



**A PRESERVAÇÃO DO BEM
RELIGIOSO E O ESTADO DE
DIREITO: CONTRIBUIÇÕES
JUSFILOSÓFICAS A PARTIR DE
FINNIS E SEN**

*THE PRESERVATION OF RELIGIOUS GOOD AND
THE RULE OF LAW: LEGAL-PHILOSOPHICAL
CONTRIBUTIONS FROM FINNIS AND SEN*

Matheus Thiago Carvalho Mendonça⁶

Lucas Oliveira Vianna⁷

⁶ *Bacharelado em Filosofia pela Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación pela Universidad Nacional de La Plata (UNLP); Graduando de Direito na Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, pela UNLP (Buenos Aires, Argentina)*

⁷ *Mestrando do curso de Direitos Humanos da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande.*

RESUMO

A especulação sobre uma ordem metafísica irreduzível à experiência individual é universal à condição humana, manifestando-se principalmente em crenças religiosas. Os panoramas teórico-filosóficos estruturados por John Finnis e Amartya Sen são profícuos à compreensão desse fenômeno e ao discernimento de seu espaço adequado nas comunidades humanas. O Estado de Direito assume um papel-chave na gestão desse bem básico, devendo, para tanto, preservar as condições de seu florescimento, para o que se mostra indispensável uma postura de laicidade que reconheça a relevância social das diferentes visões religiosas para a consecução do bem comum dos seres humanos.

PALAVRAS-CHAVE

Religião; liberdades políticas; abordagem das capacitações; Finnis; Sen.

ABSTRACT

Speculation about a metaphysical order irreducible to individual experience is universal to the human condition, manifesting itself mainly in religious beliefs. The theoretical-philosophical panoramas structured by John Finnis and Amartya Sen are useful for understanding this phenomenon and for discerning its appropriate space in human communities. The rule of law assumes a key role in the management of this basic good, and, therefore, it must preserve the conditions of its flourishing, for which a secular posture that recognizes the social relevance of

different religious visions for the attainment of the common good of human beings.

KEYWORDS

Religion; political freedoms; capability approach; Finnis; Sen.

1. INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da existência humana, questionamentos sobre a metafísica ocupam as inquições do indivíduo. Não foram poucos os pensadores que, desde a Grécia Antiga até a pós-modernidade, debruçaram-se sobre tais investigações. Naturalmente, as ciências do espírito testemunham múltiplos arcabouços teóricos que se pretendem suficientes ou efetivos para divisar tal fenômeno.

Nesse contexto, o presente ensaio tem por objeto principal a proteção jurídica do bem religioso e das liberdades religiosas. Instrumentalizando a investigação bibliográfica como instrumento metodológico, a produção jusfilosófica de John Finnis foi escolhida como referencial teórico para dar suporte às discussões sobre a proteção da religião como bem humano básico. Não obstante, a abordagem das capacitações de Amartya Sen posta-se ao lado como segundo referencial destinado a proteção das liberdades humanas como bem fundamental para sua dignidade e desenvolvimento.

Assim, o presente estudo divide-se em três partes. Na primeira delas, explorar-se-á a busca pelo transcendente como fenômeno universal a partir de Finnis. Posteriormente, no segundo momento, apresenta-se a abordagem de Sen e sua

defesa das liberdades políticas. Ao final, o texto apresenta sua contribuição jurídica, versando sobre a tutela da referida proteção no ordenamento jurídico brasileiro.

2. A BUSCA PELO TRANSCENDENTE COMO UM BEM BÁSICO

É notável a presença de crenças de caráter religioso nas mais diversas sociedades e culturas mundiais, como tem sido percebido por inúmeros pesquisadores dos campos da antropologia, sociologia e psicologia social (APUD; CZACHESZ, 2019). Essas observações têm levado muitos estudiosos dessas áreas a concluir pela universalidade do fenômeno religioso (BROWN, 1991; HAIDT, 2012). A generalidade do impulso religioso é tão relevante que alguns psicólogos sociais têm proposto mesmo a existência de uma raiz biológica, extracultural para esse traço humano (BARRET, 2011). Mesmo materialistas como Richard Dawkins (2006) reconhecem a presença omnicultural das crenças religiosas. Tais observações vêm ao encontro das filosofias éticas naturalistas, como a desenvolvida por John Finnis (2007).

Finnis é possivelmente o mais conhecido expoente da tradição filosófica denominada Teoria Neoclássica da Lei Natural, cujas raízes preliminares encontram-se em um artigo elaborado por Germain Grisez (1965), no qual o filósofo americano, comentando uma questão da Suma Teológica de Tomás de Aquino, propõe que as tradicionais interpretações da obra estão equivocadas em sua exegese e apresenta argumentos em favor de uma hermenêutica distinta do conceito tomista de Lei Natural.

A partir destes questionamentos, vários autores laboraram na referida Teoria, distinguindo-se nomes como John Finnis, Joseph Boyle e Robert P. George. No âmbito brasileiro, destacam-se pesquisadores como Victor S. Pinheiro e Elden B. de Souza (2016), bem como Mendonça (2018). Para os fins deste artigo, e considerando as limitações inerentes à extensão visada, adotar-se-ão as contribuições de Finnis, principalmente no que tange à busca pelo transcendente como um bem humano básico.

