadas questões de acomodação de demandas religiosas pela lei. A segunda questão, relacionada à primeira, é sobre a prerrogativa do Estado para desenhar a linha de demarcação. Estão em jogo, neste segundo ponto, problemas relativos à jurisdição e à soberania, i.e., à pretensão do Estado de constituir-se como o poder supremo e a instância de autoridade responsável por determinar as competências de todas as outras associações que estão circunscritas por seu território.

A abordagem híbrida defendida por Laborde combina o republicanismo civil com o liberalismo político, onde direitos e obrigações derivam da participação em um sistema justo de cooperação por indivíduos com diferentes visões de mundo, concepções de bem ou religiões. Sob esta abordagem, a política civil fornece uma estrutura justa para compartilhar os benefícios

e ônus de uma vida comum e, portanto, regula legitimamente o exercício de direitos e liberdades. Embora Cohen reconheça que esta abordagem se alinha com seus próprios esforços para articular um tipo ideal de secularismo político, ela tem algumas reservas sobre a análise de Laborde a respeito da divisão e inclusão de diferentes grupos religiosos. Ainda que não haja um único regime de separação ou inter-relação exigido pelo liberalismo ou pela democracia, Cohen considera o critério de divisão política de Laborde pouco convincente.

De acordo com Cohen, Laborde argumenta que *Divinitia* (um Estado cujas leis tenham referências em argumentos tradicionais, como os religiosos) é compatível com sua compreensão da laicidade mínima e da legitimidade liberal, mas isso parece minar sua posição sobre o estabelecimento simbólico, que enfatiza a inclusão, porque faz da religião forçosamente um modo distintamente relevante de pertencimento sociopolítico. Além disso, endossar uma religião majoritária convida politicamente à divisão no futuro, tornando a identidade religiosa politicamente destacada, mesmo que não seja divisiva no momento do endosso.

Adentrado no debate deste cenário hipotético, Sebastian Rudás (2019) explora a questão de como é ser progressista em *Divinitia*, um país que é conservador, mas minimamente liberal e, portanto, legítimo. Embora a justiça liberal estabeleça limites claros para o que pode ser aprovado como legislação, algumas das oposições mais conservadoras ao aborto e casamento entre pessoas do mesmo sexo não seriam aceitas. Mesmo que essas limitações possam criar um ambiente tolerável para os cidadãos progressistas, a laicidade mínima tende a favorecer a preservação do *status quo*, o que torna difícil para os cidadãos progressistas transformarem o que consideram um conservadorismo religioso inaceitável. As estratégias políticas abertas aos cidadãos progressistas para transformar a situação provavelmente serão derrotadas pelos argumentos que defendem o status quo, o que cria uma assimetria entre a adequação das razões que oferecem aos cidadãos progressistas para justificar a legislação inspirada por uma interpretação conservadora de uma doutrina religiosa e a adequação das razões que os cidadãos progressistas oferecem para transformar tal legislação. Para Rudás, em *Divinitia* o liberalismo prefere a moderação no ativismo político em vez do ativismo político radical defendido por alguns movimentos sociais contemporâneos. Claro, alguém poderia objetar, com razão, que um conservador em *Secularia* enfrentaria problemas semelhantes, o que não invalida a crítica de Rudás.

Embora possa não ser apropriado remover símbolos religiosos de longa data de prédios e terrenos públicos, especialmente se ninguém se opuser a eles (pensemos, por exemplo, no Cristo Redentor do Rio de Janeiro), ou desfazer outros endossos religiosos em uma determinada

constelação, Cohen destaca que é importante não subestimar o poder do simbolismo, especialmente símbolos religiosos como marcadores de identidade, inclusão e exclusão. Cohen argumenta que o endosso da religião pelo Estado nunca é inocente e permanece um convite aberto ao nacionalismo religioso excludente.

Cohen concorda com Laborde que não é prático insistir na abolição de todas as formas existentes de estabelecimento simbólico da religião se elas não forem consideradas divisoras no momento. No entanto, ela se opõe fortemente a qualquer novo estabelecimento simbólico ou inscrição de uma religião na constituição como fonte de direito ou parte da identidade nacional de uma política (o que, a meu ver, explicita uma noção ainda teleológica de secularismo). Por isso argumenta que, embora a divisão seja um critério útil para distinguir entre formas benignas e discriminatórias de reconhecimento estatal da religião, o estabelecimento simbólico e o reconhecimento que privilegia uma religião como religião nacional são necessariamente divisores e conflitam com o princípio de inclusão de Laborde.

A preocupação central de Cohen é com a rejeição – que a autora considera bastante rápida - da contestação jurisdicional por Laborde. De fato, a afirmação da soberania metajurisdicional do Estado, constituindo o quarto princípio da laicidade mínima (cf. 3.3.1, d), é categórica, mesmo que matizada. Apesar de concordar com a tentativa de Laborde de experimentar uma teoria liberal de liberdade associativa para lidar com questões de acomodação/isenção dentro da estrutura democrática liberal, a autora duvida que a questão jurisdicional desaparecerá e teme que aqueles que não aceitam a primazia do direito civil do Estado liberal democrático sejam sérios em seus projetos.

A democracia liberal está sob cerco em todos os lugares e não podemos presumir que suas conquistas normativas e institucionais não estão ameaçadas. É necessário identificar quais áreas da vida social são aptas à justiça e quem decide essa questão metajurisdicional. O renascimento do discurso jurisdicional pluralista político por alguns institucionalistas religiosos precisa ser levado a sério pelos autores que pensam a relação religião-Estado.

Laborde (2018, p.7-8) concorda com Jean Cohen que um Estado que consagra a religião como fonte de direito, anuncia uma religião oficial e reforça seus princípios em seus tribunais ou por meio de tribunais religiosos não é legítimo pelos padrões liberais. No entanto, argumenta que não é a natureza particularmente religiosa da doutrina que importa, mas suas características contingentes de inacessibilidade, abrangência e divisão. Laborde também discorda da crença de Cohen de que todas as identidades religiosas são divisoras se politizadas e sugere que muitas lutas pela reforma social foram historicamente estimuladas por movimentos

religiosos (por exemplo, a Teologia da Libertação, na América Latina). Por isso defende que, em vez de tratar a religião como o oposto do liberalismo, de partida, devemos identificar quais características da religião não devem ser mobilizadas pelo poder do Estado, quando e por quê. Esta atitude evita a desconsideração, de princípio, do potencial libertador (antiopressivo) da religião.

#### 4.2 O LIBERALISMO DE LABORDE É MUITO RESTRITIVO EM RELAÇÃO ÀS REIVINDICAÇÕES RELIGIOSAS

Alguns críticos do pensamento de Laborde, por outro lado, defendem que seu liberalismo é demasiadamente restritivo, seja por excluir de antemão argumentos não acessíveis, seja por desconsiderar a religião como um objeto especialmente singular<sup>112</sup> (e que, por isso, mereceria proteção também singular).

Melissa Williams (2019) acredita que a abordagem de Laborde não consegue separar completamente os critérios de razão pública e de respeito igualitário, o que leva a *critérios de razão pública menos inclusivos do que o necessário*. Williams observa que a descrição de Laborde de como razões que se originaram em uma tradição religiosa particular se tornam seculares e acessíveis a todos os cidadãos em sociedades pluralistas não aborda um fato importante do ponto de vista igualitário: *o processo não é inocente das relações de poder que estruturam a sociedade em questão*. Visando remediar esta lacuna, a autora propõe que os princípios da laicidade mínima devem respeitar uma ordem de prioridade entre si. Em primeiro lugar, deve figurar o estado inclusivo. Depois o estado justificável. Esta ordenação segundo uma prioridade lógica evitaria a oferta de argumentos que negligenciem o princípio básico da consideração de todos como iguais do ponto de vista cívico.

Sendo uma abordagem de caráter empírico e histórico, i.e., sensível aos diferentes contextos, a concepção de razão pública de Laborde, segundo Williams, deveria estar mais atenta ao fato de que “[...] em sociedades profundamente estruturadas por relações de desigualdade e dominação, *o processo pelo qual as razões do grupo dominante se tornam razões públicas, acessíveis a todos, é moldado por essas relações de dominação*” (WILLIAMS, 2019, p.647; grifo nosso).

---

<sup>112</sup> Nosso diálogo aqui é com autores da tradição liberal já que, evidentemente, há autores não liberais (antiliberais) que consideram a religião especial, seja do ponto de vista ontológico, seja do ponto de vista pragmático-funcional, conforme apontamos no primeiro capítulo.

Compreender as justificativas do grupo dominante é uma questão crucial para a sobrevivência dos grupos subordinados. Caso contrário, há o risco de exclusão dos dominados da esfera pública pelos dominantes, e as razões apresentadas pelos grupos subordinados podem ser desconsideradas de princípio. Por outro lado, os membros do grupo dominante não precisam entender as razões que fundamentam o julgamento dos grupos subordinados, pois estão confortáveis com a situação de dominação estabelecida. A tendência é, por isso, de manutenção da estrutura de dominação e da estrutura de justificação dela decorrente.

As razões dos grupos subordinados, que surgem da experiência de opressão, não são acessíveis aos membros do grupo dominante, já que essas razões são intrinsecamente ligadas à experiência de ser subjugado. Essa inacessibilidade é uma característica inerente à estrutura de dominação e interessa ao grupo dominante manter uma razão pública que não seja penetrada pelas razões dos dominados, consideradas inacessíveis.

Mesmo os grupos subordinados podem ter dificuldades em acessar suas próprias razões em algumas situações. É por isso que os movimentos sociais emancipatórios precisam criar espaços discursivos seguros para permitir a articulação das razões que surgem da experiência dos grupos subordinados.<sup>113</sup> Dessa forma, é possível estabelecer uma troca discursiva e promover uma cultura pública da razão que leve em consideração as experiências e perspectivas dos grupos subordinados.

A sugestão de Williams, em vista de melhorar o argumento de Laborde é: embora não seja concedida prioridade ao ‘estado justificável’ sobre o ‘estado inclusivo’, a proposta da laicidade mínima coloca a defesa da razão pública acima da defesa do respeito igualitário; para remediar este potencial ônus igualitário, Laborde deveria inverter a ordem de prioridade desses critérios de legitimidade, figurando em primeiro plano o ‘estado inclusivo’. Sintetiza Williams: “Para que o estado liberal seja democraticamente legítimo, o igualitarismo deve ser constitutivo dos padrões epistêmicos da razão pública, e não apenas uma coerção externa” (2019, p.648).

Laborde (2019b, p.669-670) concede razão à argumentação de Williams, afirmando ser necessário conectar argumentos inteligíveis com argumentos acessíveis. A crítica de Williams ajuda na compreensão da necessária relação entre razões inteligíveis e acessíveis. Se as experiências pessoais podem ser articuladas em termos de valores públicos mais amplos e acessíveis, elas podem gerar razões para outros indivíduos. Em outras palavras, a relação entre as razões inteligíveis e acessíveis é mútua e pode ser fortalecida quando as experiências pessoais

---

<sup>113</sup> Ver a ideia de contrapúblico subalterno, de Fraser (1997, p.81ss). Vale também a atenção à instrumentalização do conceito pela ‘nova direita’, segundo Rúrion Melo (2021, p.270).

são conectadas a valores compartilhados e amplamente acessíveis. Por outro lado, Laborde enfatiza que os funcionários públicos devem apresentar razões publicamente acessíveis para justificar a coerção. As experiências pessoais podem, de fato, gerar razões inteligíveis que se conectam a valores acessíveis mais amplos, mas vale ressaltar que a experiência pessoal por si só não pode justificar a coerção estatal.

Laborde conclui que somente a alienação legítima (aquela que coloca em jogo a autonomia)<sup>114</sup>, e não a alienação em si, gera razões normativas para agir politicamente. A dinâmica da razão pública é dinâmica e histórica e, por isso, não podemos ser prescritivos a priori sobre quais razões ou argumentos são prováveis de se tornarem acessíveis. “Há uma temporalidade no processo de tentativa e erro da contestação democrática, de tal forma que só descobrimos *ex post* qual razão pode se tornar acessível” (LABORDE, 2019b, p.669). A acessibilidade das razões depende das posições estruturais de subordinação e dominação.

Mark Storslee (2019) põe em xeque a não especialidade exclusiva da religião ao defender que a categoria religião é composta por muitos valores ao mesmo tempo e que estes valores se combinam de maneira única no conceito ‘religião’. Assim, se houvesse uma combinação secular que exibisse todas as características do que chamamos ‘religião’, provavelmente esta combinação deixaria de ser tomada como secular, passando a chamar-se ‘religião’. Daí que, defende Storslee, “a categoria de religião é um marcador confiável de casos em que preocupações profundas se entrelaçam de maneiras genuinamente únicas” (2019, p.661). A tese do autor está circunscrita pelo debate sobre a possibilidade de definição da religião e, conseqüentemente, de caracterização de sua especialidade. Entramos nesta discussão no capítulo primeiro. Se, por um lado, Storslee parece dar assentimento à ideia de que definições naturalizantes de ‘religião’ não são possíveis (concedendo razão à estratégia de desagregação), por outro lado, defende que não é o caso de que é impossível identificar uma especialidade da religião, não obstante a identificação de suas partes. É o que o autor defende, ao afirmar que “quando se trata de religião, o todo é mais do que a soma de suas partes. E, de fato, isso pode ser o que o torna especial” (STORSLEE, 2019, p.661).

Se Laborde concorda com a relevância da distinção semântica de ‘religião’ para a lei, a discordância existe em relação à afirmação de que o ‘todo’ formado pelas partes da religião implica alguma proteção especial às demandas religiosas pelo fato de serem religiosas. Note-se que, diferentemente de outros teóricos, a autora não defende abolir a categoria ‘religião’ da

---

<sup>114</sup> Conforme apontamos na nota 104, Laborde parece não levar em conta significativamente o papel da ideologia.

lei<sup>115</sup>, i.e., a abordagem desagregativa é compatível com a manutenção da semântica de ‘religião’ na lei. Não se segue que, uma vez acatada a proposta da laicidade mínima, precisaríamos extinguir qualquer referência a ‘religião’ no arcabouço legal dos estados liberais ou nas declarações universais de direitos. É igualmente verdade que justificar deferências legais a demandas religiosas com base em uma pretensa especialidade exclusiva da religião não é legítimo. “Isso porque nem tudo que é reivindicado como religioso de fato exhibe todas, ou mesmo nenhuma, das preocupações legalmente relevantes” (LABORDE, 2019, p.671). À pergunta “é legítima a manutenção de ‘religião’ na lei?”, responderíamos, a partir da abordagem desagregativa: “Sim, é legítima, desde que isto não implique um ônus às demandas provenientes de crenças seculares que exibam as características relevantes elencadas pela laicidade mínima”. A proposta de Laborde possui outra vantagem na medida em que não defende que uma demanda religiosa por isenção legal precisa exhibir todas as características do que usualmente é apresentado por ‘religião’. Mesmo porque nem sempre as características do que é tomado por religioso estarão entrelaçadas em crenças e práticas religiosas.

#### 4.3 UM LIBERALISMO DEMASIADAMENTE AMERICANO? CRÍTICAS À ABORDAGEM ANALÍTICA

Matteo Bonotti (2018) e Michael Freedden (2019) sublinham, em suas críticas, o caráter analítico do liberalismo de Laborde. Enquanto Bonotti levanta questões metodológicas e substantivas sobre se a interpretação da religião pela filosofia analítica e pelo direito liberal é uma forma de injustiça epistêmica, Freedden destaca a importância de se reconhecer a multiplicidade de liberalismos existentes e possíveis, para além do liberalismo anglófono. Em resposta, Laborde ressalta que seu liberalismo não é americano, embora centralmente institucional e legal.<sup>116</sup>

<sup>115</sup> Para uma defesa desta posição, ver SULLIVAN (2005), em *The Impossibility of Religious Freedom*. Parece-me que também a estratégia de dissolução de Dworkin (cf. 3.2.1) levaria a cabo esta proposta, apesar de o autor não ser explícito sobre isto.

<sup>116</sup> Sobre o pano de fundo da primeira emenda (sua riqueza e seus problemas) ver *Minimal secularism: lessons for and from India* (LABORDE, 2020). Neste texto, Laborde discute a relação entre religião e Estado, especialmente no contexto da teoria política liberal anglofônica. Segundo a autora, a separação entre religião e Estado, como estabelecida pela Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos, tem sido a base para pensar sobre essa relação. Essa abordagem defende que a igualdade entre as religiões e a liberdade de exercício religioso são melhor protegidas quando o Estado se abstém de endossar qualquer religião e de interferir na esfera religiosa. No entanto, a maioria dos países do mundo não adota essa abordagem. A religião é formalmente enraizada no Estado em regimes teocráticos, a filiação religiosa é uma das principais identidades políticas em muitos lugares, e governos frequentemente reconhecem, apoiam, impedem ou controlam instituições religiosas. Países como Irlanda, Polônia, Alemanha, Egito, Israel, Turquia, Indonésia, Senegal, Índia e muitos outros têm formas de governança da religião

Para Matteo Bonotti, a resposta de Laborde às críticas semântica e protestante não foi satisfatória. O autor destaca que a linguagem não é simplesmente um meio de comunicação, mas também uma ferramenta fundamental a partir da qual são formadas visões de mundo e pela qual a realidade social é construída. Na esteira do pensamento de Charles Taylor, Bonotti argumenta que a linguagem constitui a nossa maneira de ver o mundo, e isso inclui necessariamente a nossa compreensão da experiência religiosa. Assim, é impossível falar de ‘religião’ sem levar em conta a linguagem que usamos para descrevê-la.