Um dos principais motivos propulsores dos trabalhos de Grisez e Finnis é responder à tese do filósofo David Hume que ficou conhecida como “falácia naturalista”, a qual, resumidamente, sustenta que o dever-ser não pode ser extraído do ser ou, em outras palavras, que de juízos de fato não se podem derivar juízos morais (HUME, 2000). Assim, haveria uma separação intransponível entre observações empíricas e proposições éticas, não se podendo derivar obrigações morais unicamente da natureza de um ente. Os neonaturalistas buscarão, então, demonstrar por que o argumento de Hume não refuta o naturalismo, revitalizando, nessa empreitada, a teoria da Lei Natural.

Respondendo à tese de Hume, Finnis evidenciará que o naturalismo de Aquino não está fundamentado nas exteriorizações observáveis da natureza humana, e sim no que o neotomista chama de “princípios da razão prática”, os quais “não são inferidos dos fatos”, nem de “proposições metafísicas sobre a natureza humana” (FINNIS, 2007, p. 45). Na filosofia tomista, esses primeiros princípios, “que especificam as formas básicas do bem e do mal e que podem ser adequadamente apreendidos por qualquer um que tenha atingido a idade da razão (e não apenas

pelos metafísicos), são per se nota (evidentes por si mesmos) e indemonstráveis” (FINNIS, 2007, p. 44). O que se infere, pois, é que, na compreensão do filósofo australiano, Aquino “nunca incorreu na *naturalistic fallacy*, porque o ‘bom’ e o ‘mau’ não derivariam de fatores empíricos, mas destes ‘primeiros princípios.’” (SGARBI, 2007, p. 663).

Não se trata aqui de princípios morais propriamente ditos, mas de princípios que se estendem a toda a deliberação prática, razões não instrumentais ou básicas para a ação, proporcionadas por fins que se podem identificar de maneira racional e perseguir, não como meios para outros fins, senão como fins em si mesmos (AGUIRRE, 2014, p. 649-650). Trata-se, pois, de enunciados pré-morais que podem ser universalmente reconhecidos pelos seres humanos, cujo principal e primeiro exemplo seria o axioma “o bem há de ser feito e o mal há de ser evitado” (GRISEZ, 1965). O conjunto desses princípios compõe o que Finnis denomina “razoabilidade prática”, um conceito central na teoria do autor. “Prática”, cumpre salientar, em sua acepção aristotélica, não no sentido de factibilidade ou eficiência, mas de princípios que dirigem-se às decisões que dirigem as ações a serem tomadas (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 71).

A razão prática, por sua vez, dirige-se naturalmente à busca do que o autor chama de bens humanos básicos, que seriam “as formas elementares de florescimento humano, bens que são universalmente buscados e realizados por todos que refletem e deliberam sobre o que fazer, ainda que sejam infundadas as suas conclusões” (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 47). A inclinação natural do ser humano à consecução desses bens, defendem os autores, não é mera especulação

filosófica, mas pode ser comprovada por diversas teorias psicológicas, desde freudianas a behavioristas, as quais podem divergir na explicação e listagem relativas a tais inclinações, mas são materialmente consonantes em constatar sua existência (FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 113).

Os bens humanos universais apontados por Finnis (2007) são, em lista não exaustiva: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade (amizade), razoabilidade prática e “religião”. Não se abordará o significado e implicações de cada um destes, mas apenas o que interessa ao presente recorte, a “religião”.

Apõe-se o termo “religião” entre aspas (como o autor também faz em sua obra) porque aqui o autor refere-se não a uma instituição mediadora do contato do indivíduo com o transcendente (DIAS, 2013, p. 145), nem às doutrinas religiosas específicas de cada confissão, mas à “existência inquestionável de indagações metafísicas em relação à ordem que ultrapassa por completo o campo da experiência individual, alcançando a origem do cosmos, da liberdade humana e da razão” (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 80), uma “preocupação com uma ordem de coisas ‘além’ de cada um” (FINNIS, 2007, p. 95).

É importante observar que a universalidade está na inerência dessas indagações à condição humana, e não nas multiformes respostas que lhes são apresentadas (SGARBI, 2007). Assim é que, mesmo um ateu como Sartré, em que pese negar a existência de uma entidade divina pessoal, ainda assim julga “ser obrigado a agir com liberdade e autenticidade e a desejar a liberdade das outras pessoas da mesma forma que a sua”, expressando, “uma preocupação com um bem que consiste em

uma forma irredutivelmente distinta de ordem” (FINNIS, 2007, p. 95).

Desse modo, ainda que, na busca de responder a esse “impulso metafísico”, diferentes culturas apresentem respostas absolutamente divergentes, “a especulação metafísica sobre uma ordem supraindividual e irredutível à experiência sensível é universal” (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 80). De igual maneira, ao tratar do bem básico do conhecimento, Finnis (2007, p. 67-71) não se refere a qualquer compreensão particular acerca de determinada matéria, mas à tendência humana à busca pela verdade, à curiosidade em geral e a evitar o erro e a ignorância.

Um outro caráter distintivo do bem religioso é que o indivíduo não apenas conjectura acerca da existência dessa ordenação transcendente, mas também busca, instintivamente, a harmonização pessoal com essa composição (OLIVEIRA, 2002, p. 73). O bem básico da “religião” não se reduz à procura por conhecer ou amar a Deus, mas também por tornar-se como ele [*assimilatio*] (FINNIS, 1998, p. 85). Esse é um tema recorrente em diversas religiões.

2. A PROMOÇÃO DAS LIBERDADES NA ABORDAGEM DAS CAPACITAÇÕES

2.1 A ABORDAGEM DAS CAPACITAÇÕES E A IDEIA DE JUSTIÇA EM SEN

Os aportes de Amartya Sen às Ciências Sociais – especialmente às Ciências Econômicas – abrangem distintos segmentos, desde pontos concernentes à escolha social, à economia do bem-estar e à escolha racional até o

desenvolvimento econômico. Ademais, para além âmbito analítico “exclusivamente” acadêmico, pode-se destacar sua produção acerca de temas práticos relacionados à pobreza e à desigualdade. A priori, o presente trabalho — que não pretende debruçar-se longamente sobre tal referencial teórico – apresenta duas teses defendidas pelo autor que resultam capitais em sua obra: a abordagem das capacitações e a ideia de justiça.

Nas décadas de 70 e 60, Amartya Sen sugeriu uma teoria geral do bem-estar como forma de associar a tradicional preocupação dos economistas em relação ao bem-estar material com a preocupação filosófica sobre direitos individuais e justiça. Destaca-se que Sen apontou para a liberdade, em vez de para a riqueza, como o referencial do progresso de uma sociedade. Para Sen, essa trata-se de um fim primário assim como o principal meio para alcançar o desenvolvimento econômico (NASAR, 2012; SEN, 1999; 2010).

A expansão das liberdades é vista, por essa abordagem, como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento. O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente. A eliminação de privações de liberdades substanciais, argumenta-se aqui, é constitutiva do desenvolvimento (SEN, 2010, p. 9).

Denota-se que a abordagem das capacitações de Sen reflete o sem-número de combinações de funcionamentos (estados e atividades que as pessoas valorizam em suas vidas) que as pessoas podem atingir. A capacitação alude à liberdade individual da escolha por um modo de viver. Capacidade pessoal equivale à liberdade pessoal, sendo um conceito que se define pela noção de potencialidade (SEN, 1999).

Nesses termos, Sen defende que as capacitações das pessoas devem ser equiparadas, oferecendo condições que favoreçam aos indivíduos alcançarem as metas por eles tidas como essenciais. O autor fundamenta sua interpretação no reconhecimento da potencialidade como uma liberdade, “principal fim e principal meio do desenvolvimento”. O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente” (SEN, 1999, p. 10).

Sen, com isso, concilia dois pólos que aparentemente possuem irremediável antagonismo: igualdade e liberdade, pondo ênfase no papel da participação da sociedade civil, autodeterminação e livre arbítrio como forma de desenvolvimento de um povo, sem confundi-lo com o desenvolvimento econômico regional. Dessarte, o autor evidencia as inúmeras implicações da abordagem das capacitações:

Uma variedade de instituições sociais – ligadas a operação de mercados, a administrações, legislaturas, partidos políticos, organizações não

governamentais, poder judiciário, mídia e comunidade em geral – contribui para o processo de desenvolvimento precisamente por meio de seus efeitos sobre o aumento e a sustentação das liberdades individuais. A análise do desenvolvimento requer uma compreensão integrada dos papéis respectivos dessas diferentes instituições e suas interações (SEN, 1999, p. 336).

Do excerto anterior derivam as noções interdependentes de liberdades instrumentais e substantivas. As primeiras são consideradas no processo social de desenvolvimento e estão intimamente relacionadas às liberdades políticas e econômicas, às oportunidades sociais, às garantias de transparência interpessoal (segurança do convívio público) e à rede de segurança social (SEN, 1999).

Dessarte, o debate público deve patrocinar a expansão das capacidades básicas dos cidadãos, permitindo a escuta das demandas da sociedade (direitos democráticos institucionalizados) e fazendo com que as necessidades sejam avaliadas em suas múltiplas dimensões. Assim, o aparato teórico de Sen convém como forma de criar consciência sobre o que é socialmente injusto, isto é, como provisão para a discussão pública. Para além dessa implicação nota-se, ainda, o fato de Sen ser crítico à tendência prevalente de aferir o sucesso do desenvolvimento com base exclusivamente nas variações do produto interno bruto (SEN, 1999, 2005, 2009).

Em continuidade, a partir da afirmação das liberdades instrumentais é que podem consolidar-se as liberdades substantivas. Dentre essas últimas, o autor destaca as capacidades de se impedir a desnutrição, a fome, a mortalidade precoce e as liberdades relativas ao acesso à educação/cultura ou à participação ativa na vida política da sociedade. Para isso, o desenvolvimento requer que sejam excluídas as principais fontes de privação de liberdade: i) pobreza e tirania; ii) carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática; iii) negligência dos serviços públicos; iv) intolerância ou interferência excessiva de Estados opressivos (SEN, 1999).