Bonotti sugere uma distinção entre o que ele chama de *concepção designativa* da linguagem e uma *concepção constitutiva*. Na primeira, a linguagem é vista como um conjunto de símbolos que correspondem a coisas no mundo. Na segunda, a linguagem é vista como uma forma de construir a realidade social e política. A religião seria um exemplo claro desta distinção. O termo ‘religião’ não apenas designa um conjunto de crenças e práticas a partir da observação destas, mas também cria, simultaneamente, uma categoria social e política que pode ter diferentes significados de acordo com os diferentes contextos linguísticos e culturais. Podemos tomar como exemplo desta capacidade da linguagem constituir realidade, desde a perspectiva da religião, o pastafarianismo. Os pastafarianos são membros de uma ‘religião’ criada como uma sátira da crença no criacionismo, principalmente de recorte cristão. Adeptos do pastafarianismo adoram um ser imaginário chamado de ‘Monstro do Espaguete Voador’, criador do universo, e defendem que sua crença deve ser ensinada nas escolas juntamente com o criacionismo e a teoria da evolução. Na Nova Zelândia, a Igreja do Monstro do Espaguete Voador foi reconhecida oficialmente em 2015, o que implicou, por exemplo, a autorização para que a comunidade dos pastafarianos realize casamentos. Embora o pastafarianismo seja uma paródia, iniciada como oposição à difusão da hipótese do Design Inteligente nas escolas dos Estados Unidos, ele ilustra como a linguagem pode ser usada para construir (ou visar construir) uma realidade política e social.<sup>117</sup>

Uma implicação mais imediata das afirmações de Bonotti é que diferentes línguas podem implicar diferentes formas de definir e caracterizar ‘religião’. Por exemplo, a palavra

---

que diferem muito do modelo de separação dos EUA. Os estudiosos de teoria política comparada, porém, têm se concentrado mais em descrever essas diferenças do que em avaliar criticamente as várias formas de secularismo. *Liberalism's Religion* marca sua diferença na medida em que propõe um modelo de laicidade mínima baseado em valores democráticos liberais. Esse modelo seria aplicável não apenas aos Estados ocidentais, mas também a países como a Índia (que é o objeto de discussão do texto), onde a relação entre religião e Estado é muito diferente da dos EUA.

<sup>117</sup> Sobre a aceitação ou rejeição do pastafarianismo como uma religião, ver o caso *Wilde vs. Países Baixos* (2021). A Corte Europeia de direitos humanos considera que o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião alcança apenas aquelas visões que atingem um certo nível de força, seriedade, coesão e importância.

'*religion*', em inglês, tem uma conotação mais universalista e abstrata do que a palavra correlata '*dini*', em urdu (idioma oficial do Paquistão), que está mais associada a práticas culturais e rituais específicos. Mesmo dentro de um mesmo idioma a afirmação 'sou uma pessoa religiosa' pode assumir diferentes acepções, com um acento institucional maior ou menor. Essas diferenças linguísticas, defende Bonotti, podem levar a mal-entendidos e problemas de interpretação quando se discute a relação entre religião e esfera pública.

O argumento de Bonotti é que o debate acadêmico, sobre religião e esfera pública na filosofia contemporânea, principalmente o anglofônico, falhou em prestar mais atenção aos léxicos religiosos (e aos entendimentos relacionados à religião) disponíveis em outras línguas. Esta negligência implicaria problemas potenciais causados por erros de interpretação e tradução de concepções não anglófonas de religião. O crítico de Laborde acredita que a perspectiva limitada da filosofia política anglo-americana sobre as concepções de religião (e suas implicações político-sociais) pode obscurecer a rica variedade de entendimentos linguisticamente codificados da religião encontrados em outras línguas atreladas a diferentes culturas.

O ocultamento da desta diversidade linguística, ainda que não proposital, pode ser considerado uma injustiça epistêmica hermenêutica, que ocorre quando uma sociedade, devido a formas de preconceito estrutural (por isso, não explicitamente evidentes), carece dos recursos epistêmicos necessários para entender e dar sentido às experiências de certos grupos e culturas.<sup>118</sup> Isso implica que uma filosofia política como a de Laborde, por ser de recorte anglo-americano, pode estar perdendo insights importantes sobre o papel da religião na política, devido à sua dependência excessiva de uma linguagem específica. A pretensão universalista da laicidade mínima não estaria isenta das restrições próprias da escolha (inevitável) de uma gramática.

Para remediar este problema, Bonotti defende que a filosofia política anglo-americana se abra para a diversidade linguística e cultural, reconhecendo que diferentes idiomas podem oferecer diferentes perspectivas sobre a religião e sua relação com a política. Isso exigiria uma maior conscientização sobre a diversidade linguística e um compromisso dos teóricos em ouvir

---

<sup>118</sup> Bonotti baseia-se, neste ponto da crítica, no pensamento de Miranda Fricker (2007). A injustiça epistêmica hermenêutica ocorre quando uma sociedade é afetada por preconceitos estruturais que limitam sua capacidade de compreender e interpretar as experiências de determinados grupos, como mulheres, minorias étnicas e religiosas, entre outros. A falta de consideração da filosofia política anglo-americana em relação às concepções não anglófonas da religião pode levar, segundo Bonotti, a recomendações normativas injustas sobre o papel da religião na vida pública.

e compreender as experiências e as perspectivas de grupos marginalizados e minoritários, a fim de construir uma filosofia política mais inclusiva e justa.

Matteo Bonotti também discute a crítica de Cécile Laborde sobre a concepção igualitária liberal da religião, que a considera apenas uma entre várias ‘concepções do bem’. Para Bonotti, a ideia de ‘concepção de bem’ é menos preconceituosa do que a ideia de religião em suas diversas concepções nas diferentes línguas, o que ele vê como um mérito não tão explícito da obra de Laborde. No entanto, Bonotti argumenta que há uma tensão entre a resposta de Laborde à crítica protestante e sua resposta à crítica semântica. Enquanto a resposta de Laborde à crítica protestante sugere que a compreensão igualitária liberal da religião não é tendenciosa em favor de uma compreensão protestante que vê os compromissos religiosos como individualistas e centrados na crença, sua resposta à crítica semântica apela para a ideia de que a religião é uma das muitas ‘concepções de bem’, o que pode ser considerado uma abordagem muito mais protestante do que a resposta de Laborde à crítica protestante permite.<sup>119</sup>

Bonotti argumenta que uma concepção de bem, conforme definida por Rawls, envolve inerentemente uma dimensão intelectualista fortemente protestante. Assim, para que as respostas igualitárias liberais às críticas semântica e protestante tenham sucesso e permaneçam consistentes, é necessário apelar para uma expressão mais ampla, como, por exemplo, ‘um modo de experimentar o bem’, que não enfatize excessivamente uma abordagem do bem centrada na crença e de caráter individualista.

Laborde (2019c, p.7-9) destaca que seu processo interpretativo não é tayloriano nem frickeriano, mas uma interpretação seletiva das dimensões normativamente relevantes da religião enquanto realidade social. Por isso ela sugere que a linguagem jurídica não constitui plenamente a realidade social, mas interpreta seletivamente suas dimensões normativamente relevantes. Isso pode envolver alguma perda moral, mas, ao contrário do que afirma a crítica baseada em Fricker, não precisa resultar em injustiça hermenêutica.

Laborde destaca que os filósofos igualitários liberais evitam completamente a linguagem da religião, optando pelo que Rawls chama de ‘concepções do bem’. Bonotti salienta com razão, sugere Laborde, que essa terminologia é mais inclusiva do que o termo religião, e que se concentrar na concepção de ‘vida boa’ pode rastrear a experiência vivida, comunal e

---

<sup>119</sup> Para Bonotti (2018, p.5), a ideia ‘concepções de bem’ é “individualista e centrada em crenças para uma vida boa. [...] As expressões ‘formar’, ‘revisar’ e ‘perseguir racionalmente’, bem como a própria ideia de ‘vantagem racional ou bem’, sinalizam uma abordagem da boa vida que parece ser muito mais ‘protestante’ do que a resposta de Laborde à crítica protestante pode permitir.”

multidimensional de maneira mais confiável. A tarefa levada a cabo por Laborde em *Liberalism's Religion* é defender que a separação entre Estado e religião e a neutralidade em relação ao bem devem ser substituídas por uma explicação mais complexa das dimensões do bem/religião que colocam problemas para a legitimidade liberal. A sugestão levantada para este problema é que os valores específicos que justificam as isenções legais devem ser fundamentados em um ideal mais preciso, chamado de 'integridade'. A concepção desagregada de religião da autora enfatiza suas dimensões sociais, comunais, coletivas, culturais e políticas, evitando reduções protestantes. Daí que Laborde considera injusta a crítica de que sua posição seja demasiadamente intelectualista e individualista:

É certo que há espaço para a dimensão intelectualista da religião (na minha teoria da razão pública acessível), bem como para a sua dimensão voluntarista (na minha teoria das isenções religiosas coletivas da legislação discriminatória), mas esse espaço é claramente delimitado e justificado filosoficamente – não postulado por referência a um relato descritivo do que a religião realmente 'é' (LABORDE, 2019c, p.8).

Michael Freedden (2019) elogia a análise sutil e perspicaz de Laborde, mas argumenta que ela se concentra em uma vertente específica do liberalismo que se baseia em práticas culturais e jurídicas americanas, ignorando outras tradições liberais importantes. Ele argumenta que o trabalho da teoria liberal não é universal, mas sim baseado em contextos ideacionais liberais múltiplos e que a abordagem de Laborde não leva em consideração suficientemente esse universo mais amplo. Para Freedden, essa é uma constatação que se torna mais evidente à medida que se examinam os comentários específicos separados sobre a teoria liberal. É possível perceber que os fundamentos teóricos dessa abordagem política são enraizados em tradições e experiências específicas dos Estados Unidos, o que pode limitar sua aplicabilidade em outros contextos culturais e políticos. Portanto, é importante reconhecer essas raízes americanas ao avaliar as ideias e conceitos do liberalismo, a fim de evitar uma aplicação universalista ou homogeneizante da teoria. Daí que a proposta de Freedden é fornecer outra abordagem para o problema da relação entre religião e Estado, com fundamentos liberais alternativos.

O segundo ponto da crítica de Freedden diz respeito ao papel que o poder e a emoção possuem na relação entre o liberalismo e a religião. Segundo o autor, os liberais não têm sido muito articulados sobre o poder. O poder de protestar e suplicar pode servir como boas razões para fazer alguém fazer algo, e esse poder deve ser considerado no contexto da relação entre religião e liberalismo. Freedden argumenta que a intensidade emocional está ausente na análise de religião de Laborde, e que preferências intensas, incluindo as religiosas, devem receber proteção especial sob o liberalismo. Ele sugere que as emoções também podem ser moldadas e

internalizadas e que os direitos fundamentais se tornam não apenas exigências político-jurídicas, mas emocionais, que a lei precisa reconhecer. “Muitas religiões têm como características centrais o fervor religioso e a paixão, o orgulho e a exultação; daí a probabilidade considerável de danos emocionais e psicológicos decorrentes de sua falta de proteção” (FREEDEN, 2018, p.98).

Freedden propõe que o liberalismo se tornou sensível, nos últimos tempos, à identidade e ao papel das emoções, e por esses motivos, práticas religiosas se enquadram em sua área de preocupação. O autor também observa que alguns crentes religiosos experimentam a religião como um fato inescapável da vida e da pessoa, o que pode representar um desafio para as sociedades liberais. O crítico de Laborde também ressalta que as sociedades liberais não podem resolver tudo por meio de legislação e devem exercer imaginação e as considerações caso a caso.

Em sua resposta contra a acusação de estar presa à tradição analítica liberal americana e de ser centrada na experiência dos Estados Unidos, Laborde (2019d, p.153-154) nega ser estritamente americana, mas admite que seu liberalismo é distintamente legal e institucional. Uma das principais ambições do livro de Laborde é “desparoquializar” os conceitos de religião e de secularismo, que os liberais ocidentais tomaram como certos, e capturar valores liberais universais. Embora a teoria de Laborde seja enriquecida com *insights* de análise conceitual, história intelectual, teoria crítica, estudo de ideologias e do pensamento político comparativo, a abordagem de *Liberalism's Religion* permanece restrita à lei e ao Estado, o que não necessariamente representa um problema, mas uma opção teórico-metodológica. Neste sentido, a obra segue os liberais políticos em sua suposição de que a coerção estatal é especial e que as leis têm um papel distinto na regulação de conflitos. Laborde contesta, porém, a acusação de que sua teoria é estritamente centrada nos Estados Unidos e monolítica, embora admita que sua obra não toca na questão central das controvérsias atuais sobre religião e política, qual seja, o apoio que a lei pode receber ou deixar de receber de atitudes, das emoções e do poder.

#### 4.4 PROBLEMAS RELATIVOS À TEORIA DAS EXCEÇÕES LEGAIS

Paul Billingham (2019) centra sua crítica nas conclusões de Laborde no capítulo 5 de *Liberalism's Religion*, cujo foco é a liberdade e a autonomia das associações religiosas nas sociedades democráticas liberais. O autor discorda da visão de Laborde segundo a qual o estado possui soberania e autoridade únicas para definir os direitos e as liberdades de todas as outras

associações (autoridade metajurisdicional). Em vez disso, Billingham propõe que as disputas sobre como o Estado deve exercer sua soberania podem causar discordâncias fundamentais sobre a legitimidade da ação estatal.

O crítico de Laborde também põe em jogo a visão de justiça da autora, caracterizando-a como muito estreita e não suficiente para proteger as liberdades de grupos religiosos. Para tanto, Billingham mobiliza os argumentos de institucionalistas religiosos, os quais acreditam que as ações do Estado em relação aos grupos religiosos podem ser não apenas injustas, mas também ilegítimas. Teóricos do institucionalismo religioso, como Richard W. Garnett, Steven D. Smith e Victor M. Muniz-Fraticelli,<sup>120</sup> argumentam que o Estado não deve ser considerado exclusivamente soberano e que as igrejas devem gozar de autonomia formal da jurisdição do estado. Daí que o estado, segundo estes autores, age de forma ilegítima quando interfere nos assuntos internos das igrejas ou quando não concede acomodações às demandas provenientes de religiosos institucionalizados. É o caso, por exemplo, de legislações antidiscriminação direcionadas às igrejas, consideradas por alguns institucionalistas religiosos como uma violação ilegítima da liberdade religiosa. Esta discordância sobre a legitimidade da autoridade metajurisdicional exclusiva do Estado seria consistente com o reconhecimento da autoridade do Estado para resolver disputas, mas também reconhece limites sobre quais ações são legítimas.

Billingham discute as implicações das associações identificatórias nos interesses de coerência. Um grupo é uma associação identificatória apenas se os indivíduos que o compõem compartilham seus objetivos, que implicam a identidade de seus membros, permitindo que os membros persigam efetivamente seus valores ou ideais. No entanto, nem todos os membros de associações identificatórias compartilham necessariamente o mesmo objetivo ou propósito, então o escopo dos direitos é estritamente circunscrito. O autor sugere um caminho intermediário, onde *as associações contam como identificatórias, desde que muitos membros compartilhem seu propósito central, e os padrões dos grupos podem então ser aplicados a todos os que se juntam voluntariamente*. A segunda implicação do foco nas associações identificatórias é, então, discutida, a saber, se deve haver um ajuste entre o propósito de uma associação e as pessoas que ela pretende servir. Os padrões podem então ser impostos a todos os que aderirem voluntariamente.

Em síntese, o autor defende que *os tribunais devem ser cautelosos no escrutínio das decisões das associações religiosas, respeitando a sua autonomia e garantindo que o processo*

---

<sup>120</sup> GARNETT, 2013; SMITH, 2016; MUNIZ-FRATICELLI, 2014.

*de tomada de decisão é justo e transparente.* Billingham reconhece que a questão da deferência judicial é complexa e que há uma gama de possibilidades quanto ao quão rigorosos devem ser os padrões impostos em tais exames. Em última análise, a sugestão é que *o tribunal se limite a identificar e apreciar as matérias que são da sua competência sem ferir os interesses de competência das associações religiosas.*

Laborde (2019d, p.157-158) concorda com Paul Billingham que há amplo espaço para desacordo razoável a respeito de como exatamente interpretamos os interesses de coerência e competência, e quanta autonomia os grupos religiosos devem desfrutar no estado liberal. De fato, há uma gama de posições razoáveis que se enquadram na gama de desacordo razoável sobre a justiça liberal. Por isso Laborde sugere que a resolução de divergências sobre questões substantivas deve ser objeto de procedimentos justos, notadamente a deliberação democrática inclusiva dos dissidentes, e que a razoabilidade de segunda ordem é um resultado da deliberação democrática inclusiva. Assim, uma vez que as queixas de institucionalistas religiosos sobre a legitimidade do Estado tenham sido levadas em consideração em procedimentos inclusivos e justos – e assumindo que, encerrado, pelo menos por ora, o processo deliberativo, eles perderam na argumentação -, a queixa sobre a ilegitimidade é dissolvida e redescrita como uma queixa sobre a justiça. O entendimento de Laborde é que “em algumas áreas de controvérsia político-moral, o único resultado político justificado é aquele que se obtém por meio de procedimentos justos” (LABORDE, 2019d, p.156-157).

Tomando o pressuposto de que a teoria de Laborde argumenta que o respeito e a proteção legal devem ser baseados na integridade, e não na pertença a uma religião, e que certos compromissos de proteção de integridade justificam isenções de leis gerais para garantir o interesse do indivíduo em sua integridade, a crítica de Stuart White (2019) examina se a abordagem de *Liberalism's Religion* sobre as isenções legais pode acomodar uma classe de compromissos relacionados à ‘autotranscendência’. O autor afirma que, embora haja recursos na teoria labordiana para abordar esses compromissos, o ajuste seria um tanto forçado e imperfeito. A dificuldade subjacente reside no desafio de elaborar a noção de ônus substancial ou grave para avaliar a justiça nas isenções.