Dessarte, a liberdade política ampla deve ser a tônica na qual é importante ao indivíduo ter garantidos seus “direitos a ter direitos”. Essa é uma perspectiva de modificação social que pretende mitigar e eliminar as barreiras interpostas entre os indivíduos e o acesso ao que eles considerem importante para suas vidas.

Noutro ponto de sua produção, Sen traz noções essenciais ao debate sob o ponto de vista de sua ideia de justiça. O autor mostra-se adepto de arranjos que primam pela observação do comportamento real das pessoas e de suas relações sociais, apreciam as diferenças e consideram a vida que as pessoas são capazes de levar. Para Sen, “a justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que as cercam” (SEN, 2009, p. 12-13). Ademais, Sen entende que o institucionalismo transcendental (de tom “contratualista”) mostra-se como um obstáculo à remoção das injustiças, por centrar-se nas utopias de justiça perfeita, ao passo que a análise enfocada nas realizações

favorece o exame racional das assimetrias produtoras de injustiças, considerando também fatores não racionais como os anseios dos indivíduos (SEN, 2005, 2009).

Com base nessa perspectiva, a teoria seniana da justiça fundamenta-se na noção de equidade como “justiça realizável”, que, por assim dizer, dispõe um tratamento desigual aos desiguais. Seu pressuposto teórico reside no reconhecimento de que as pessoas, embora sejam iguais perante a lei, possuem necessidades, capacidades e desejos diferenciados. Para Sen, a promoção da equidade na justiça é a trilha que conduz a mitigação das desigualdades socioeconômicas intrínsecas a uma sociedade complexa, assim como para a universalização de suas liberdades democráticas. Disso decorre sua defesa da via de mão dupla entre a liberdade e os direitos humanos, descritas por ele como “pretensões éticas constitutivamente associadas à importância da liberdade humana” (SEN, 2009, p. 401). A partir desse ponto, então resultaria a mensagem central de sua teoria da justiça, que é o forte nexos de convergência entre igualdade e liberdade e a crítica implícita e explícita às desigualdades com ou sem liberdades (SEN, 2009).

Sen propõe uma ideia da justiça calcada na base informacional relativa às liberdades dos cidadãos, sensível às consequências. Não lhes prestar a devida atenção, como as liberdades que as pessoas de fato conseguem exercer, impede uma base adequada para um sistema de avaliação (SEN, 1999, 2009). O autor lembra, outrossim, que a justiça não pode ser confinada a um exame que aponta apenas para os “resultados de culminação”, pois “a sensibilidade às consequências não exige insensibilidade em relação à agência e às relações pessoais na

avaliação do que está acontecendo no mundo” (SEN, 2009, p. 255).

É necessário considerar que a abordagem das capacitações e a ideia de justiça contém forte ênfase pluralista e que ambicionam uma “agregação” positiva de elementos heterogêneos, com diferentes funcionamentos. Mas, questiona Sen, como selecionar valores sociais? Para conseguir uma escala “comum” para a avaliação social, deve haver uma espécie de consenso social. Esse é um processo de “escolha social” que demanda debate público e democrático, esclarecimento e averiguação crítica (“imparcialidade aberta”). Sen reconhece que o exercício da escolha democrática de acordo ou consenso pode ser extremamente complexo, uma vez que a escala de valores é uma questão de valoração e julgamento, não de qualquer tecnologia impessoal. Nas suas próprias palavras, “não há fórmula mágica” (SEN, 2009, p. 358).

É imperioso objetivar francamente as liberdades concretas, que têm amplitude e sensibilidade que lhe possibilitam um alcance muito maior, pois as liberdades individuais podem ser estimadas por meio de referência explícita aos rendimentos e aos processos que os indivíduos têm motivos para buscar e valorizar. Sen advoga pela capacidade de orientar disposições políticas adequadas para ampliar a justiça social, especialmente no tocante à minimização das injustiças intoleráveis. O autor se concentra no estabelecimento de critérios capazes de orientar as escolhas no sentido de que elas sejam mais justas que as alternativas viáveis, o que exige transcendência das individualidades (SEN, 1999, 2005, 2009).

Nesse aspecto, o mais importante é que as relações derivadas do ato sejam justas (ainda que parcialmente), evitando-se a injustiça, que é a situação de anomia em que abrem-se brechas para excessos. Uma das ideias relevantes ligadas a essa perspectiva é a de que, embora haja grande variedade de noções sobre o que é justo, há certo consenso em cada momento histórico sobre o fato de certas situações constituírem-se em injustiça intolerável (SEN, 2005, 2009), ademais do exame racional sobre opções mais ou menos razoáveis, como o proposto em Finnis no presente ensaio.

Sugere-se uma reflexão que instigue o engajamento efetivo das pessoas não apenas no cumprimento das leis, mas na transformação da sociedade para que ela exclua as injustiças sentidas como inaceitáveis. Para Sen (2009, p. 409), “não se deve confundir obrigação vagamente especificada com ausência de qualquer obrigação”. É um equívoco assumir que “já que não é possível resolver todas as disputas através do exame crítico, então não teríamos bases sólidas suficientes para utilizar a ideia de justiça nos casos em que o exame racional leva a um juízo conclusivo” (SEN, 2009, p. 436).