‘Autotranscendência’ refere-se a “experiências que permitem aos indivíduos transcenderem seus ‘eus comuns’ e se sentirem conectados a algo maior ou mais profundo do que eles mesmos” (WHITE, 2019, p.135). Este ‘algo maior ou mais profundo’ não se trata exclusivamente de uma divindade em sentido teísta, mas pode abranger experiências não tão circunscritas pela concepção tradicional de religiosidade. Aqui White parece acenar,

indiretamente, para a concepção dworkiniana de religião, conforme apresentada em *Religion Without God*. Assim, mesmo experiências extrarreligiosas podem implicar autotranscendência. Para ilustrar a questão, o autor mobiliza o exemplo hipotético de uma pessoa chamada Jake, que valoriza dançar ao som de música eletrônica em espaços abertos e florestais, com a experiência potencializada pelo uso de psicodélicos, pois isto é essencial para que ele esteja em contato com o divino (transcenda a si mesmo). Poderia Jake reivindicar isenção das leis sobre drogas sob o modelo de isenções defendido em *Liberalism's Religion?* Segundo o crítico de Laborde, a demanda de Jake não pode ser coberta pela ideia de um IPC de obrigação, já que não é imperativo que ele tome psicodélicos. Por outro lado, o compromisso de Jake pode ser visto como um IPC de identidade, elegível para isenção via teste de viés da maioria.

O problema com esta resposta reside no fato de que ela não reconhece totalmente o interesse pela integridade de Jake e que Laborde deveria considerar se a sociedade não reconheceu o peso do interesse na autotranscendência, que estabelece uma reivindicação de respeito em si. A categorização da reivindicação de Jake como um IPC de obrigação corre o risco de criar equívocos sobre a natureza do interesse em questão. Mesmo que um interesse não esteja diretamente relacionado à religião, pode haver ameaças potenciais à integridade. Por isso, a conclusão de White é que o reconhecimento de que compromissos não obrigatórios (caracterizados, segundo o modelo de Laborde, como 'IPCs de identidade') podem ser significativos é preferível, em nome da justiça nas isenções, a uma contabilidade muito reduzida de compromissos aptos para acomodação legal.

Para responder à crítica de Stuart White, Laborde (2019d, p.158-159) retoma a distinção entre 'obrigações reais', 'obrigações percebidas' e 'práticas que têm força de obrigação'. Obrigações reais são práticas ou comportamentos que são *objetivamente exigidos* pelas doutrinas religiosas ou por autoridades religiosas estabelecidas. Essas obrigações são reconhecidas e aceitas dentro de uma determinada tradição religiosa e são consideradas como deveres sagrados ou mandamentos a serem seguidos pelos praticantes. São exemplos de obrigações reais a observância de certos rituais, a adoção de determinados códigos de conduta ou a prática de certos atos específicos. Obrigações percebidas são práticas ou comportamentos que os praticantes acreditam serem obrigatórios com base em sua *interpretação pessoal da tradição religiosa*. Essas obrigações são subjetivas e dependem da compreensão individual dos ensinamentos religiosos. Mesmo que não sejam reconhecidas como obrigações objetivas pela tradição religiosa em geral, os praticantes consideram-nas como deveres pessoais e sentem-se moralmente compelidos a segui-las. Um exemplo é a percepção de algumas mulheres

muçulmanas de que são obrigadas a usar o véu islâmico (*hijab*) de acordo com sua interpretação pessoal da tradição islâmica. Práticas com a força de obrigações são práticas que, embora não sejam descritas pelos praticantes como obrigações, têm um peso ético semelhante ao das obrigações. Essas práticas podem não ser expressas em termos de obrigação, mas têm uma influência significativa na vida religiosa e moral dos praticantes. Algumas práticas podem ser consideradas com a força de obrigações, mesmo que os praticantes as enquadrem em uma linguagem diferente, como a linguagem de comunidade, virtude e piedade. Um exemplo é o uso do véu (*niqab*) por uma mulher, que pode não ser descrito como uma obrigação, mas possui uma força ética semelhante a uma obrigação para essa pessoa.

Assim, IPCs de obrigação não precisam ser práticas objetivamente exigidas por entendimentos tradicionais de doutrinas particulares ou prescrições dadas por autoridades religiosas estabelecidas. Um bom teste para verificar se está em jogo um IPC de obrigação é se os praticantes, ao serem constrangidos a não realizar determinada prática, descrevem sentimentos como vergonha ou culpa, em vez de desapontamento ou frustração. Laborde admite, porém, que testes individualizados, tomados caso a caso, falhariam em gerais diretrizes genéricas publicamente compreensíveis, além de que as isenções concedidas de forma individualizada podem ser extremamente difíceis de avaliar quanto à sinceridade. Em todo caso, a distinção entre, por exemplo, uma objeção de consciência genuína ao serviço militar por conta de princípios pacifistas arraigados na identidade pessoal e uma ‘fuga ao recrutamento’ por motivos frívolos, com ‘roupagem de objeção conscienciosa’, é fundamental para que se evitem arbitrariedades e injustiças na concessão de isenções. Embora Laborde reconheça que o método de exceções individualizadas pode não gerar diretrizes compreensíveis publicamente, argumenta que é necessário levar a sério o direito subjetivo à liberdade religiosa e os valores que esse direito protege. Por isso conclui destacando a importância de preservar o valor ético da integridade, mesmo diante das dificuldades práticas enfrentadas na implementação dessas exceções individualizadas.

Andrew Shorten (2018) discute a questão da compreensão do direito por instituições religiosas em contraposição aos direitos dos indivíduos e à igualdade cívica, e explora a ideia de autonomia jurisdicional de instituições religiosas. Dois casos de demissão por instituições religiosas - Susan Little, uma professora de escola primária que se casou pela segunda vez após o divórcio e Eileen Flynn, uma professora que engravidou fora do casamento e decidiu criar seu filho com seu parceiro não casado - foram trazidos à tona para ilustrar a dispensa legal e a decisão judicial de deferência às instituições religiosas em questão.

O autor considera a teoria da autonomia jurisdicional das instituições religiosas, que defende a não interferência do Estado em assuntos religiosos, para justificar essa deferência. Essa teoria tem sido usada para explicar a proteção de igrejas e outras organizações religiosas de leis antidiscriminação e as decisões judiciais que permitem às igrejas exigirem, por exemplo, um sacerdócio exclusivamente masculino. A justificativa é que o Estado não tem autoridade para intervir nas esferas jurisdicionais da igreja. No entanto, o autor argumenta que essa teoria é controversa, pois trata as instituições religiosas como se fossem estados estrangeiros com autoridade unilateral sobre seus membros (assemelha-se à ideia de uma ‘soberania potencialmente rival’ para a qual apontamos no primeiro capítulo).

Cécile Laborde (2019c, p.6-7), como defensora da soberania metajurisdicional exclusiva do Estado, sustenta que a autonomia jurisdicional não é o principal problema, mas sim estabelecer quanta importância normativa deve ser atribuída às reivindicações das instituições religiosas sobre sua própria governança. Laborde argumenta que a liberdade religiosa, entendida corretamente, protege uma pluralidade de valores normativos distintos. Quanto aos direitos das associações religiosas, ela destaca dois interesses moralmente sustentados que algumas dessas associações têm, cada um dos quais é suficiente para justificar um tratamento especial. O primeiro é a autonomia associativa, que protege o direito das associações religiosas de se associar e se autorregular, desde que não violem os direitos dos membros individuais ou de terceiros. O segundo é a liberdade religiosa em si, que protege a capacidade das associações religiosas de praticar e transmitir sua fé sem interferência do Estado.

Shorten sugere que a questão principal é estabelecer quanta importância deve ser dada aos interesses das associações religiosas em relação à sua própria governança, especialmente quando se trata de isenções coletivas religiosas. A análise de Cécile Laborde é apresentada como uma solução plausível para esse problema, que enfatiza a proteção da autonomia associativa e da liberdade religiosa das instituições religiosas, desde que não violem os direitos dos membros individuais ou de terceiros.

Apesar de concordar com Laborde em muitos pontos, o autor da análise aponta algumas limitações na teoria da laicidade mínima naquilo que diz respeito à liberdade associativa. Uma das restrições é que Laborde argumenta que apenas as associações que atendem ao público em geral podem ter interesses de relevância, o que exclui muitas associações religiosas que atendem apenas aos membros da mesma fé. Além disso, Laborde exige que a consideração em questão esteja ligada ao propósito principal da associação e que esse propósito esteja com o propósito principal dos membros da associação. Essa condição

exclui a possibilidade de uma exceção ministerial genérica, pois as empresas religiosas não podem impor sua doutrina a todos os funcionários ou discriminar com base em crenças religiosas em relação a funcionários que não exercem trabalho religioso.

A análise de Shorten também discute as limitações da teoria de Laborde em relação aos interesses de competência. Embora concorde que as associações religiosas devem ter deferência judicial em questões teológicas, o autor argumenta que isso não deve ser entendido como uma imunidade profética absoluta. Em vez disso, os tribunais devem garantir que a explicação para uma isenção seja realmente motivada por razões religiosas e não seja apenas um pretexto para discriminar com base em motivações escusas veladas. Ademais, os interesses de competência devem ser equilibrados com os direitos individuais, incluindo os direitos trabalhistas.

Laborde (2019c) ressalta, em sua resposta, que apenas associações com um modo específico de associação devem ser elegíveis para isenções de leis gerais que proíbem a discriminação por motivos suspeitos, como gênero ou sexualidade. Os grupos religiosos devem ter uma estrutura formal, uma doutrina pública, ser voluntários e identificatórios, e exibir um ‘encaixe’ entre sua estrutura, propósito e filiação para ter “interesses de coerência relevantes”. Embora as comunidades religiosas tenham interesse em cumprir seus valores, prestando serviços ao público, entre outras coisas, não são “interesses de coerência relevantes” que justificam isenções de algumas leis. As associações religiosas devem mostrar que exibem um ajuste perfeito entre estrutura, *ethos* e filiação para justificar direitos especiais. Se um grupo religioso quiser discriminar, deve constituir-se como uma associação voluntária e identificatória, garantir a liberdade de saída de seus membros, além de ter uma doutrina aberta que justifique o tratamento diferenciado que considera central em sua doutrina.

#### 4.5 CRÍTICAS AO CRITÉRIO ‘ACESSIBILIDADE’: SOBRE O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO PÚBLICA

Para Vallier (2018), a ética da acessibilidade é incompleta, ainda que atraente. O ‘liberalismo de convergência’, nome de sua posição teórica preferida, é mais flexível, se comparado ao liberalismo de Laborde, em relação às isenções religiosas, permitindo que elas sejam concedidas desde que haja razões inteligíveis para isso.

Vallier propõe uma distinção, que ele considera essencial, entre deliberação pública e justificação pública, qual seja: a deliberação pública pode revelar o que é justificado, ou pode

mudar as mentes dos cidadãos para que aceitem as razões oferecida e, assim, se tornem justificativas. A opinião de Laborde é que podemos estabelecer quais formas de restrição devem ser aplicadas aos funcionários públicos com base em uma concepção do que pode ser justificado para os cidadãos. O objetivo do estado liberal é usar a coerção de maneiras que apelem à razão de todos e evitar coagir as pessoas em bases que elas têm motivos suficientes para rejeitar. Uma ética que regula o comportamento dos funcionários políticos deve ser avaliada pelos sistemas políticos em que os funcionários cumprem a ética produzem uma distribuição superior de leis publicamente justificáveis do que os sistemas em que a ética não se aplica.

Segundo a leitura de Vallier, Laborde não parece apenas querer colocar restrições sobre como as autoridades políticas devem conduzir discursos públicos. Ela também quer que os funcionários públicos políticos sejam sinceros e motivados pelas razões acessíveis, em vez de apenas mencioná-las. Isso sugere que, para Laborde, a ética da acessibilidade não é apenas uma questão de procedimento, mas também de motivação, i.e., os funcionários públicos precisam ser sinceros e movidos pelas razões que apresentam. O objetivo seria evitar que estes funcionários manipulem razões, de modo a apresentar não aquilo para o qual eles dão assentimento, mas o que os seus constituintes consideram como boas razões.

Três desafios são apresentados à ética da acessibilidade de Laborde. A *primeira* questão é que a ética sofre de falta de idealização, já que os membros do público podem estar profundamente confusos e enviesados sobre questões políticas. Isso pode levar à ignorância e ao viés no desenvolvimento de leis e políticas públicas. A ausência de uma idealização adequada pode levar a uma estruturação inapropriada de leis e políticas públicas. Vallier sugere que sem idealização não podemos mostrar por que o público está errado em não reconhecer algumas considerações como acessíveis ou recusar como acessíveis afirmações que, na verdade, não podem ser avaliadas de acordo com padrões avaliativos comuns.

O *segundo* desafio é que Laborde não fornece um argumento satisfatório para um requisito de acessibilidade em relação às razões justificatórias. Os argumentos que ela apresenta a favor da acessibilidade se destinam a motivar uma ética de acessibilidade para o comportamento político, e não uma explicação de por que as razões acessíveis devem figurar nas justificativas públicas. Por isso Vallier defende uma exigência de inteligibilidade nas razões e, em certos casos, isso pode levar à derrota de leis e à concessão de isenções legais. Enquanto Laborde também defende um regime de isenções expansivo, ela acredita que as isenções religiosas se baseiam em algum outro fundamento do que as razões diversas dos cidadãos. No entanto, ela permite apelos à identidade social de uma pessoa, que é a principal fonte de razões

inteligíveis para a derrota das leis, o que enfraquece sua oposição a uma exigência de razões inteligíveis.

O *terceiro* desafio é que a questão de se uma ética ajuda a garantir que as autoridades imponham apenas leis justificáveis por razões acessíveis é uma questão em grande parte empírica. Vallier argumenta que é uma questão em aberto se seguir a ética da acessibilidade garantirá que leis e políticas publicamente justificáveis sejam impostas ou não. Por isso sugere que um processo de política aberto, sem restrição para as autoridades políticas, pode ajudar a garantir que as leis e políticas sejam publicamente justificáveis. Além disso, autorizar o uso de razões privadas pode permitir que facções políticas façam alianças setoriais que levem a compromissos legislativos que são publicamente justificáveis para a maioria do público com base em razões acessíveis.

Em sua resposta, Laborde (2019c, p.1-4) discute a distinção entre uma teoria política baseada na acessibilidade (conforme a proposta do *Liberalism's Religion*) e uma teoria política baseada na inteligibilidade (conforme defende Vallier). Para isso, ela compara sua teoria da laicidade mínima com o liberalismo convergente de Vallier. Enquanto o liberalismo de convergência permite que tanto os cidadãos quanto os funcionários se baseiem em qualquer razão que considerem inteligível, apenas as leis que são justificadas da perspectiva dos diversos conjuntos de razões de todos os cidadãos são legítimas. Nesse modelo, cabe aos governantes e às instituições sustentar leis devidamente amparadas por uma convergência de diversas razões inteligíveis, o que significa que as leis que algumas pessoas têm razão inteligível suficiente para rejeitar não devem ser impostas a elas.

Por outro lado, na laicidade mínima, as razões inteligíveis têm um papel crucial a desempenhar, mas é um papel informativo, heurístico, ao invés de um papel diretamente justificatório. Isso porque não é o conteúdo da razão que derrota a lei, mas sim o papel que a razão desempenha no exercício de um poder moral básico.

Embora valorize a aproximação entre inteligibilistas e acessibilistas, feita por Vallier, Laborde ressalta que essa aproximação não implica em um “regime de isenções extraordinariamente expansivo” como Vallier afirma que ela defende. A concepção substantiva de justiça que Laborde descreve em *Liberalism's Religion* é hostil a isenções que minam os direitos de mulheres, crianças e minorias sexuais e que, portanto, contradizem a justiça liberal.

Além disso, Laborde critica a falta de clareza de Vallier em relação à justificação para negar isenções aos oponentes e como ele lidaria com casos difíceis de isenções, como o das testemunhas de Jeová. Segundo a autora, é preciso fornecer um relato mais detalhado de porquê

a opinião da maioria sobre quais custos são razoáveis para eles arcarem deve ser o principal determinante da legitimidade das isenções. Ela também levanta a preocupação de que isso não se refira aos casos mais difíceis de isenções: aqueles que afetam não majorias, mas minorias dentro de minorias; ou aqueles que geram não custos materiais, mas violações de direitos.

Aurélia Bardon (2018) direciona sua crítica ao critério de justificação epistêmica escolhido por Laborde, a saber, a acessibilidade. Para Bardon, o critério acessibilidade falha em fornecer uma justificação pública e, por isso, é insuficiente. Para sustentar esta posição, a autora examina o caso da proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo e põe em xeque a defesa proposta de Laborde segundo a qual argumentos referenciados na Bíblia são inacessíveis, ao passo que argumentos com base no valor da tradição são acessíveis e, portanto, poderiam justificar a restrição estatal ao casamento entre pessoas do mesmo sexo. A crítica avança ao defender que “não há diferença epistêmica normativamente relevante entre as premissas utilizadas na referência à Bíblia e no apelo à tradição” (BARDON, 2018, p.2). A conclusão é que não deveríamos aceitar nem um e nem outro tipo de argumento.

Retomando o que apresentamos no primeiro capítulo, são três os candidatos a critério de justificação: a compartilhabilidade, a acessibilidade e a inteligibilidade. O primeiro critério seria o mais exigente, na medida em que demanda, para a justificação na esfera pública, apenas argumentos que tenham conteúdo passível de ser compartilhado entre os agentes do discurso. O critério inteligibilidade é o menos exigente, pois demanda que os argumentos apenas possuam um sentido fraco de entendimento, i.e., os envolvidos no debate público podem apresentar argumentos que façam sentido apenas para si, ainda que os outros não possam acessar estes argumentos e compreendê-los. O critério ‘acessibilidade’, segundo o qual um argumento é válido e legítimo para a justificação pública desde que eu possa compreendê-lo e engajar-me na discussão sobre ele (concordando ou discordando dele), teria como característica não ser nem muito exigente, nem muito permissivo.