Em alguma medida próximo de Finnis, Sen propõe uma teoria capaz de orientar uma escolha valorativa racionalmente informada, baseada na ideia de que “a escolha e a ponderação podem ser difíceis, mas não há nenhuma impossibilidade geral de fazer escolhas arrazoadas baseadas em combinações de objetos diversos” (SEN, 2009, p. 275). A multiplicidade de parâmetros enredados impossibilita a realização do cálculo unificado e do sistema de hierarquização, o que naturalmente não impede que

não possam ser articulados de forma racional (SEN, 1977, 1999, 2005, 2009).

Em suma, percebe-se, no arcabouço teórico proposto por Amartya Sen, um quê de essencialidade fundamental da qual se revestem as liberdades políticas — dentre elas, a liberdade religiosa, como se verifica também em Nussbaum (2000; 2012) e Skerker (2004). Para além da universalidade da busca pelo transcendente, o bem religioso também vincula-se aos anseios e metas livremente propostas pelos indivíduos, inclusive, como guia para a consecução de suas metas. Dado tal ferramentalidade, vislumbra-se a premente necessidade de que dita liberdade substancial seja protegida e promovida pelo Estado. Assim, a próxima janela desse ensaio abre-se para o papel do Estado na proteção do bem religioso.

3. O PAPEL DO ESTADO DE DIREITO

Consoante observado supra, tanto Finnis quanto Sen exibem panoramas teóricos profícuos no que diz respeito ao papel e lugar da religião como liberdade fundamental na sociedade. Pretende-se, na presente seção, a partir do prisma estruturado por esses autores, examinar especificamente o papel do Estado na gerência desse bem humano básico e de promoção das liberdades.

Para Finnis (2007, p. 266), uma das funções primárias do Estado de Direito é que, detendo o monopólio do uso da força e exercendo-o nos limites a ele outorgados, impede que os seres estejam sujeitos ao arbítrio alheio, o que é uma exigência para o florescimento pleno das virtudes humanas, na medida em que “os

indivíduos só podem ser *eus* — isto é, ter a ‘dignidade’ de serem ‘agentes responsáveis’ — se não forem forçados a viver suas vidas para a conveniência de outrem, mas lhes seja permitido e sejam ajudados a criar uma identidade duradoura por ‘toda a vida.’” Logo, “a tese ética da razão prática e dos bens humanos básicos [...] se articula com a tese política da autoridade do Estado de Direito para promover o bem comum” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 341).

Ora, tal compreensão implica que o Estado assume um papel-chave no estabelecimento e manutenção das condições de florescimento livre dos bens humanos, básicos, nestes incluída a religião, justificando-se a presente análise. Assim como, por exemplo, para o florescimento adequado do bem básico do conhecimento é essencial a garantia estatal das liberdades de ciência, de imprensa e de expressão, quando se trata do bem humano da “religião”, seu florescimento pleno depende diretamente da tutela estatal da liberdade religiosa (FINNIS, 2009).

Compreendidas tais premissas, pode-se assentar de plano a inadequação do modelo de Estado confessional, ou seja, aquele em que uma confissão religiosa específica é chancelada pelo Poder Público, quer expressamente, quer através da concessão de privilégios não estendidos às demais instituições confessionais. Esse paradigma é incompatível com o bem finnisiano da “religião” pois, “como bem eminentemente reflexivo, ele só pode ser instanciado de forma autêntica e íntegra, sem que ninguém obrigue o agente racional a crer em determinada tradição religiosa ou filosófica” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 341). O impulso em direção à fonte transcendente de sentido da

vida deve ter como função-guia a razoabilidade prática exercida pelo indivíduo, e não o direcionamento estatal (PINK, 2013).

Entendemos, portanto, que o desenvolvimento do bem humano religioso depende do estabelecimento de um Estado laico, pois é nesse sistema que se estabelece “a emancipação recíproca entre Estado e religiões, para que se permita o livre exercício religioso, efetivando-se, outrossim, direitos individuais de liberdade do cidadão em relação a sua crença e culto” (NUTO; ALCÂNTARA, 2014, p. 109). Em síntese, o bem humano básico almejado pelo modelo Estado laico é, paradoxalmente, a “religião”.

Além disso, a separação entre Estado e religiões,

longe de arrefecer o ânimo religioso, muitas vezes o fortalece, na medida em que incentiva o proselitismo, seja das religiões minoritárias, pela abertura de um espaço que até então lhes era negado, seja da organização religiosa hegemônica, que, órfã das regalias do poder, passa a dinamizar os seus esforços na tentativa de evitar ou minimizar a perda de influência no tecido social (SANTOS JÚNIOR, 2007, p. 64).

Em suma, a laicidade estatal beneficia também o florescimento religioso comunitário, na medida em que possibilita às instituições correspondentes uma atuação livre segundo a sua lógica própria, valendo-se não de capital político, mas de capital “religioso”, moral e social.