Analisando o caso do casamento entre pessoas do mesmo sexo, Bardon pergunta se a proibição deste tipo de casamento implicaria em uma *injustiça epistêmica*. Teríamos que analisar, então, quais razões podem ser oferecidas em favor da proibição, de modo que, se as razões forem inacessíveis são ilegítimas. Se forem acessíveis, porém, a proibição seria legítima. Segundo Laborde, a tradição pode ser acessível como base de justificação pública, enquanto a Bíblia não o seria. No entanto, Bardon argumenta que essa distinção não é válida e que ambas as formas de justificação enfrentam desafios semelhantes do ponto de vista da justiça epistêmica.

Em primeiro lugar, tanto os argumentos da tradição quanto os baseados na Bíblia são dependentes de premissas subjetivas e contextuais. Eles não são fundamentados em princípios objetivos e universalmente aceitáveis, mas sim em interpretações particulares de tradições culturais ou textos religiosos. Essas interpretações variam de acordo com diferentes culturas, religiões e até mesmo indivíduos, o que torna difícil estabelecer uma base comum para o debate público. Em segundo lugar, tanto os argumentos da tradição quanto os baseados na Bíblia têm uma natureza não acessível de maneira plausível e objetiva. Isso significa que eles não podem ser compreendidos e avaliados de forma universalmente aceitável, já que dependem de crenças pessoais, visões de mundo e interpretações específicas. O acesso a esses argumentos requer adesão a determinados conjuntos de crenças ou valores, excluindo aqueles que não compartilham dessas premissas.

Daí que Bardon questiona por que a tradição seria considerada uma fonte de justificação pública válida para a proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo, segundo a perspectiva de Laborde, enquanto a Bíblia seria descartada nesse contexto. Bardon argumenta que, se uma pessoa rejeita a premissa da tradição como justificativa, essa pessoa também pode rejeitar, com igual razão, a premissa bíblica.

O problema com a teoria de Laborde seria que ela lida com uma concepção puramente epistêmica da justificação pública. Por isso, Aurélia Bardon defende que a acessibilidade epistêmica não pode ser reduzida apenas à acessibilidade da fonte da premissa (nesse caso, a tradição ou a Bíblia), mas deve levar em conta critérios mais rigorosos de validade epistêmica e considerações substantivas.<sup>121</sup> Ela argumenta que é insuficiente considerar se uma premissa é formulada em uma linguagem acessível, pois isso não garante que ela seja uma justificação pública adequada. Seria necessário examinar se as razões acessíveis passam em um *teste mínimo de validade epistêmica*, em relação às regras de raciocínio, e se consideram questões substantivas (como as evidências científicas consolidadas) para distinguir entre premissas acessíveis e não acessíveis.

Para resolver o problema de sua abordagem, Laborde “teria que revisar sua proposta de acessibilidade epistêmica para torná-la mais exigente do que é atualmente, exigindo não

---

<sup>121</sup> Concedo razão a Bardon e penso que o exemplo apresentado em *Liberalism's Religion* (LABORDE, 2017, p.122) é equivocado: “A condição de acessibilidade permite explicar a assimetria entre as duas afirmações a seguir: “Deus deseja que tratemos todos como livres e iguais” e “Devemos tratar todos como livres e iguais”. O conteúdo substantivo e normativo de ambas as declarações é idêntico. A diferença é que o primeiro não é acessível na razão pública, enquanto o último é.”

apenas que as razões possam ser avaliadas com base em regras epistêmicas compartilhadas, mas que elas realmente não violem as regras de lógica e de ciência” (BARDON, 2018, p.8).

Como resposta as críticas levantadas por Bardon, Laborde (2018, p.3-5) apresenta uma ‘concepção ligeiramente revisada de acessibilidade’, qual seja: “razões acessíveis são compreendidas pelos cidadãos com referência às suas próprias premissas ou a premissas compartilhadas, e há um desacordo razoável sobre se elas são suficientes para justificar as leis” (LABORDE, 2018, p.3). Razões que são inteligíveis apenas a partir das premissas de um único falante não são, por sua vez, suficientes para justificar uma lei.

Não obstante a revisão da ideia de acessibilidade, Laborde discorda que tanto a tradição quanto a Bíblia têm a mesma condição de acessibilidade. Para explicitar esta discordância, a autora apresenta três tipos distintos de razão:

(a) Razões baseadas na autoridade divina (como as ancoradas na revelação bíblica, por exemplo): são inteligíveis, mas não acessíveis;

(b) Razões que apelam para o valor da tradição: possuem valor contestável, assim como outras razões (como as que sustentam as ideias de bem-estar, de progresso, de sustentabilidade, etc.) e têm diferentes pesos em diferentes quadros avaliativos. Laborde explica a acessibilidade de razões baseadas na tradição:

Contrariamente à sugestão de Bardon, isso não significa que a deliberação sobre elas [as razões que apelam para o valor da tradição] não seja possível, a partir de uma variedade de estruturas avaliativas abrangentes, tanto no âmbito público quanto privado. O ponto chave é que (a Tradição) é acessível porque pode ser dissociada de estruturas abrangentes específicas. Diferentes estruturas avaliativas - talvez excluindo utopias revolucionárias - atribuem algum valor à tradição, embora por diferentes razões mais profundas: desde a importância da estabilidade jurídica e o cumprimento de expectativas legítimas, até compromissos mais conservadores com o valor intrínseco da sabedoria coletiva acumulada. Por outro lado, (a Bíblia) não é acessível porque não pode ser dissociada de uma estrutura teísta específica. (LABORDE, 2018, p.4)

(c) Razões que apelam a uma tradição religiosa secularizada: assim como as razões baseadas em tradições como a lei romana ou o iluminismo, são acessíveis.

Embora o apelo à tradição possa ser contestável, isso não significa que a deliberação sobre ela não seja possível a partir de uma variedade de estruturas avaliativas abrangentes, na esfera pública e privada. O cristianismo, por exemplo, pode ser enraizado empiricamente e

verificável em leis, normas e culturas, ao lado de outras tradições como a lei romana ou o iluminismo, o que o torna acessível como uma razão potencial para a justificação de leis.

Em síntese, embora a tradição possa ser um argumento falho, não é uma razão inválida de princípio, porque é acessível. A Bíblia, por outro lado, não é acessível, na medida em que não pode ser dissociada da estrutura abrangente que possibilita sua aceitação/compreensão. Assim, a rejeição, baseada na tradição, do casamento entre pessoas do mesmo sexo, é profundamente falha não porque se baseia em razões epistemicamente suspeitas e não públicas, mas porque entra em conflito com as normas liberais mais gerais de igualdade e porque está enraizada em uma visão pouco atraente do bem do casamento, o que está ressaltado em *Liberalism's Religion* (LABORDE, 2017, p.123: “As razões devem ser acessíveis e não devem contradizer diretamente as normas liberais básicas de liberdade e igualdade”. Também p.130: “a condição de acessibilidade não pretende ser um teste final, mas um teste prévio de permissibilidade. Ela identifica quais tipos de motivos podem entrar no ‘conjunto de permissibilidade’, mas não especifica quais motivos são conclusivos o suficiente para fornecer uma justificativa completa para a política pública e a lei”.)

Jeffrey Howard (2018) faz uma defesa da neutralidade em sentido amplo/estrito contra a neutralidade em sentido restrito, defendida desde a perspectiva da laicidade mínima. O autor argumenta que devemos ser mais simpáticos à neutralidade ampla, já que considera a concepção minimalista de laicidade de Laborde não suficientemente exigente e o estabelecimento religioso não como uma questão de discordância razoável, mas de justiça básica. Contra a possibilidade de estabelecimento religioso com base nos critérios apresentados por Laborde, Howard entende o ceticismo liberal clássico é o melhor caminho.

O autor argumenta que a afirmação de que o liberalismo político está comprometido apenas com a *neutralidade restrita* não é necessariamente verdadeira, já que a razão primordial do liberalismo político para rejeitar o perfeccionismo não é que os ideais de bem não sejam compartilháveis, mas sim que *impor ideais do bem por meio da lei é incompatível com o respeito pelos cidadãos como livres e iguais*. Por isso, Howard discute o conceito de neutralidade do estado no liberalismo e examina a afirmação de Laborde de que as teorias igualitárias liberais prevalentes só exigem um perfeccionismo moderado. O autor argumenta que, mesmo que a afirmação de Laborde esteja correta, ainda *vale a pena considerar se o perfeccionismo moderado é plausível*.

Para Howard, mesmo que se aceite o perfeccionismo moderado, deve-se manter a hostilidade liberal convencional em relação à religião na vida pública. Em particular, a

hostilidade em relação ao uso exclusivo de argumentos religiosos na justificação pública e ao estabelecimento religioso. O autor critica a posição de Laborde sobre o conceito de laicidade mínima, especificamente em relação à ideia de que um estado liberal deve ser justificável e inclusivo.

Enquanto Laborde argumenta que o estado deve ser justificável para aqueles que governa, defendendo que as razões para leis coercitivas devem ser acessíveis a todos aqueles que são coagidos por elas, Howard afirma que essa posição é menos plausível do que poderia ser, já que a acessibilidade não faz diferença para aqueles que são injustiçados (i.e., quase não tem significado normativo). Ele aponta que a acessibilidade não impõe restrições morais e substanciais sobre o que conta como acessível. Por isso, acredita que a acessibilidade é uma condição desnecessária para a legitimidade liberal e que a justificabilidade do Estado pode ser reduzida aos critérios de inclusão e liberdade. A sugestão que se segue é que a inclusão do estado deve ser abrangente e apoiar a igualdade cívica dos cidadãos, enquanto a liberdade deve ser garantida em relação à coerção estatal e deve ser entendida como uma restrição aos poderes do estado.

A importância da acessibilidade como uma condição separada na justificação pública do estado é posta em questão pelo crítico de Laborde, argumentando que esta é uma pré-condição trivial e que a justificabilidade do Estado é simplesmente uma função de inclusão e liberdade. Queremos um estado inclusivo e limitado que apoie a igualdade cívica e a liberdade dos cidadãos e a justificação pública é uma questão de sintonia com esses ideais. A conclusão é que a justificação pública deve expressar respeito pelos cidadãos como livres e iguais e que têm direito a termos justos de cooperação social. Destaca Howard: “Qual diferença faz se o estado está o aprisionando por causa de uma revelação divina inacessível ou por meio de inferência totalmente acessível, mas baseada em algum raciocínio manifestamente equivocado, porém compreensível? Para ele, é tudo injustiça” (HOWARD, 2018, p.7).

Howard apresenta duas objeções ao estabelecimento religioso em um estado inclusivo. A primeira é que a história nos dá razões para ser céticos sobre o estabelecimento religioso, pois na maioria das sociedades ele é divisivo. A segunda objeção é que a justificativa fundamental da autoridade do Estado é o dever natural da justiça, e a proposta de que o Estado tome partido em questões de verdade religiosa não tem relação com esse propósito. Por isso, o autor acredita que um estado com estabelecimento religioso, aos moldes de *Divinitia*, não é ilegítimo, mas deve ser considerado como para além dos limites da discordância razoável.

Laborde critica a posição de Howard segundo a qual a justiça de uma lei não depende dos motivos apresentados para sua criação, mas apenas de sua justiça intrínseca, ou seja, se uma lei é injusta, os motivos apresentados para a sua criação são irrelevantes. Ainda que a acessibilidade dos motivos justificativos não seja o único determinante da justiça das leis, as razões são importantes, pois afetam a capacidade dos cidadãos de participar da deliberação democrática. *Se um cidadão é perseguido em nome de uma fé que ele não compartilha, isso adiciona a exclusão epistêmica ao dano da injustiça.* Isto porque, vale ressaltar, ser considerado um deliberador democrático legítimo é um dos aspectos dos ideais de liberdade e igualdade cívica.

O exemplo levantado por Laborde é de um estado cristão que adota princípios liberais, mas os justifica unicamente com base na Bíblia. Howard argumentaria que, se a justiça de uma lei não depende de seus motivos, esse estado seria legítimo, pois estaria de acordo com os ideais de liberdade e igualdade cívica. O problema com esse estado, porém, é que ele não respeita seus cidadãos como legítimos deliberadores democráticos, pois apenas aqueles para quem as injunções bíblicas são normativas podem participar da deliberação democrática. Portanto, a acessibilidade dos motivos justificativos é uma condição necessária (ainda que não suficiente isoladamente) para a legitimidade das leis.

A distinção entre legitimidade e justiça também é questionada. Howard concorda que o estado fictício *Divinitia* é legítimo, mas argumenta que isso não se deve a uma concepção razoável de justiça liberal, mas sim porque o estado não é tão injusto que perca sua legitimidade. Laborde (2018, p.5-7) discorda, argumentando que *Divinitia* é uma concepção razoável de justiça liberal, embora não seja sua preferida, conforme ressaltamos anteriormente. As características que desqualificam o estabelecimento religioso de acordo com qualquer concepção razoável de justiça liberal não estão presentes em *Divinitia*, sustenta Laborde.

Em alguns casos é justificável que o Estado reconheça uma religião como parte de sua herança cultural, desde que esse estabelecimento seja não-baseada na verdade de uma religião, seja não-exclusivo e não-divisivo. Em tais casos, o reconhecimento simbólico do Estado pode ser tão inclusivo quanto os símbolos seculares. Laborde também argumenta que, se os proponentes de *Divinitia* são razoáveis, eles têm boas razões para aceitar o estado secular imaginário de *Secularia* como também uma concepção razoável de justiça liberal, tanto quanto aceitariam um estado baseado na tradição.

Sune Laegaard (2018) discute o princípio 1 da laicidade mínima, a saber, ‘se uma razão não for geralmente acessível, os funcionários do Estado não devem recorrer a ela para justificar

a coeção do estatal'. A posição enunciada por este princípio é responsável por distinguir a laicidade mínima das posições inclusivistas e exclusivistas nos debates sobre a razão pública (cf. 3.3.1, a), argumentando que a acessibilidade é suficiente para garantir a legitimidade liberal. O autor concorda com as defesas apresentadas por Laborde contra posições inclusivistas baseadas em uma condição de inteligibilidade e contra exclusivistas, baseadas em uma condição de compartilhabilidade. No entanto, Laegaard questiona se a condição de acessibilidade está formulada de maneira adequada para cumprir seu papel.

O crítico de Laborde questiona, em particular, a diferença entre 'endosso' e 'compreensão necessária' para sustentar a distinção entre a condição de acessibilidade e a condição de compartilhamento. Também discute a imprecisão da noção de 'padrões comuns', sugerindo que a distinção entre 'padrões do agente' e 'padrões comuns' pode ser entendida em termos de um desacordo fundamental.

Segundo Laegaard, para entender a condição de acessibilidade é preciso distinguir entre 'razão' no sentido de *uma reivindicação empírica ou normativa específica* e 'razão' no sentido de *um argumento que liga várias reivindicações a uma lei*. Enquanto a condição de compartilhabilidade exige que as partes endossem todo o argumento a partir de suas premissas compartilhadas em direção ao apoio da lei em questão, a condição de acessibilidade permite que as partes discordem sobre o argumento a partir das premissas compartilhadas, desde que concordem com as premissas em si. Daí que, mesmo que a condição de acessibilidade possa fornecer uma solução para os problemas da razão pública, é importante entender como determinar se uma justificativa é acessível. Além disso, é importante salientar que a condição de acessibilidade não é equivalente a 'secularidade' na argumentação, de modo que é possível que razões religiosas sejam acessíveis se estiverem em conformidade com padrões comuns.

A crítica de Sune Laegaard levanta pontos importantes sobre a condição de acessibilidade, ao questionar se as razões são acessíveis apenas quando os deliberadores compartilham as mesmas premissas ou estrutura avaliativa, ou quando concordam sobre a validade da razão, mas discordam sobre se ela é suficiente para justificar as leis. O autor argumenta que é mais útil conceituar a acessibilidade de razões públicas em relação à última posição e não à primeira, permitindo a reformulação da condição de acessibilidade com mais precisão. Ao contrário do que foi explicado por Vallier e D'Agostino (2014), o compartilhamento de uma mesma estrutura avaliativa é muito exigente e pode transformar a acessibilidade em capacidade de compartilhamento.

Com base nas sugestões de Laegaard, Laborde propõe que as razões acessíveis são aquelas que os cidadãos compreendem com base em suas próprias premissas ou em premissas compartilhadas, mesmo que haja um desacordo razoável sobre se elas são suficientes para justificar as leis. Com essa reformulação da condição de acessibilidade, é possível compreender com mais precisão a ideia de acessibilidade de razões públicas.

#### 4.6 CRÍTICAS À CONCEPÇÃO DE INTEGRIDADE

Cécile Laborde argumenta que pessoas com compromissos religiosos que são incidentalmente sobrecarregados por leis geralmente aplicáveis devem, em certas circunstâncias, ser beneficiadas com uma isenção dessas leis, mas nem todo tipo de compromisso se qualifica para uma isenção legal. Laborde acredita que compromissos religiosos são um tipo de compromisso que uma pessoa deve cumprir para manter sua *integridade*.

Paul Bou-Habib (2020) entende que esta abordagem de Laborde pode demandar uma generosidade excessiva na identificação dos compromissos em que a integridade de uma pessoa está implicada. Por isso, o autor defende que uma abordagem ‘moralizada’ de integridade é necessária, a qual requereria da prática que um indivíduo deseja realizar que esteja em conformidade com certas restrições ou constrangimentos morais, diminuindo o rol de demandas acomodáveis. Assim seria garantido que o valor da integridade de uma pessoa não se sobreponha aos interesses dos demais cidadãos, além de situar os indivíduos reivindicantes num contexto em que considerem os efeitos de suas ações no outros antes de solicitarem isenções baseadas na sua própria integridade.

A principal diferença das abordagens moralizadas de integridade, em relação às abordagens não moralizadas (como a de Laborde), diz respeito às implicações práticas concernentes ao procedimento que os tribunais devem seguir depois de estabelecer que o requerente religioso atende ao teste de sinceridade profunda (*thick sincerity test*).

O problema de uma abordagem não-moralizada de integridade, segundo Bou-Habib, é que ela não consegue mostrar por que as práticas religiosas merecedoras de isenções legais são valiosas e dignas de especial respeito. Uma abordagem de exceções religiosas que apela para a integridade deve mostrar que as práticas religiosas são valiosas porque permitem às pessoas alcançarem conformidade entre suas ações e suas convicções mais profundas sobre como devem viver. No entanto, se a integridade é caracterizada em termos não moralizados, não

parece valiosa ou merecedora de respeito. Mesmo que alguém acredite estar cumprindo sua convicção ao realizar um sacrifício infantil, não há nada de valioso ou respeitável na realização de tal ato: “A convicção de que uma pessoa deve sacrificar uma criança parece assemelhar-se a uma terrível aflição psicológica para ela [e não uma ação para a manutenção da própria integridade]” (BOU-HABIB, 2018, p.5). Também o exemplo do nazista fanático que recusa subornos que lhe são oferecidos para salvar judeus, apresentado por Laborde como um exemplo de relato de integridade, é posto em questão por Howard, na medida em que, segundo o autor, não há nada valioso ou respeitável na conduta do nazista: “Ao cumprir sua convicção moral de que deve evitar a corrupção [...], o nazista mostra uma incapacidade de ajustar suas prioridades morais à causa esmagadoramente mais importante de salvar vidas inocentes, e isso evidencia uma profunda insensibilidade ao sofrimento de pessoas inocentes” (BOU-HABIB, 2018, p.6). Para que haja integridade, a pessoa deve ter se sentido constrangida pelas exigências mais básicas da justiça

As objeções de Laborde em relação a uma abordagem moralizada, como a proposta por Bou-Habib, consistem em dois pontos. Primeiro, a versão moralizada da integridade é incompatível com uma teoria subjetiva da liberdade religiosa, segundo a qual os indivíduos – e não o Estado ou as autoridades religiosas – têm o direito de determinar qual é a interpretação adequada das exigências religiosas. Segundo, uma versão moralizada da integridade bloqueia a possibilidade da discordância razoável. Quanto à primeira objeção, Bou-Habib concorda que os tribunais não devem se curvar a ninguém além do próprio demandante religioso ao decidir se aceitam sua reivindicação de que uma prática específica é uma exigência religiosa para ele. Assim, a versão moralizada seria compatível com esta primeira versão da teoria subjetiva. No entanto, a versão moralizada é incompatível com a segunda versão da teoria, segundo a qual os tribunais devem se curvar ao demandante religioso quanto a saber se o engajamento em uma prática específica é valioso ou digno de respeito. Ao insistir que a prática deve atender a certos critérios morais básicos antes que a integridade do demandante seja considerada, a versão moralizada está insistindo que não basta que o próprio demandante considere a prática valiosa ou digna de respeito. Os tribunais podem insistir que um demandante religioso deve ser independente de autoridade dentro de sua comunidade enquanto insistem que ele não pode também estabelecer as restrições morais que as práticas devem atender antes que os tribunais reconheçam que seu exercício é uma questão de sua integridade. Quanto à segunda objeção, Bou-Habib argumenta que a versão moralizada não implica necessariamente que as restrições

morais sejam universalmente válidas, mas apenas que elas são válidas de acordo com alguma perspectiva moral razoável.

O autor argumenta que integridade não se trata apenas de agir de acordo com as convicções mais profundas de alguém, mas também de tentar descobrir como viver de acordo com valores últimos que sejam considerados como tendo autoridade sobre si mesmo. Especificamente, *integridade consiste em formar e sustentar convicções de uma maneira que seja consistente com as demandas mais básicas da justiça*. A esta concepção, Bou-Habib denomina ‘integridade como responsividade’ (*integrity as responsiveness*):

Assim como a integridade consiste em colocar convicções em ação, ela também consiste em responsividade, ou seja, em tentar descobrir como deve-se viver de acordo com algum padrão ou padrões de valores supremos que se considera ter autoridade sobre si mesmo. [...] A integridade parece consistir, em outras palavras, em uma certa resolutividade, uma forte disposição para se isolar de considerações pelas quais não se deve ser afetado idealmente, ou, mais positivamente, para tornar-se sensível às considerações que realmente importam (ou, em outras palavras, que importam do ponto de vista objetivo). (BOU-HABIB, 2018, p.10)

O autor usa exemplos de sacrifício de bebês e homofobia para ilustrar que uma questão relevante sobre qualquer prática é se a convicção do indivíduo é algo que ele poderia ter formado a partir de um esforço sincero de cumprir as demandas mais básicas da justiça. O autor sugere que nem todas as crenças religiosas anti-homossexuais são compatíveis com a integridade do crente religioso e que os tribunais não devem automaticamente assumir que são. Por fim, o autor reconhece que há desacordo sobre as restrições morais objetivas que os tribunais devem esperar que os requerentes religiosos levem a sério, mas sugere que essas restrições podem ser circunscritas às questões sobre as quais as pessoas não podem razoavelmente discordar, como a ideia de que todos os seres humanos têm igual dignidade.

Em sua resposta, Laborde (2018, p.12-14) contrasta sua abordagem de três estágios para avaliar a integridade dos pedidos de acomodação religiosa com a abordagem de dois estágios proposta por Paul Bou-Habib. A abordagem de Laborde inclui um teste de integridade não moralizado que reconhece que as pessoas podem agir com integridade mesmo quando suas ações são moralmente abomináveis, como no caso do nazista e do sacrifício infantil. O teste de Bou-Habib, por outro lado, inclui um teste de consideração básica pelos direitos dos outros, que Laborde argumenta não ser suficiente para avaliar adequadamente as reivindicações de acomodação religiosa.

A abordagem de três estágios teria duas vantagens principais. Em *primeiro lugar*, permite que os juízes tratem uma ampla gama de pedidos razoáveis, mas não moralmente

abomináveis, com o respeito adequado. Laborde chama essas reivindicações de “moralmente ambivalentes” e argumenta que elas devem ser consideradas candidatas pró-tanto para isenções até que possam ser avaliadas em relação ao interesse público. Em *segundo lugar*, a abordagem de três estágios permite que os juízes reconheçam que algumas ações moralmente abomináveis podem ainda ser compatíveis com a integridade em certas circunstâncias.

Laborde argumenta que a abordagem de Bou-Habib não leva em conta essa distinção importante e que esta opção pode levar a consequências problemáticas. Por exemplo, Bou-Habib pode avaliar reivindicações moralmente ambivalentes e moralmente abomináveis de maneira semelhante, negando-as se não atenderem ao teste de consideração básica pelos direitos dos outros. Isso pode levar a situações em que práticas moralmente abomináveis são consideradas de maneira semelhante a práticas moralmente ambivalentes e rejeitadas da mesma forma. De fato, a abordagem de Bou-Habib não leva em conta as diferenças importantes entre esses tipos de práticas e pode prejudicar a capacidade dos juízes de reconhecerem essas diferenças.

Vale notar que, à pergunta “é válido afirmar que pessoas podem realizar ações moralmente abomináveis com integridade?”, a resposta de Laborde seria afirmativa. (LABORDE, 2019c, p.4) Em situações trágicas, onde os agentes precisam abrir mão de algo valioso para perseguir algo ainda mais valioso (como nos dilemas éticos enfrentados por Abraão ou Antígona), existe uma diferença crucial entre realizar algo moralmente abominável por brutalidade, sadismo ou maldade, e realizá-lo “com pesar”, estando plenamente consciente da posição moralmente comprometida. Alguns atos podem ser moralmente abomináveis (e, portanto, não se qualificam *prima facie* para isenções), mas ainda assim podem ser compatíveis com a integridade, mesmo que não passem no teste de três estágios. Essa abordagem, destaca Laborde, reconhece “[...] as perdas morais que a busca pela justiça liberal acarreta” (LABORDE, 2019c, p.4).

A conclusão é que, embora Laborde e Bou-Habib concordem sobre a importância da integridade nas reivindicações de acomodação religiosa, a abordagem de três estágios de Laborde permite que os juízes lidem com uma gama mais ampla de pedidos e levem em conta as nuances importantes das circunstâncias em questão.

Contra uma visão excessivamente individualista da integridade e dos compromissos por ela implicados, Jonathan Seglow (2019, p.3) sugere que se avance em direção a uma “[...] concepção mais comunicativa em que os adeptos religiosos sejam obrigados a fazer esforços de boa-fé para explicar a coerência de suas crenças e a coerência do sistema de crenças que os

anima”.<sup>122</sup> O autor inicia destacando as vantagens da abordagem subjetiva da religião (enraizada em uma concepção interpretativa do direito). A primeira é que, ao adotar a perspectiva subjetiva da integridade, o foco é direcionado para o indivíduo crente, enfatizando assim a importância fundamental da integridade pessoal em vez dos benefícios coletivos de uma religião específica. Em segundo lugar, essa abordagem evita conferir excessiva credibilidade a visões ortodoxas, mesmo aquelas que possam ser consideradas conservadoras. Dentro do contexto liberal, ela garante aos crentes a liberdade de interpretar as doutrinas às quais estão comprometidos. O teste de ‘sinceridade densa’ será o elemento de coerência em relação às reivindicações religiosas, de modo que demandas triviais ou tradições inventadas (o autor elenca, como exemplo, o Pastafarianismo), não fundamentam um pedido baseado na integridade. O esforço do cidadão religioso, no contexto de uma concepção subjetivista, será duplo. Primeiro ele relatará suas convicções e crenças para, em seguida, explicitar as práticas e obrigações que estão implicadas nestas crenças.

Não obstante estas vantagens, um dos problemas da concepção subjetiva é o potencial de proliferação dos pedidos, em que uma ampla variedade de crenças e compromissos se qualifica para uma ajuda especial em termos de liberdade. Dentro dessa preocupação, a categoria de Compromissos de Proteção de Integridade (PCIs) de identidade, que dispensa a obrigatoriedade das práticas em questão, pode ampliar excessivamente o escopo da integridade. Exemplos, como o caso de um pai que deseja levar seu filho à mesquita regularmente, embora não seja uma obrigação universal do Islã, levantam questões sobre a relevância categórica do PCI de identidade para a acomodação liberal. Lidar com essa proliferação de maneira adequada além do ‘teste de sinceridade densa’ mencionado anteriormente ainda é uma lacuna conceitual a ser considerada, salienta Seglow.

---

<sup>122</sup> Para uma variação dessa mesma crítica, ver Peter Jones (2018, p.2-4). Jones critica a perspectiva subjetivista da teoria da integridade de Laborde, defendendo que as crenças religiosas estão fundamentadas em concepções objetivas sobre a verdade e o modo correto de viver. De acordo com Jones, o indivíduo religioso não age simplesmente porque construiu um arcabouço moral-prático a partir de sua autocompreensão, mas sim porque reconhece que normas divinas foram sancionadas e devem ser incorporadas em suas práticas. Para os adeptos de uma religião, essa adesão proporciona uma perspectiva objetiva e independente do que é bom, orientando sua conduta de maneira apropriada. No entanto, apenas o fato de alguém aderir a uma religião não garante que sua conduta seja adequadamente governada por ela. O que realmente importa é a preservação da integridade do seguidor religioso, embora essa motivação possa parecer egoísta ao justificar a observância das normas religiosas. Dessa forma, quando um cidadão religioso age de determinada maneira, não é porque pondera subjetivamente que isso é o correto a ser feito, mas sim porque concede o assentimento da razão a uma proposição que acredita ser objetivamente divina. Portanto, o indivíduo age de acordo com o que deve ser feito, reconhecendo que tais ações são ordenadas por Deus, ao invés de serem motivadas por razões egoístas. Jones destaca a importância de uma visão objetiva da integridade, que se baseia nas normas divinamente sancionadas, em oposição à abordagem subjetivista proposta por Laborde.

Além disso, Seglow alerta que a abordagem subjetiva da integridade proposta por Laborde possui potencial sectário devido à maneira como lida com as reivindicações de liberdade religiosa. Ao concentrar-se excessivamente no indivíduo crente e em suas interpretações pessoais das doutrinas religiosas, em vez de considerar o bem coletivo de uma determinada religião ou comunidade, pode levar a uma fragmentação e privatização da religião, permitindo que os crentes interpretem as doutrinas conforme sua conveniência, o que pode minar a coesão e a identidade compartilhada dentro de uma tradição religiosa. Isso pode levar à proliferação ilimitada de reivindicações de liberdade religiosa, sem considerar adequadamente os limites necessários para evitar a fragmentação sectária e a possibilidade de conflitos de direitos entre diferentes grupos religiosos.

#### 4.7 QUANDO O PODER POLÍTICO-ECONÔMICO ENCONTRA O PODER RELIGIOSO: PLUTOCRACIA RELIGIOSA

No cenário contemporâneo, a interseção entre poder econômico e poder religioso levanta sérias preocupações em relação à saúde da deliberação pública e ao funcionamento de uma sociedade democrática. A emergência de uma plutocracia religiosa, na qual líderes religiosos exercem uma influência desproporcional em questões políticas, ameaça o equilíbrio fundamental entre Estado, religião e cidadania. Quando os interesses financeiros e as doutrinas religiosas se combinam, os riscos de corrupção, falta de transparência e dominação política se tornam mais evidentes, minando o princípio de uma sociedade justa e igualitária. Neste contexto, é crucial examinar de perto os perigos inerentes a essa convergência de poderes e suas implicações para o espaço público de deliberação. Parece-me que este é uma das lacunas da teoria de Laborde, vide a ausência de reflexões sobre a desigualdade econômica ou a justiça distributiva em *Liberalism's Religion*, não obstante sua aproximação declarada do liberalismo igualitário. Considerando as raízes republicanas do pensamento de Laborde, poderíamos ressaltar, ainda, com Pinzani (PINZANI; IHU ONLINE, 2006), que o tema da igualdade econômica é negligenciado, de modo geral, pelos neorrepublicanos.<sup>123</sup> Para ser justo com Laborde, o que não está presente em seu pensamento é uma melhor explicitação sobre os danos

---

<sup>123</sup> Para uma proposta de articulação do tema da desigualdade econômica desde o republicanismo, ver CASASSAS; DE WISPELAERE, 2015.

potenciais da articulação entre desigualdade econômica (distribuição injusta) e o exercício de poder implicado.<sup>124</sup>

Em *Justiça como Equidade*, John Rawls sustenta que a igualdade equitativa de oportunidades é um aspecto central da igualdade liberal, que deve ser alcançada por meio de uma estrutura básica que impõe certas exigências além daquelas do sistema de liberdade natural. Isso significa que a estrutura básica de uma sociedade deve ser projetada de tal maneira que ajuste as tendências de longo prazo das forças econômicas, a fim de evitar a concentração excessiva de propriedade e riqueza que poderia levar à dominação política. (RAWLS, 2001, p.43-44; § 13.2) Quando o poder religioso se associa ao poder econômico, pode haver um risco significativo adicional, a saber, de que a dominação religiosa-econômica se reflita em dominação política. Isso ocorre porque a religião pode ser usada como uma justificativa para a dominação econômica, e a influência econômica pode ser usada para manter o poder religioso em uma posição de privilégio. A associação entre poder econômico e poder religioso, adicionando um elemento ao problema da relação ‘poder político’-’poder econômico’, põe em cena os riscos de abuso de poder, corrupção e exploração associados ao fator religioso.

Se religião e poder econômico se unem em uma aliança, há o risco de que os recursos e a influência da economia sejam usados para promover os interesses religiosos e, assim, afetar a estrutura básica da sociedade. A influência que o poder econômico possibilita à religião ao ponto de levar à discriminação religiosa contra grupos minoritários ou marginalizados que não possuem os mesmos recursos financeiros pode levar a um desequilíbrio na distribuição de recursos e poder, que pode ser prejudicial para a justiça social e a igualdade de oportunidades.

Em outra via, a associação do poder religioso ao poder econômico pode gerar uma indevida influência da religião na política e na tomada de decisões econômicas que atinjam a todos, contaminando a deliberação pública. Isso pode levar a políticas públicas que favoreçam determinados grupos religiosos em detrimento de outros, o que é fundamentalmente contrário à proposta do liberalismo igualitário.

A realidade brasileira, por exemplo, é caracterizada por diversos blocos de poder político e econômico, entre os quais a bancada evangélica tem ganhado destaque nos últimos anos. Nesse cenário, a convergência entre poder econômico e religioso se torna ainda mais preocupante. O surgimento de líderes religiosos influentes, que exercem um controle econômico significativo, incluindo a propriedade de veículos de comunicação e outras

---

<sup>124</sup> Ver em LABORDE (2010) a discussão sobre o republicanismo não ter uma teoria da justiça distributiva.

plataformas de influência, representa um desafio sério aos princípios da governança democrática e da deliberação pública. Quando tal poder se concentra nas mãos de poucos, o risco de distorção do processo democrático e de priorização de interesses particulares em detrimento do bem comum se torna evidente. Essa convergência cria um cenário no qual as fronteiras entre agendas econômicas e religiosas se confundem, podendo levar à manipulação da opinião pública e à erosão da natureza pluralista das tomadas de decisão democráticas. O enraizamento de uma plutocracia religiosa pode minar as vozes e os direitos de grupos marginalizados, além de dificultar discussões abertas e inclusivas necessárias para uma democracia sólida.

A imunidade tributária concedida aos templos de qualquer culto no Brasil, assim como a outras instituições, é um tema que apresenta questões complexas. No entanto, quando consideramos o significativo aumento da receita das igrejas, em particular das igrejas evangélicas, é importante analisar como isso pode ser problemático para o fortalecimento do poder político de líderes religiosos, como Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).<sup>125</sup>

O crescimento substancial da receita das igrejas, muitas vezes proveniente de doações e contribuições financeiras de seus membros, confere a essas instituições uma influência financeira considerável. Essa acumulação de recursos pode se traduzir em uma maior capacidade de exercer poder político e de influenciar o processo decisório em diferentes esferas da sociedade.