É oportuno, contudo, diante das diferentes compreensões existentes acerca de laicidade, que se delineie os contornos de sua definição para os fins do presente artigo. De acordo com o verbete de Valerio Zanone, presente no Dicionário de Política de Norberto Bobbio, o Estado laico

[...] é separado de confissões religiosas, mas deve garantir a liberdade de religião e de culto a todos os grupos religiosos, sem implementar privilégios nem estruturas de controle direcionadas a certas confissões, salvaguardando assim a autonomia do poder civil de eventual tentativa de controle religioso e, simultaneamente, defendendo as confissões de qualquer tentativa de restrição ao livre exercício de culto por parte do poder temporal (ZANONE, 2004, p. 670).

Evidencia-se, pois, uma dupla dimensão, não apenas a de proteger o Estado do controle da Igreja, mas também a de escudar as confissões de restrições arbitrárias de sua atuação por parte do poder temporal (SANTOS JÚNIOR, 2007).

Quanto aos diferentes paradigmas possíveis, Kuru (2007, p. 571) afirma que há, basicamente, dois grandes modos de postura estatal laica, os quais se pode denominar, de forma simplista, de “secularismo passivo” e “secularismo assertivo”⁸. Naquele, o Estado adota uma postura passiva na criação e

⁸ Não se deve entender tais expressões como uma classificação binária, mas como polos de um espectro em relação aos quais um modelo de Estado laico pode se aproximar, de forma semelhante ao que ocorre com as expressões “esquerda” e “direita” na política.

estabelecimento de religiões, mas permite a estas a visibilidade pública. Neste, o poder estatal busca afastar as expressões religiosas da esfera pública, adotando uma postura agressiva que relega a religião ao foro privado. Numerosos pesquisadores têm denominado a forma assertiva de “laicismo”, típica de um estado “laicista”, e a passiva de “laicidade”, típica de um estado “laico” (MIRANDA, 2014, p. 7; LENZA, 2014, p. 189; CALSING et al., 2017).

O exame de como o Estado lida com a manifestação religiosa pública (e não apenas privada) é central na avaliação de sua adequação à compreensão da “religião” como um bem humano básico principalmente por dois motivos. Primeiro, porque na concepção finnisiana os bens básicos são realizados integralmente não na seara privada do indivíduo, mas na comunidade (OLIVEIRA, 2002). Em segundo lugar, porque é sobre a esfera das expressões nas relações público-sociais que incide a tutela estatal, e não sobre o foro privado das escolhas dos indivíduos, o qual já é naturalmente resguardado da intervenção estatal no modelo liberal (LEITE, 2013). Por conseguinte, se a liberdade religiosa dissesse respeito unicamente à expressão pística na seara particular do indivíduo, sua proteção em um Estado liberal seria tautológica.

Como assevera Silva (2005, p. 231), “a questão fundamental [...] é saber se, feita a escolha, é possível determinar-se em função dela”, ou seja, “se se têm condições objetivas para atuar no sentido da escolha feita.” Assim sendo, a liberdade de crença, enquanto instrumental ao florescimento do bem humano religioso, deve ser entendida como “o direito de exprimir uma crença, e não o direito de ter uma crença (condição

necessária, mas não suficiente à caracterização deste direito fundamental)” (LEITE, 2013, p. 166).

Com isso em vista, já se percebe a insuficiência do modelo laicista para a consecução daquele fim, pois adota “uma atitude de intolerância e hostilidade estatal em relação às religiões” (LENZA, 2014, p. 189), a qual acaba por macular a própria neutralidade estatal, uma vez que “reconhecer o direito ao exercício da fé mas restringi-lo à esfera privada do indivíduo também não é neutralidade, mas uma confissão específica: a de que o exercício correto da religião é no âmbito particular” (BARBOSA; VIANNA, 2019, p. 240-260). A dizer de outro modo, Estado laico “não significa Estado ateu, pois o ateísmo não deixa de ser uma concepção religiosa” (SARMENTO, 2006 p. 308) e um ateísmo público não seria neutralidade religiosa, senão um credo – negativo, isso sim – de caráter antirreligioso (RHONHEIMER, 2009, p. 110).

Com tais considerações em mente, e a partir das contribuições teórico-filosóficas de Finnis e Sen, pode-se inferir que a ordem laica é a que melhor oportuniza o florescimento do bem básico “religião”, pois entende a relevância do fenômeno religioso para a sociedade e permite as suas expressões públicas (SANTOS JÚNIOR, 2007; MIRANDA, 2014).

Uma observação, contudo, deve ser feita. Permitir a manifestação religiosa na esfera pública não significa abrir espaço para o triunfalismo religioso, que ocorre quando credos específicos buscam obter hegemonia política para veicular pautas que beneficiem o seu grupo religioso em detrimento de outros, ou tutelar estatalmente valores morais exclusivos de sua

cosmovisão (FREESTON, 2006). Toda expressão religiosa pública deve ter em mente que posições de fé são pessoais e idiossincráticas, não podendo ser exigidas de terceiros (RUIZ; ZUNIGA-FAJURI, 2014, p. 97). A condução política do Estado de Direito na visão finnisiã deve ser feita tendo em vista que os bens básicos são inteligíveis pela razão pública, e que sua consecução depende da liberdade individual, não se podendo permitir o controle estatal por parte de setores religiosos.

Assim, para que o Estado seja laico, não precisa banir a manifestação religiosa dos espaços públicos, desde que as instituições políticas não tenham por base de legitimidade as instituições religiosas, e sim a soberania ou vontade popular (BECKFORD; DEMERATH, 2007, p. 724). Em suma, a religião não precisa estar ausente da sociedade, mas não pode dominá-la (SILVA, 2016, p. 166).

Para além disso, é imperioso atentar para o fato de que a atual concepção jusfilosófica de direitos, aliada ao modelo sócio-político-econômico de Estado de Bem Estar Social, considera-os não mais unicamente sob a ótica negativa de resguardo da intervenção estatal indevida, mas também assume a existência de uma dimensão comissiva, a qual depende de prestações estatais positivas (CANOTILHO et al., 2013; SARMENTO, 2006).

Compreendida sob essa ótica, a liberdade religiosa aponta “para o Estado e para os demais indivíduos civis um direito objetivo de proporcionar o exercício efetivo de liberdade religiosa” (FONSECA, 2014, p. 99). Segue-se que a proteção do bem humano religioso “não consiste apenas em o Estado a

ninguém impor religião ou a ninguém impedir de professar determinada crença”, mas também em “o Estado permitir ou propiciar a quem seguir determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem (em matéria de culto, de família ou de ensino, por exemplo) em termos razoáveis” (MIRANDA, 1998, p. 359).

Há exemplos na Constituição Federal (CRFB/88) de ambas as dimensões desse direito, visto que, em sentido negativo, o Estado não pode “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança”, ao passo que, no viés positivo, é assegurada, por exemplo, “a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva” (BRASIL, 1988).

É evidente, portanto, que o sistema laico — e não o laicista — é suportado pelo ordenamento constitucional, conforme explicitado em obra conjunta de alguns dos mais destacados constitucionalistas brasileiros:

[...] o regime constitucional brasileiro é de não identificação (Estado laico) com separação, o que não significa, vale frisar, oposição, que está presente numa concepção laicista (ao estilo francês), de relativa hostilidade à religião. Nem indiferente, e ainda menos hostil, a Constituição revela-se atenta, separada, mas cooperativa, não confessional, mas solidária, tolerante em relação

ao fenômeno religioso (CANOTILHO et al., 2013, p. 708)

A vigência no Brasil de um modelo de secularidade passivo também já foi reconhecida em diversas decisões da Suprema Corte brasileira (BRASIL, 2016; BRASIL, 2017). As referências ao ordenamento constitucional são relevantes porque, tratando-se do documento que enuncia as matrizes axiológicas do Estado de Direito brasileiro, situa-se na fronteira entre o filosófico e o jurídico.

O Estado laico constitucional brasileiro adotou o que se intitulou de *princípio da cooperação*, o qual traduz que “o Estado cooperará com as igrejas e confissões religiosas, principalmente para a promoção dos princípios e direitos e garantias fundamentais” (CANOTILHO *et al.*, 2013, p. 707). Para que se compreenda adequadamente como se dá a coadjuvação entre as instituições religiosas e o Estado, deve-se perquirir qual o objetivo compartilhado por ambos, uma vez que a Constituição brasileira apenas prevê a possibilidade da “colaboração de interesse público” (BRASIL, 1988), sem explicitar maiores detalhes.

Novamente, a estrutura teórica finnisiana mostra-se útil, ao identificar o conceito sociopolítico de “interesse público” com a noção jusfilosófica de “bem comum”, o qual representa um conjunto de condições que permite “que os membros de uma comunidade atinjam por si mesmos objetivos razoáveis, ou que realizem, de modo razoável, por si mesmos, o valor em nome do qual eles têm razão de colaborar uns com os outros (positiva ou negativamente) em uma comunidade” (FINNIS, 2007, p. 155).

Saliente-se que essa definição “nem afirma, nem acarreta que os membros de uma comunidade devam todos ter os mesmos valores ou objetivos (ou um conjunto de valores ou objetivos)” mas apenas que “deve haver algum conjunto (ou um conjunto de conjuntos) de *condições* que precisa se dar para que cada um dos membros atinja seus próprios objetivos” (FINNIS, 2007, p. 156).

Aportando tal concepção para a presente discussão, conclui-se que o Estado não deve fomentar nenhuma instituição eclesiástica ou confissão religiosa específica, mas exercer um papel de garantidor das condições que permitam aos indivíduos desenvolver seu impulso ao transcendente por si mesmos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A existência e a diversidade dos fenômenos religiosos é um fato visualizável desde os primeiros registros históricos e antropológicos que se tem da humanidade, e que permanece continuamente presente apesar da crescente secularização da sociedade. As predições de autores materialistas que prenunciaram o declínio da religião no mundo moderno e pós-moderno mostraram-se equivocadas. Pode-se asseverar, a partir dessa observação, que a especulação sobre o transcendente é inerente à própria condição humana.