Em particular, líderes religiosos carismáticos e influentes, como Edir Macedo, podem se beneficiar do poder econômico advindo do aumento da receita das igrejas. Com recursos financeiros significativos, eles têm a capacidade de financiar campanhas políticas, mobilizar eleitores e apoiar candidatos que compartilham de suas visões e interesses. Isso pode levar a uma concentração de poder político nas mãos desses líderes religiosos, desafiando os princípios democráticos de igualdade de representação e participação cidadã.

A ausência de reflexões sobre a relação entre poder religioso e poder econômico, particularmente no contexto da plutocracia religiosa, de fato impõe desafios significativos à proposição de um estado com bases tradicionais religiosas, como *Divinitia*, de Cécile Laborde. Ao considerar a implementação de um Estado baseado em fundamentos religiosos, é

---

<sup>125</sup> Edir Macedo, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus e dono da segunda maior emissora de televisão do Brasil, está vinculado ao Partido Republicanos. O partido conta com 41 deputados federais e 4 senadores. Macedo consta na lista da FORBES (2013) como um dos pastores mais ricos do país (UOL, 2013). Sobre a influência política de Edir Macedo, ver DE OLIVEIRA, 2018.

fundamental abordar cuidadosamente a interação entre essas duas esferas de poder. A fusão do poder religioso e econômico pode resultar em concentração excessiva de influência e recursos nas mãos de poucos, levando à exploração, desigualdade e marginalização de grupos vulneráveis. A plutocracia religiosa, onde líderes religiosos detêm um controle significativo sobre a riqueza e os meios de comunicação, pode minar a legitimidade e a justiça do próprio Estado *Divinitia*, uma vez que o acesso a recursos e influência pode estar sujeito a distorções e desequilíbrios decorrentes dessa convergência.

## 5 CONCLUSÃO

O objetivo principal deste trabalho foi realizar uma análise crítica do papel da religião na democracia liberal, por meio da discussão da abordagem desagregativa proposta por Cécile Laborde. Ao longo dos capítulos, exploramos as raízes históricas desse direito e sua consolidação nos tratados internacionais de direitos humanos, enfrentamos os desafios críticos que surgem no debate sobre a liberdade religiosa e analisamos as dimensões da ‘laicidade mínima’. Identificamos também os méritos e as possíveis deficiências da abordagem desagregativa, abrindo caminhos para o aprimoramento da teoria desenvolvida por Laborde. Sustentou-se, assim, que essa perspectiva oferece um potencial transformador na promoção de uma sociedade mais inclusiva e respeitosa da pluralidade de valores, harmonizando conflitos entre visões de mundo religiosas e não-religiosas, além de evitar os equívocos da tese tradicional do secularismo e as debilidades das abordagens liberais até então existentes.

A teoria de Laborde lança luz sobre as limitações do liberalismo igualitário em relação à religião e à política, o que abre novas perspectivas analíticas. Nesse contexto, os liberais igualitários reconhecem que é o Estado liberal democrático que tem a competência para estabelecer os limites da liberdade religiosa, tanto em âmbito individual quanto associativo, resultando em frequentes debates democráticos sobre questões religiosas. No entanto, o liberalismo igualitário não consegue oferecer soluções definitivas para controvérsias religiosas e políticas, como as relacionadas ao aborto, à eutanásia e ao financiamento público para educação religiosa. A consequência é a necessidade de análise minuciosa dos papéis adequados e inadequados da religião no processo de tomada de decisões democráticas. Dessa forma, diferentes regimes político-religiosos (de *Secularia* a *Divinitia*) podem ser considerados legítimos, desde que os cidadãos apresentem argumentos acessíveis em seu favor. Contudo, conforme procuramos salientar ao final da tese, é fundamental estar ciente de que a centralidade da religião nas identidades individuais e nacionais pode ser manipulada por líderes demagogos para obter vantagens políticas, o que pesa para a avaliação da autorização de estados com marcas religiosas.

No caminho para chegar a esta compreensão, ao explorarmos as raízes do direito à liberdade religiosa e sua evolução ao longo da história, demonstramos sua solidificação como direito *sui generis* nas declarações internacionais de direitos humanos e no estabelecimento do direito internacional. O traçar de um panorama histórico diversificado, de amplo lastro, que evidencia as origens e a consolidação do direito à liberdade religiosa em tratados internacionais

e ao longo da história das civilizações, demonstrou sua evolução como um princípio valorizado e reconhecido globalmente. Compreender como a liberdade religiosa foi construída e reconhecida ao longo dos séculos é fundamental para a sua proteção e promoção contínua em sociedades modernas.

Problematizamos a teoria padrão da secularização, ao demonstrar como a religião resiste às afirmações teleológicas das teorias do secularismo. A partir de uma análise crítica, a tese destacou que a secularização não deve ser vista como um processo linear de declínio da religião, mas sim como uma complexa interação entre esferas religiosas e seculares na sociedade moderna. Além disso, a discussão apontou para a necessidade de, acompanhando um processo que tem sido levado a cabo por autores desde a sociologia, passando pela filosofia, pelo direito, pela história e pela antropologia (cf. nota 79), repensarmos as teorias dominantes da secularização, considerando a persistência da religião na esfera pública e a pluralidade de crenças presentes nas sociedades contemporâneas. A abordagem elucidada sugeriu uma visão mais abrangente do secularismo, focando na igualdade moral dos indivíduos e na proteção da liberdade religiosa em um contexto multicultural e plurirreligioso, tal como a proposta de Laborde.

Em seguida, abordamos a questão do que constitui um direito, evidenciando que a liberdade religiosa não possui uma natureza exclusivamente especial, e assim, seu tratamento deve ser igualitário, integrando diferentes visões de mundo. Uma análise sobre os ‘direitos especiais’, em particular sobre a liberdade religiosa, como um deles, teve o objetivo de demonstrar que, mesmo a partir de uma abordagem analítica, a religião não pode ser considerada exclusivamente especial, o que está alinhado com a reflexão de Laborde. Essa discussão foi relevante para a tese, pois enfatizou a complexidade e as nuances envolvidas na abordagem dos direitos especiais, especialmente quando se trata da liberdade religiosa.

Com base nessa compreensão, apresentamos uma taxonomia das teorias da liberdade religiosa (com base na integração dos quadros de M. Schwartzman e Laborde), evidenciando as possibilidades de articulação da relação entre religião e Estado. Essa taxonomia desempenhou um papel fundamental na compreensão das perspectivas teóricas sobre a liberdade religiosa no contexto liberal e democrático ocidental. Referenciados nessa categorização, passamos à apresentação de diferentes teóricos que oferecem argumentos para a especialidade exclusiva da religião, como a ideia de que a religião é um ‘hiperbem’ único ou um ‘*proxy legal*’ capaz de proteger diversos valores sociais. Apontamos para a fragilidade destas teorias, na medida em que destacam a religião sem oferecer uma justificativa plausível,

onerando potencialmente cosmovisões não-religiosas. Por isso passamos às teorias igualitárias da liberdade religiosa, que rompem com as visões tradicionais que defendem a especialidade exclusiva da religião. O principal mérito dessas teorias reside no fato de proporcionarem uma abordagem mais abrangente e justa da liberdade religiosa, promovendo a igualdade entre religiões minoritárias e majoritárias e evitando a discriminação em relação a outras concepções de bem, tanto religiosas quanto seculares. Em síntese, elas promovem a igualdade ao garantir tratamento justo para todos os cidadãos, independentemente de suas escolhas morais e religiosas, e ao estender a proteção às diversas concepções de bem, sejam elas religiosas ou não-religiosas.

Já na esteira das concepções liberais-igualitárias, demonstramos em que sentido Eisgruber e Sager propõem a abordagem *'Equal Liberty'* como uma alternativa ao paradigma da separação Igreja-Estado, defendendo que a religião não deve receber tratamento especial e exclusivo, mas sim ser protegida com base nos princípios de antidiscriminação e igualdade de proteção perante a lei, harmonizando-a com outras liberdades constitucionais. A elucidação de estratégias substitutivas (Charles Taylor & Jocelyn Maclure, e Martha Nussbaum) que tratam a liberdade religiosa como liberdade de consciência foi o passo seguinte. Essas estratégias buscam incluir tanto crenças religiosas quanto convicções seculares profundas como demandas legítimas, protegendo-as sob o guarda-chuva da liberdade de consciência. Ao adotar esse enfoque, evita-se o sectarismo presente em visões acomodacionistas tradicionais (como as elencadas em 2.5), ao mesmo tempo em que se reconhece a relevância dos compromissos religiosos e seculares para a identidade das pessoas. A proposição da *'independência ética'* como base não discriminatória para proteger a liberdade religiosa e outras escolhas éticas essenciais é o mote de Dworkin na discussão. O autor defende que as leis não devem negar às pessoas o poder de tomar decisões sobre questões éticas fundamentais, garantindo seu autogoverno. Para tanto, ele distingue entre *'direitos gerais'* (como a independência ética) e *'direitos especiais'*, propondo que a liberdade religiosa seja protegida pelo direito à independência ética em vez de ser tratada como um direito especial separado. Essa estratégia de fundamentação de Dworkin proporciona uma base mais ampla e compartilhada para a proteção da religião e outras questões éticas essenciais, aproximando conservadores religiosos e liberais, já que ambos desejam proteger visões éticas sobre como viver bem com dignidade e autorrespeito. Envolvida em um diálogo crítico com alguns dos membros mais proeminentes do cânone liberal, Laborde herda das estratégias acima suas inspirações fundamentais, a fim de construir sua abordagem desagregativa. Evidenciando os méritos e deméritos de cada uma das

abordagens, a pensadora francesa argumenta que os teóricos do liberalismo igualitário estão desagregando a religião há algum tempo.

Em diálogo com os teóricos críticos da religião, Laborde enfrenta três desafios. Contra a *crítica semântica*, a abordagem interpretativa do direito avançada, baseada em Dworkin, foca na proteção dos valores subjacentes à religião, não na definição precisa desta, reconhecendo sua complexidade e diversidade ao longo da história e das culturas. Concentrando-se no tratamento igualitário e neutro, a proposta interpretativa estende o direito à liberdade religiosa a todas as pessoas, independentemente de suas crenças. Essa perspectiva possibilita a proteção abrangente de expressões religiosas e visões de mundo não-religiosas, sem favorecer uma definição específica. Tal flexibilidade interpretativa permite uma maior adaptação e resposta às mudanças sociais, culturais e políticas, fazendo com que esta posição seja mais adequada para sociedades pluralistas e em constante transformação. A perspectiva complementar que desenvolvemos, buscando a ‘reagregação’ no âmbito semântico, pode levantar uma relevante questão sobre a necessidade de avançar do momento semântico para o normativo. Ao desagregar a religião em distintas dimensões normativas, é possível obter uma visão detalhada e abrangente de suas facetas. No entanto, surge a dúvida se essa abordagem pode negligenciar um elemento normativo significativo. Talvez, ao combinar essas diversas dimensões, emergja uma propriedade única e peculiar que conferiria às religiões uma qualidade normativa especial. A ideia é que, ao serem consideradas como uma conjunção dessas dimensões normativas, as religiões adquirem uma importância normativa que transcende a simples soma de suas partes. Caso o status normativo de uma religião vá além da soma das dimensões que a compõem, pode haver uma perda ao analisar essas dimensões de forma isolada, o que poderia enfraquecer a abordagem desagregativa. Apesar de não aderirmos a essa tese no momento, explorar essa perspectiva pode fornecer novos rumos na compreensão sobre a complexidade normativa das religiões, o que as distinguiria substantivamente de outras concepções de bem.

Em resposta à *crítica protestante*, Laborde destaca que o direito à liberdade religiosa não se concentra em como as pessoas experienciam a religião ou como chegaram a ela, mas sim em garantir voluntariedade e ausência de coerção na adesão às crenças e práticas religiosas. Portanto, o objetivo é proteger o direito das pessoas de manterem ou mudarem suas crenças e práticas religiosas, independentemente de como foram introduzidas à religião. E, em resposta à *crítica realista*, Laborde defende que o liberalismo é baseado em princípios políticos de justiça que garantem igual liberdade para todos, sem impor uma visão de mundo específica.

Passamos, então, à análise e avaliação de três propostas - Dworkin, Eisgruber & Sager, Maclure & Taylor - que buscam encontrar uma solução para o desafio da relevância ética das isenções religiosas no contexto do liberalismo igualitário. Laborde destaca as limitações de cada proposta, como a falta de especificação dos critérios para comparar religião com outras categorias, a exclusão do aspecto comunitário da religião na estratégia de redução, e a omissão de isenções para práticas potencialmente prejudiciais. Com base nessa análise, a autora argumenta que uma explicação mais complexa e desagregada da religião é necessária, resultando na proposta de uma laicidade liberal mínima. Esta laicidade mínima compreende quatro dimensões essenciais. O Estado: I. deve evitar o uso de razões inacessíveis religiosas a todos no debate público (laicidade justificatória); II. deve evitar leis que hierarquizem os cidadãos com base em sua religião, garantindo igualdade cívica e evitando a exclusão de minorias religiosas; III. *não* deve impor uma ética abrangente baseada em sistemas religiosos ou seculares, permitindo que cada indivíduo escolha sua ética pessoal desde que não prejudique outros; IV. deve resolver as divergências entre grupos de forma democrática, sem permitir poder concorrente à sua soberania.

A perspectiva de desagregação da religião, com a proposta de uma laicidade mínima, oferece uma compreensão mais detalhada em comparação a outras abordagens liberais-igualitárias sobre como a religião não detém um status exclusivo especial. Além disso, a abordagem da laicidade mínima concede flexibilidade para diferentes arranjos políticos em estados liberais, permitindo interpretações progressistas ou conservadoras da legislação desde que atendam aos requisitos mínimos. Ela evita, também, hierarquias religiosas e estabelecimentos substantivos da religião, buscando garantir a igualdade cívica. Por fim, vale destacar que a abordagem se estende a concepções não-religiosas com características semelhantes.

Avançando para o âmbito das isenções, apresentamos a compreensão de Laborde segundo a qual o direito à liberdade religiosa não fundamenta as isenções de grupo, mas sim o valor fundamental da liberdade de associação, desde que os grupos atendam a critérios específicos. As isenções coletivas baseiam-se nos interesses de coerência e competência dos grupos, não se limitando apenas às instituições religiosas, mas sendo aplicáveis a grupos não-religiosos análogos que apresentem os mesmos interesses. A autora reforça que a soberania do Estado é essencial na delimitação adequada dos limites da religião e na concessão de isenções em conformidade com a laicidade mínima. Apresentamos, em seguida, a teoria de justiça para as isenções individuais de leis gerais, relacionadas à liberdade religiosa. Laborde argumenta

que o conceito de ‘Compromissos de Proteção de Integridade’ (IPCs), baseado na ideia de viver de acordo com o ideal pessoal, é um fundamento ético mais amplo e não sectário para tais isenções. São discutidos dois casos de injustiça de fundo: a carga desproporcional e o viés da maioria. A teoria busca garantir que as isenções sejam concedidas de forma justa, levando em conta a relevância ética (não exclusiva) da religião e evitando privilégios indevidos para a maioria religiosa em detrimento das minorias.

Realizamos, por fim, um balanço crítico da abordagem desagregativa, a partir das ponderações dos principais críticos de Laborde. Primeiro, destacamos os críticos que afirmam ser a tese de Laborde muito permissiva com a religião, preocupando-se que ao acomodar amplamente as reivindicações religiosas dentro de um Estado liberal secular mínimo, a abordagem desagregativa possa permitir a promoção de visões antiliberais e discriminatórias, em nome da liberdade religiosa. A principal resposta de Laborde a essas críticas é que sua abordagem não nega a importância de questões de justiça e divisão, mas busca encontrar um equilíbrio entre a liberdade religiosa, a integridade dos grupos e os interesses coletivos. Um segundo grupo de críticos manifesta a percepção de que a abordagem de Laborde é demasiadamente restritiva em relação às reivindicações religiosas, o que pode levar à exclusão de argumentos importantes e à negação de uma proteção especial às demandas religiosas. O cerne da resposta da autora é concordar com a importância de se considerar a relevância da religião na lei, mas também defender uma abordagem que analise as demandas religiosas de maneira mais criteriosa, garantindo que a proteção seja concedida com base em critérios sólidos e coerentes com os princípios da laicidade mínima.

Entre os críticos que destacam o aspecto “americanizado” do pensamento de Laborde, (Matteo Bonotti e Michael Freedon), o ponto comum é a ideia de que o liberalismo de Laborde é analítico e centrado em tradições específicas, especialmente na tradição liberal dos EUA. Estes autores argumentam que a abordagem de Laborde pode ser insuficiente ao não levar em consideração outras tradições liberais e outras perspectivas linguísticas, resultando em uma visão limitada da relação entre religião e esfera pública. A resposta de Laborde reside em reforçar que sua abordagem do direito, não obstante seu caráter interpretativo e, em certa medida, contextual, é distintamente legal e têm pretensões de universalidade. As experimentações teóricas realizadas a partir das teses da laicidade mínima, sejam as de Laborde (cf. 2021), sejam as já realizadas por outros autores (RUDAS, 2022; BELLOLIO, 2019), demonstrarão a consistência dessa crítica.

A discussão sobre a teoria das isenções legais de Laborde, desenvolvida a partir de 4.4, envolve a complexidade de equilibrar os direitos individuais com os interesses coletivos das instituições religiosas em sociedades democráticas liberais. Laborde defende a necessidade de proteger a liberdade religiosa e a autonomia associativa, ao passo que os críticos destacam as dificuldades de encontrar uma abordagem justa e equitativa para acomodar as demandas das instituições religiosas sem violar os direitos dos indivíduos. Em resposta às críticas sobre como a teoria de Laborde lida com as isenções legais para grupos religiosos em uma sociedade democrática liberal, que se concentram em questões relacionadas à autoridade do Estado para definir os direitos e liberdades de associações religiosas, a visão de justiça de Laborde e a capacidade de acomodar compromissos relacionados à ‘autotranscendência’, Cécile Laborde defende que há espaço para desacordo razoável sobre a interpretação dos interesses de coerência e de competência, e que a resolução dessas divergências deve ser alcançada por meio de procedimentos justos, como a deliberação democrática inclusiva. Ela enfatiza, por isso, a importância de proteger a autonomia das associações religiosas (sem que isso implique em qualquer espécie de pluralismo jurisdicional), desde que não violem os direitos dos membros individuais ou de terceiros, e a liberdade religiosa em si.

Na discussão em torno da concepção de integridade em reivindicações de isenções legais para pessoas com compromissos religiosos que entram em conflito com leis gerais aplicáveis (4.6), a abordagem de Laborde enfatiza uma avaliação em três estágios, permitindo considerar amplamente as reivindicações e reconhecer a possibilidade de ações moralmente abomináveis realizadas com integridade. Em oposição, Bou-Habib propõe uma abordagem moralizada, restringindo as concessões com base em considerações morais. Seglow sugere uma abordagem mais comunicativa, focando no esforço de explicar a coerência das crenças religiosas. A questão-chave, parece-nos, é encontrar um equilíbrio entre a liberdade religiosa e o interesse público em sociedades diversificadas.

A crítica final aponta para a falta de reflexão sobre a convergência entre poder religioso e poder econômico na teoria de Laborde, especialmente em relação à plutocracia religiosa. A ausência de consideração sobre os riscos de corrupção e dominação política é destacada, assim como a possível influência negativa na sociedade democrática.

As descobertas desta tese têm o potencial de contribuir significativamente para uma melhor compreensão do tema da liberdade religiosa em um mundo pluralista. A abordagem desagregativa de Laborde é inovadora no contexto das propostas liberais, permitindo a inclusão de uma ampla gama de visões de mundo e práticas religiosas, não por conta de um “ideal de

abertura”, mas como derivação lógica dos princípios do liberalismo (LABORDE; FOISNEAU, 2023). Esse enfoque busca harmonizar os conflitos entre diferentes perspectivas, fomentando o respeito mútuo e a convivência pacífica em sociedades cada vez mais diversas. Desde uma ponderação de caráter mais genérico, o pensamento de Cécile Laborde se destaca pela originalidade ao abordar a questão do lugar da religião nas sociedades liberais. Ao reconhecer a perenidade desse desafio, ela oferece um mapa crítico perspicaz do território intelectual, permitindo uma abordagem mais aprofundada e reflexiva sobre as relações entre Estado e religião. Sua perspectiva não se limita a aplicar a filosofia política liberal à religião, mas vai além, renovando a possibilidade de enfrentar os desafios das sociedades plurais contemporâneas com um olhar mais aguçado. Ao proporcionar ao liberalismo uma oportunidade de autorreflexão, Laborde enriquece nossa compreensão não apenas da questão religiosa, mas também do próprio liberalismo em suas interações com a diversidade cultural e os princípios igualitários.

Adicionalmente, Laborde abraça, em um importante engajamento dialógico, as críticas de que o liberalismo pode oferecer uma perspectiva limitada, ocidentalista e pouco sensível às particularidades culturais no tratamento do lugar da religião. Críticos como Talal Asad e Saba Mahmood têm apontado para a tendência do liberalismo de impor valores e padrões ocidentais como universais, desconsiderando outras formas de vida e cosmovisões. No entanto, a originalidade do pensamento de Laborde reside não na incorporação direta dessa crítica, mas na sua demonstração de que o liberalismo pode se colocar diante de si mesmo e julgar suas premissas, por meio de um esforço de autocompreensão interno, sendo capaz de abordar tal problemática de maneira profunda e reflexiva. A resposta não está, portanto, para além do liberalismo, mas desde o liberalismo.

Na obra de Laborde, encontramos, ainda, elementos que vão além da mera privatização da religião, evitando uma rígida divisão entre a ‘esfera pública’ e a ‘esfera privada’. Em vez disso, sua abordagem proporciona uma alternativa mais flexível e inclusiva. A tese da privatização da religião frequentemente pressupõe a exclusão das expressões religiosas do espaço público, relegando-as apenas à dimensão individual e íntima. A proposta de Laborde, contudo, não busca “invadir” a esfera pública com conteúdos religiosos específicos. Em vez disso, ela destaca que as concepções de bem, incluindo as religiosas, têm uma legitimidade própria e devem ser reconhecidas dentro do contexto pluralista da sociedade. Parece-nos que esta alegação está em conformidade com a sábia revisão da tese da secularização, sem deixar de lado os compromissos centrais da modernidade ilustrada.

Apesar dos avanços alcançados nesta tese, é importante reconhecer seus limites. A complexidade do tema da liberdade religiosa, por si só, é vasta e multifacetada. Ademais, a aplicação da abordagem desagregativa em diferentes contextos políticos e culturais pode apresentar desafios que merecem uma investigação mais detalhada. Como ponto de partida para futuros estudos, a teoria de Laborde pode ser aprofundada, considerando, de forma mais abrangente, a crescente tendência no campo dos estudos religiosos de transcender a divisão rígida entre o secular e o religioso. Atualmente, os debates acadêmicos têm se voltado cada vez mais para a compreensão das complexas interações entre o secular e o religioso, reconhecendo que essas esferas não são necessariamente opostas ou estanques. Nesse sentido, uma abordagem mais ousada da teoria de Laborde poderia envolver uma exploração mais aprofundada das possibilidades de diálogo e interação entre esses domínios aparentemente distintos. Ao incorporar de forma menos tímida essa perspectiva interdisciplinar, a teoria de Laborde poderia enriquecer sua base conceitual e empírica, considerando uma multiplicidade de interações entre as dimensões secular e religiosa em diferentes contextos socioculturais. Isso implicaria não apenas examinar como as visões religiosas influenciam a esfera pública, mas também como elementos seculares podem desempenhar um papel relevante nas esferas religiosas, criando novas sinergias e entendimentos. Um dos aspectos a serem investigados seria como a religião se articula com outras formas de pertencimento e identidade, como nacionalidade, etnia, gênero e outras dimensões sociais. Além disso, poderiam ser exploradas as maneiras pelas quais as crenças e práticas religiosas podem se adaptar e dialogar com valores e instituições seculares, promovendo transformações e inovações mútuas. Essa ampliação da perspectiva também abriria caminho para uma compreensão mais aprofundada dos fenômenos contemporâneos, como os movimentos espirituais seculares, a espiritualidade humanista e as novas formas de religiosidade emergentes.

A falta de uma análise mais aprofundada sobre a relação entre o trabalho anterior de Laborde sobre diversidade cultural e religiosa, intitulado *Critical Republicanism* (2008), e as teses adensadas em *Liberalism's Religion* revela uma possível lacuna em seu pensamento. Nas obras anteriores, a autora propôs uma abordagem republicana para lidar com a diversidade, priorizando a não dominação e a autonomia das minorias em detrimento de preocupações igualitárias mais diretamente. Entretanto, em *Liberalism's Religion*, Laborde se distancia um pouco dessa abordagem republicana, colocando a não-dominação em um papel secundário, não explícito, e integrando-a como um complemento ao liberalismo igualitário. Essa mudança de enfoque não é devidamente explorada, o que deixa os leitores questionando os motivos e a

conexão entre as duas abordagens.<sup>126</sup> Nesse contexto, surge uma oportunidade de estudo e aprimoramento da teoria ao investigar e esclarecer a evolução do pensamento da autora, compreendendo como as duas abordagens se relacionam e se complementam, além de analisar as implicações dessa mudança para a consistência geral de sua teoria.

Pode-se comprovar, a partir do que foi defendido nesta tese, que a abordagem desagregativa de Cécile Laborde representa uma valiosa contribuição para o debate sobre o direito à liberdade religiosa, desde uma perspectiva liberal-igualitária, evidenciando a multiplicidade de relações legítimas possíveis entre religião e Estado desde a perspectiva liberal. Ao resgatar as raízes históricas desse direito e rastrear sua evolução nos tratados internacionais de direitos humanos, fica claro como essa abordagem se revela como uma resposta consistente e contextualizada aos desafios contemporâneos que envolvem a convivência de diferentes sistemas de crenças em um mundo cada vez mais pluralista. Ao enfrentar as críticas e apresentar o conceito de ‘laicidade mínima’, Laborde propõe um caminho promissor para a proteção da liberdade religiosa sem favorecer ou prejudicar quaisquer grupos específicos.

---

<sup>126</sup> Para ser justo com a autora, vale destacar que, em entrevista concedida em 2019, quando perguntada sobre a ausência de referências ao republicanismo em *Liberalism's Religion* (em relação a *Critical Republicanism*), Laborde esboçou uma resposta ao problema que colocamos, ao afirmar que “não há contradição, nem mudança de rumo, entre os dois livros. São dois projetos diferentes.” E prossegue: “[...] considero o republicanismo, mais precisamente, a família das concepções republicanas, uma das subcategorias da grande família das concepções liberais da teoria política.” Para a resposta completa, ver LABORDE; BOUCHER; DESMONS, 2019.

## REFERÊNCIAS

- ALSTON, Willian. Religion. In: BORCHER, Donald B. **Encyclopedia of philosophy**. 2. ed. Farmington Hill: Thomsom Gale, 2006. p.366-373.
- ASAD, Talal. **Formations of the secular: christianity, islam, modernity**. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003.
- ASAD, Talal. **Genealogies of religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal. Thinking about Religious Belief and Politics. In: ORSI, Robert (ed.). **Cambridge companion to religious studies**. New York: Cambridge University Press, 2012.
- AUDI, Robert. Religious liberty conceived as a human right. In: CRUFT, Rowan S. & LIAO, Matthew. & RENZO, Massimo (eds). **Philosophical foundations of human rights**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- BARDON, Aurélia. Is epistemic accessibility enough? Same-sex marriage, tradition, and the Bible. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 21, n. 6, p.711-726, 2018. DOI: 10.1080/13698230.2018.1487231.
- BARICHELLO, Stefania E.; DE ARAUJO, Luiz Ernani B. Aspectos históricos da evolução e do reconhecimento internacional do status de refugiado. **Universitas relações internacionais**, Brasília, v. 12, n. 2, p.63-76, jul./dez. 2014.
- BELLOLIO, Cristóbal. Secularismo político en Chile a partir de los enfoques de Robert Audi y de Cécile Laborde. **Estudios políticos**, n. 56, p.222–247, 2019.
- BERG, Thomas C. Can religious liberty be protected as equality? **Texas law review**, n. 85, 2007.
- BERG, Thomas C. Religious Freedom and the Common Good: A Summary of Arguments and Issues. **U. St. Thomas L.J.** v.15, n.3, p.517-528, 2019. Disponível em: < <https://ir.stthomas.edu/ustlj/vol15/iss3/1/>>. Acesso em 17 ago. 2020.
- BERGER, Peter. A bleak outlook is seen for religion. **New York Times**, 25 abr. 1968.
- BERGER, Peter. Epistemological modesty: An interview with Peter Berger. **Christian century**, v. 114. p.972-975, 1997.
- BERGER, Peter. **The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age**. Boston/Berlim: De Gruyter, 2014.
- BERLINERBLAU, Jacques. The s-word: define your terms. In: BERLINERBLAU, Jacques. **Secularism: the basics**. New York: Routledge, 2022. p.1-12.

BHARGAVA, Rajeev. Beyond toleration: Civility and Principled Coexistence in Ashokan Edicts. In: STEPAN, Alfred; TAYLOR, Charles (eds.). **Boundaries of toleration**. Columbia University Press, 2014. p.173-202.

BIELEFELDT, Heiner; WIENER, Michael. **Religious freedom under scrutiny**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

BILLINGHAM, Paul. State sovereignty, associational interests, and collective religious liberty. **Secular studies**, v. 1, n. 1, p.114-127, 2019. DOI: 10.1163/25892525-00101008.

BOAS, Taylor C. A representação eleitoral dos evangélicos na América Latina. In: GUADALUPE, José L. P.; CARRANZA, Brenda (orgs.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p.113-130.

BONOTTI, Matteo. Language, liberalism and the critical religion challenge. **Journal of applied philosophy**, v. 36, n. 5, p.718-726, 2019. DOI: 10.1111/japp.12348.

BORDA, Guillermo F. A construção de uma ‘nação cristã’ na América Latina. In: GUADALUPE, José L. P.; CARRANZA, Brenda (orgs.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p.131-153.

BOU-HABIB, Paul. The integrity of religious believers. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 23, n. 1, p.81-93, 2020. DOI: 10.1080/13698230.2018.1487235.

BRUCE, Steve. **God is dead: secularization in the West**. Oxford: Blackwell, 2002.

BRUCE, Steve. **Secularization: in defense of an unfashionable theory**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CALHOUN, Cheshire. Standing for Something. **Journal of philosophy**, v. 92, n. 5, p.235-260, maio 1995.

CASANOVA, Jose V. **Genealogías de la secularización**. Barcelona: Anthropos, 2012.

CASANOVA, Jose V. The Secular, Secularizations, Secularisms. In.: CALHOUN, Craig; JUERHENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. **Rethinking secularism**. New York: Oxford University Press, 2011. p.54-113.

CASANOVA, Jose V. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASASSAS, David; DE WISPELAERE, Jurgen. Republicanism and the political economy of democracy. **European journal of social theory**, v. 19, n. 2, p.283–300, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431015600026>.

CAVANAUGH, William T. **The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict**. New York: Oxford University Press, 2009.

COHEN, Jean L. On Liberalism's Religion. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 21, n. 6, p.693-710, 2018. DOI: 10.1080/13698230.2018.1487233.

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa**. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html). Acesso em: 28 ago. 2021.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA; MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA; PROCURADORIA FEDERAL DOS DIREITOS DO CIDADÃO/MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Relatório da inspeção nacional em comunidades terapêuticas** – 2017. – Brasília DF: CFP, 2018. Disponível em: < <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2018/06/Relat%C3%B3rio-da-Inspe%C3%A7%C3%A3o-Nacional-em-Comunidades-Terap%C3%AAuticas.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2022.

CORDELLI, Chiara. Liberalism and religion: the plural grounds of separation. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 21, n. 6, p.677-692, 2018. DOI: 10.1080/13698230.2018.1487234.

COSTA, Paolo. The fragile supremacy of reason: Jürgen Habermas and the concept of post-secularity. In: COSTA, Paolo. **The post-secular city: the new secularization debate**. Paderborn: Brill, 2022.

D’COSTA, Gavin; EVANS, Malcolm; MODOOD, Tariq; RIVERS, Julian (eds.). **Religion in a liberal state**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DATAFOLHA. 97% dizem acreditar totalmente na existência de deus; 75% acreditam no diabo. 5 mai. 2007. Disponível em: <<https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2007/05/1223861-97-dizem-acreditar-totalmente-na-existencia-de-deus-75-acreditam-no-diabo.shtml>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

DE OLIVEIRA, André. Edir Macedo e a história em evolução do poder político da Universal. **El país**, 09 abr. 2018. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/03/cultura/1522791788\\_412077.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/03/cultura/1522791788_412077.html)>. Acesso em 17 nov. 2022.

DENEEN, Patrick J. **Why liberalism failed**. New Haven; London: Yale, 2018.

DUTRA, Delamar J. V. Sobre a fundamentalidade do direito à liberdade religiosa. In: KLEIN, Joel T.; NAHRA, Cinara; DE MENEZES, Anônio B. N. T. **A religião em questão: temas de ética e filosofia política**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

DWORKIN, Ronald. **Is Democracy possible here?** Principles for a new political debate. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2006.

DWORKIN, Ronald. **Justice for hedgehogs**. Cambridge; London: Harvard University Press, 2011.

DWORKIN, Ronald. **Life's dominion: an argument about abortion, eutanásia, and individual freedom**. New York: Alfred A. Knopf, 1993.

DWORKIN, Ronald. **Religion without God**. Cambridge; London: Harvard University Press, 2013.

EISGRUBER, Christopher L.; SAGER, Lawrence G. The Vulnerability of Conscience: The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct. **University of Chicago law review**, v. 61, n. 4, p.1245–1313, 1994.

EISGRUBER, Christopher L.; SAGER, Lawrence G. Does It Matter What Religion Is? **Notre Dame L. Red.**, v.807, n.2, 2009, p.807-836.

EISGRUBER, Christopher L.; SAGER, Lawrence G. **Religious freedom and the constitution**. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2007.

FISH, Stanley. Mission Impossible: Setting the Just Bounds between Church and State, In: FELDMAN, Stephen M. **Law and religion: a critical anthology**. New York: NYU Press, 2000. p.383–410.

FITZGERALD, Timothy. Religion, Philosophy and Family Resemblances. **Religion**. v. 26, 1996. p.215-236.

FRASER, Nancy. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. **Praxis international**, v. 1, n. 3, p.272–287, 1981.

FRASER, Nancy. **Justice interruptus**: critical reflections on the “postsocialist” condition. New York; London: Routledge, 1997.

FREEDEN, Michael. Diluted liberalisms and emaciated neutralities: reaggregating alternative disaggregations. **Secular studies**, v. 1, n. 1, p.92-103, 2019d. DOI: 10.1163/25892525-00101006.

FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice**: power and the ethics of knowing. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GARNETT, Richard W. The freedom of the Church. **Contemporary legal issues**, v. 21, n. 33, p.33-58, 2013.

GAUS, Gerald F.; VALLIER, Kevin. The roles of religious conviction in a public justified polity: the implications of convergence, asymmetry and political institutions. **Philosophy & social criticism**, v. 35, n.1-2, 2009, p.51-76.

GORSKI, Philip S. Historicizing the secularization debate: an agenda for research. In: DILLON, Michele (ed.). **Handbook of the sociology of religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GREENHOUSE, Linda. Should Courts Assess the Sincerity of Religious Beliefs? **The atlantic**. 5 mai. 2022. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2022/05/supreme-court-sincere-religious-belief-coach-kennedy/629737/>>. Acesso em 28 jun. 2022.

GUÉNOIS, Jean-Marie. Pourquoi le Concordat s'applique en Alsace-Moselle. **Le figaro**, 26 jan. 2012. Disponível em: <<https://www.lefigaro.fr/politique/2012/01/26/01002-20120126ARTFIG00484-pourquoi-le-concordat-s-applique-en-alsace-moselle.php>>. Acesso em: 10 mar. 2023.

GUTMANN, Amy. **Identity in democracy**. Princeton: Princeton university Press, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Postmetaphysical thinking II**: essays and replies. Tradução inglesa de Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017. [tradução brasileira de Denilson L. Werle, ainda não publicada]

HARRISON, Victoria S. The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world. **International journal for philosophy of religion**, v. 59, n. 3, p.133-152, 2006.

HEGEL, Georg W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo, RS: Ed UNISINOS, 2010.

HICK, John H. **An interpretation of religion**: human responses to the transcendent. 4. ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

HICK, John H. **Philosophy of religion**. 4 ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990.

HIMMA, Kenneth E. An unjust dogma: why a special right to religion wrongly discriminates against non-religious worldviews. **San Diego L. Rev.**, v. 54, n. 217, 2017, p.217-256. Disponível em: <<https://digital.sandiego.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1036&context=sdlr>>. Acesso em;

HITCHENS, Christopher. **God is not great**: how religion poisons everything. New York: Twelve, 2007.

HOWARD, Jeffrey W. Defending broad neutrality. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 23, n. 1, p.36-47.

HURD, Elizabeth Shakman. **Beyond religious freedom**: The New Global Politics of Religion. Princeton: Princeton University Press, 2015.

JAMES, William. **The varieties of religious experience**: a study in human nature. London: Routledge, 2004.

JOHNSON, Byron R. Ten Reasons We Need Rigorous Research on Effective Compassion. **U. St. Thomas L.J.**, v. 15, n. 3, p.662-675, 2019.

KENDRICK, Leslie. Free speech as a special right. **Philosophy and public affairs**, v.45, n.2, p.87-117, 2017.

KENNY, Celia. G. Law and the Art of Defining Religion. **Ecclesiastical law journal**, v. 16, n.1, 2014, p.18-31.

KOPPELMAN, Andrew. How could religious liberty be a human right? **International journal of constitutional law**, v.16, n.3, jul. 2018, p.985-1005.

KOPPELMAN, Andrew. Is fair to give religion special treatment? **University of Illinois law review**, n.3, 2006, p.571-604.

KOSLOWSKI, A. Em torno da problemática de definir religião. **Philosophos**. Goiânia, v.18, n. 1, p.103-126, jan./jun., 2013.

LABORDE, Cécile. **Critical republicanism**: the hijab controversy and political philosophy. New York: Oxford university Press, 2008.

LABORDE, Cécile. Dworkin's Freedom of Religion Without God. **Boston University law review**, v.94, 2014b, p.1255-1271.

LABORDE, Cécile. Egalitarian justice and religious exemptions. In: MANCINI, Susanna; ROSENFELD, Michel. **The conscience wars**: rethinking the balance between religion, identity, and equality. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LABORDE, Cécile. Equal liberty, nonestablishment, and religious freedom. **Legal theory**, n. 20, 2014a, p.52-57.

LABORDE, Cécile. Intelligibility, moral loss and injustice. **Journal of applied philosophy**, v. 36, n. 5, p.727-736, 2019c. DOI: 10.1111/japp.12352.

LABORDE, Cécile. Justificatory secularism. In: D'COSTA, Gavin; EVANS, Malcolm; MODOOD, Tariq; RIVERS, Julian (eds.). **Religion in a liberal state**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013a. p.164-186.

LABORDE, Cécile. La religion dans le droit: la stratégie de la dissociation. **Raison publique**: la revue des humanités politiques. 23 jan. 2016a. Disponível em: <<https://raison-publique.fr/1325/>>. Acesso em: 17 abr. 2021.

LABORDE, Cécile. Liberal neutrality, religion, and the good. In: LABORDE, Cécile; COHEN, Jean. L. **Religion, secularism and constitutional democracy**. New York: Columbia University Press, 2016b.

LABORDE, Cécile. **Liberalism's Religion**. Cambridge;London: Harvard University Press, 2017a.

LABORDE, Cécile. Minimal secularism: a defense. **Global dialogue**, 14 jun. 2023. Disponível em: <<https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/minimal-secularism-a-defense>>. Acesso em: 26 jul. 2023.

LABORDE, Cécile. Political Liberalism and Religion: on separation and Establishment. **The journal of political philosophy**, v. 21, n.1, 2013b, p.67-86.

LABORDE, Cécile. Protecting Freedom of religion in the secular age. In: SULLIVAN, Winnifred F. et all (eds.). **Politics of religious freedom**. Chicago; London: The university of Chicago Press, 2015b. p.269-279.

LABORDE, Cécile. Religion in the law: the disaggregation approach. **Law and philosophy**, v. 34, 2015a, p.581–600.

LABORDE, Cécile. Replies to critics. **Secular studies**, v. 1, n. 1, p.153-160, 2019d. DOI: 10.1163/25892525-00101011.

LABORDE, Cécile. Reply: disagreement, equal respect, and the boundaries of liberalism. **The review of politics**, v. 81, n. 4, p.665-671, 2019b. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670519000573>.

LABORDE, Cécile. Republican Citizenship and the Crisis of Integration in France. In: BELLAMY, Richard; CASTIGLIONE, Dario; SANTORO, Emilio. **Lineages of european citizenship: rights, belonging and participation in eleven nation-states**. New York: Palgrave Macmillan, 2004. p.46-72.

LABORDE, Cécile. Républicanisme critique vs républicanisme conservateur: repenser les “accommodements raisonnables”. **Critique internationale**, v. 44, n. 3, p.19-33, 2009.

LABORDE, Cécile. Rescuing liberalism from critical religion. **Journal of the american academy of religion**, v. 88, n.1, mar. 2020, p.58-73.

LABORDE, Cécile. Three cheers for liberal modesty. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 21, n. 6, p.643-659, 2018. DOI: 10.1080/13698230.2018.1487228.

LABORDE, Cécile; BLIJDENSTEIN, Anna. Interview with Cécile Laborde. **Krisis - Journal for Contemporary Philosophy**, v. 39, n. 1, p.79-86, 2019e. DOI: 10.21827/krisis.39.1.37414. Disponível em: <<https://krisis.eu/article/view/37414>>. Acesso em: 7 mai. 2022.

LABORDE, Cécile; BOUCHER, François; DESMONS, Ophélie Desmons. Conversation avec Cécile Laborde. **ThéoRèmes**. v.15, 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/theoremes/3467>>. Acesso em: 16 jun. 2020.

LABORDE, Cécile; FOISNEAU, Luc. From French laïcité to normative theory of religion (and return). **Politika**, 13 abr. 2023. Disponível em: <<https://www.politika.io/en/article/from-french-laicite-to-normative-theory-of-religion-and-return>>. Acesso em: 28 jun. 2023.

LAEGAARD, Sune. Laborde’s religion. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 23, n. 1, p.9-20, 2020. DOI: 10.1080/13698230.2018.1487230.

LÆGAARD, Sune. Laborde’s religion. **Critical review of international social and political philosophy**, v. 23, n.1, p, 9-20, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1487230>>. Acesso em 18 mar. 2022.

LEITE, Luiz B. A. A ordem moral moderna e a política do secularismo. **Ethic@**, v.10, n.3, p.39-53, dez. 2011.

LEITE, Luiz B. A. Democracia e secularismo: comentários sobre uma disputa em andamento. In: KLEIN, Joel T.; NAHRA, Cinara; DE MENEZES, Anônio B. N. T. **A religião em questão: temas de ética e filosofia política**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

LETSAS, George. Accommodating What Needn't Be Special. **The law & ethics of human rights**, v. 10, n. 2, p.319–340, 2018.

LOESCHER, Gil. **Beyond charity: international cooperation and the global refugee crisis**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

LUND, Christopher C. Religion Is Special Enough. **Virginia law review**, v. 103, p.481-524, 2017.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Secularism and freedom of conscience**. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2011.

MAHMOOD, Saba. **Politics of piety: the islamic revival and the feminist subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect. **Critical inquiry** v. 35, n. 4, p.836-862, 2009.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p.238-258, maio-ago. 2011.

MCCONNELL, Michael W. Accommodation of Religion. **SUP. CT. REV**, p.1-59, 1985.

MCCONNELL, Michael W. The Problem of Singling out Religion. **DePaul law review**. v. 50, p.1-48, 2000.

MCCONNELL, Michael W. Why protect religious freedom. **The Yale law journal**, v. 123, n.3, p.770-810, dez. 2013.

MELO, Rúrion. Contrapúblicos e os novos conflitos na esfera pública. In: BATISTA, Mariana; RIBEIRO, Edinaldo; ARANTES, Rogério; (orgs.). **As teorias e o caso**. Santo André: EdUFABC, 2021. p.269-296. Disponível em: <[https://editora.ufabc.edu.br/images/Livros/As\\_Teorias\\_e\\_o\\_Caso\\_Livro\\_Completo.pdf](https://editora.ufabc.edu.br/images/Livros/As_Teorias_e_o_Caso_Livro_Completo.pdf)>. Acesso em: 13 jan. 2023.

METRÓPOLES. AGU usa trechos da Bíblia em defesa da liberação de cultos na pandemia. 07 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/justica/agu-usa-trechos-da-biblia-em-defesa-da-liberacao-de-cultos-na-pandemia>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

MILLER, David. What's Wrong with Religious Establishment? **Criminal law and philosophy**, v.15, 2021, p.75-89.

MOYN, Samuel. Religious freedom and the fate of secularism. In: LABORDE, Cécile; COHEN, Jean. L. **Religion, secularism and constitutional democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

MUNIZ-FRATICELLI, Victor. **The structure of pluralism**: on the authority of associations. Oxford: Oxford University Press, 2014.

NEWMAN, Jay. **On religious freedom**. Paris: University of Ottawa Press, 1991.

NICKEL, James W. Who needs freedom of religion? **University of Colorado Law Review**, v. 76, p.941-964, 2005.

NICKEL, James W.. Human Rights. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **Stanford encyclopedia of philosophy**. 2003. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rights-human/>>. Acesso em: 22 set. 2020.

NUFFIELD COLLEGE. **Cécile Laborde wins 2019 Spitz Prize for Liberalism's Religion**. 15 set. 2020. Disponível em: <<https://www.nuffield.ox.ac.uk/news-events/news/c%C3%A9cile-laborde-wins-2019-spitz-prize-for-liberalism-s-religion/>>. Acesso em: 16 mar. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. **The new religious intolerance**: overcoming the politics of fear in an Anxious Age. Cambridge: Harvard, 2012.

NUSSBAUM, Martha. **Liberty of conscience**: in defense of America's tradition of religious equality. New York: Basic Books, 2008. [versão do kindle]

UOL. Com fortuna de R\$ 2 bilhões, Edir Macedo é o pastor evangélico mais rico do Brasil, diz revista. 18 jan. 2012. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2013/01/18/forbes-lista-os-seis-lideres-milionarios-evangelicos-no-brasil.htm>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

PASTERNAK, Avia. Group rights in Liberalism's Religion. **The review of politics**, v. 81, n. 4, p.652-656, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670519000548>

PINZANI, Alessandro; IHU ONLINE. Os runos do republicanism. **IHU online**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, edição 209, 18 dez. 2006.

RAWLS, John. **Justice as fairness**: a restatement. Cambridge; London: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. **Political liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3 ed. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REICH, Evânia. **Uma aporia das democracias liberais contemporâneas**: a tensão entre exigências religiosas e direitos liberais igualitários. Universidade Federal de Santa Catarina. Tese [doutoramento]. Florianópolis, 2017.

ROBINSON, J. et al. **Were the minority treaties a failure?** Reimpressão. New York: Institute of Jewish Affairs, 1943. Apêndice I.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RUDAS, Sebastián. Being a progressive in *Divinitia*. **Croatian journal of philosophy**, v. 19, n. 55, p.37-53, 2019.

RUDAS, Sebastián. **Evangélicos y laicidad mínima en Brasil**: discusiones desde la filosofía política. Ciudad de México: UNAM, 2022.

SALER, Benson. Family Resemblance and the Definition of Religion. **Historical reflections / Réflexions historiques**, v. 25, n. 3, p.391-404, 1999.

SARKOZY, Nicolas. **Discours au Palais du Latran le 20 décembre 2007**. Disponível em: <[https://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latran\\_992170\\_823448.html#vr11LFZc14ZWtPys.99](https://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latran_992170_823448.html#vr11LFZc14ZWtPys.99)>. Acesso em 13 mar. 2021.

SCHWARTZMAN, Micah. Liberal modesty and political appeasement. **The review of politics**, v. 81, n. 4, p.648-652, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670519000536>

SCHWARTZMAN, Micah. Religion, equality, and anarchy. In: LABORDE, Cécile; BARDON, Aurélia (eds.). **Religion in liberal political philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

SCHWARTZMAN, Micah. Religion, Equality, and Public Reason. **Boston University law review**, v. 94, p.1321-1337, 2014.

SCHWARTZMAN, Micah. What if religion is not special? **The University of Chicago law review**, p.1351-1427, 2012.

SCOLNICOV, Anat. **The right to religious freedom in international law**: between group rights and individual rights. London; New York: Routledge, 2011.

SEGLOW, Jonathan. Liberalism's Religion and Laborde's Integrity. **Journal of applied philosophy**, v. 36, n. 5, p.702-708, 2019.

SHAH, Timothy S.; FRIEDMAN, Jack (eds.). **Homo religiosus?** Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

SHORTEN, Andrew. May churches discriminate? **Journal of applied philosophy**, v. 36, n. 5, p.709-717, 2019.

SMITH, Stephen D. The Jurisdictional Conception of Church Autonomy. In: SCHWARTZMAN, Micah; FLANDERS, Chad; ROBINSON, Zoe (eds.). **The rise of corporate religious liberty**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

SMITH, Stephen D. Discourse in the Dusk: The Twilight of Religious Freedom. **Harvard law review**, v. 122, n. 1869, 2009.

SPICA, Marciano A. O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural. In: SPICA, Marciano A.; LUJÁN, Horacio (orgs.). **Religião em um mundo plural**: debates desde a filosofia. Pelotas: NEPFIL online, 2014. p.317-335. Disponível em: <[https://repositorio.ufpel.edu.br/bitstream/handle/prefix/6608/Religiao\\_em\\_um\\_mundo\\_plural.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufpel.edu.br/bitstream/handle/prefix/6608/Religiao_em_um_mundo_plural.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em 26 nov. 2022.

SPICA, Marciano A. Pluralidade e diálogo inter-religioso: possibilidades e limites das atuais abordagens pluralistas. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 4, p. 135-154, out./dez., 2018.

STARK, Rodney; FINKE, Roger. **Acts of faith**: explaining the human side of religion. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2020.

STARK, Rodney; IANNACCONE, Laurence. A Supply-Side Interpretation of the 'Secularization' of Europe. **Journal for scientific study of religion**. v.33, p.230-252, 1994.

STEPAN, Alfred. The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes. In: CALHOUN, Craig; JUERHENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. **Rethinking secularism**. New York: Oxford University Press, 2011. p.114-144.

STORSLEE, Mark. On religion's specialness. **The review of politics**, v. 81, n. 4, p.656-661, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/S003467051900055X>.

SULLIVAN, Winnifred Fallers. **The impossibility of religious freedom**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

SULLIVAN, Winnifred Fallers; HURD, Elizabeth Shakman; MAHMOOD, Saba; DANCHIN, Peter G. (eds.). **The politics of religious freedom**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

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

TAYLOR, Charles. How to define secularism. In: Alfred Stepan; Charles Taylor (eds.). **Boundaries of toleration**. Columbia University Press, 2014. p.59-78.

TAYLOR, Charles. **Sources of the self**: the making of the modern identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Charles. Why we need a radical redefinition of secularism. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

TEBBE, Nelson. Reply: conscience and equality. **Journal of civil rights and economic development**, v.31, n.1, p.1-70, 2018.

VALLIER, Kevin. The duties of political officials in a minimally secular state. **Journal of applied philosophy**, v. 36, n. 5, p.695-701, 2019.

VALLIER, Kevin; D'AGOSTINO, Fred. Public Justification, **The Stanford encyclopedia of philosophy** (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/justificationpublic/>>. Acesso em 12 set. 2022.

VERMEULE, Adrian. **Common good constitutionalism**. Oxford: Polity, 2022.

WALDRON, Jeremy. **The harm in the hate speech**. London: Harvard University Press, 2012.

WALLACE, E. Gregory. **The birth of religious freedom in early christianity**. 5 mai. 2021. Disponível em: <<https://tifwe.org/the-birth-of-religious-freedom-in-early-christianity/>>. Acesso em: 30 set. 2021.

WATSON, Lori. Integrity: an individual or social virtue? **The review of politics**, v. 81, n. 4, p.661-665, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670519000561>.

WHITE, Stuart. Justice in exemptions: integrity beyond obligation? **Secular studies**, v. 1, n. 1, p.128-141, 2019. DOI: [10.1163/25892525-00101009](https://doi.org/10.1163/25892525-00101009).

WILLIAMS, Melissa. Egalitarianism and the epistemic standards of public reason. **The review of politics**, v. 81, n. 4, p.645-648, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670519000524>.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979. [Coleção Os Pensadores]

ZAGORIN, Perez. **How the idea of religious toleration came to the West**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003.