No aspecto sociológico, apresentam-se múltiplos arcabouços teóricos úteis à compreensão do lugar, papel e função do impulso metafísico para as comunidades humanas, dentre os quais destacamos as contribuições da Teoria

Neoclássica da Lei Natural de John Finnis e a Abordagem das Capacitações de Amartya Sen, tanto pela riqueza e fidelidade com que abordam o tema, quanto pelo reconhecimento que prestam à relevância social da religião.

Sendo o organizador primário das liberdades individuais, o Estado de Direito assume um papel-chave na gestão social, devendo garantir as condições de florescimento do bem humano básico da “religião”, entendida esta não como uma confissão religiosa específica ou como alguma instituição responsável pela mediação do contato entre o indivíduo e o transcendente, mas justamente como a potencialidade do sujeito em refletir sobre uma ordem metafísica irredutível a sua experiência sensorial individual.

Para tanto, deve o poder temporal adotar uma postura de laicidade que não relegue às expressões písticas à esfera privada dos indivíduos nem privilegie alguma cosmovisão religiosa específica em detrimento de outras, permitindo, portanto, o desenvolvimento desse bem humano a partir de sua lógica própria, de acordo com a razoabilidade prática livre do indivíduo.

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, S. C. El primer principio de la ley natural, según Finnis-Grisez y Rhonheimer y las lecturas contemporáneas de "Summa Theologiae" i,ii, q. 94, a. 2. **Revista de Derecho**

de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XLIII, Valparaíso, Chile, p. 643-669, jul-dez 2014.

APUD, I.; CZACHESZ, I. Creencias, Rituales y Memoria. Una introducción a la Ciencia Cognitiva de la Religión. **Psicol. Conoc. Soc.** [online]. v. 9, n. 1, p. 182-204, 2019.

BARBOSA, J. R. S.; VIANNA, L. O. Reflexões sobre os limites da expressão religiosa pública no Estado laico brasileiro. *In*: Douglas Cesar Lucas; Daniel Rubens Cenci; Elenise Felzke Schonardie; Maiquel Angelo Dezordi Wermuth. (Org.). **Direitos Humanos e Democracia em tempos de crise**. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, v. 3, p. 240-260, 2019.

BARRET, J. L. **Exploring the natural foundations of religion**. Trends in Cognitive Sciences, v. 4, n. 1, p. 29-34, 2000.

BECKFORD, J. A.; DEMERATH, N. J. **The sage handbook of the Sociology of Religion**. London: Sage Publication, 2007.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. 1ª Turma. **RHC 134.682/BA**. Rel. Min. Edson Fachin. Julgado em 29 nov. 2016.

_____. _____. **ADI nº 4.439**. Rel. Min. Alexandre de Moraes. Julgado em 27 set. 2017.

BROWN, D. E. **Human universals**. New York, NY: McGraw-Hill, 1991.

CALSING, R. de A; SANTOS, J. E; SANTOS, C. C. O estado laico na atualidade: uma análise comparativa da laicidade nos ordenamentos jurídicos brasileiro e espanhol. **Revista Brasileira de Direito**, v. 13, n. 2, 2017.

CANOTILHO, J. J. G.; MENDES, Gilmar F.; SARLET, I. W.; STRECK, L. L.(Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva; Almedina, 2013.

CULLETON, A.; BRAGATO, F. F.; FAJARDO, S. P. **Curso de direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DAWKINS, R. **The God delusion**. Boston: Houghton Mifflin, 2006.

DIAS, J. C. O direito natural no pensamento jurídico contemporâneo: John

Finnis. *In*: DIAS, J. C.; SIMÕES, S. A. S. (Org.). **Direito, políticas públicas e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método; Belém: Cesupa, 2013.

FINNIS, J. Aquinas. **Moral, political, and legal theory**. Oxford: OUP, 1998.

_____. Does free exercise of religion deserve constitutional mention? **The American Journal of Jurisprudence**, v. 54, p. 41-66, 2009.

_____. **Lei natural e direitos naturais**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FINNIS, J.; GRISEZ, G.; BOYLE, J. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. **American Journal of Jurisprudence**, v. 32, n. 99, 1987, p. 99-151.

FONSECA, F. T. da. **A liberdade religiosa como direito fundamental e a laicização do estado democrático de direito**. Pouso Alegre – MG: FDSM, 2014.

FRESTON, P. **Religião e Política, Sim, Igreja e Estado, Não**. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

GEORGE, R. P. Ley natural y naturaleza humana. **Bol. Mex. Der. Comp.**, México, v. 37, n. 110, p. 597-610, agosto 2004.

GRISEZ, G. O primeiro princípio da razão prática. **Rev. Direito GV**, v. 3, n. 2, p. 179-218, jul-dez 2007.

HAIDT, J. **The Righteous Mind: why good people are divided by politics and religions**. New York: Vintage Books, 2012.

HUME, D. (1739-40). **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000.

KURU, A. T. Passive and assertive secularism: historical conditions, ideological struggles, and state policies toward religion. **World Politics**. v. 59, n. 4, p. 567-594, jul. 2007.

LEITE, F. C. A liberdade de crença e o sacrifício de animais em cultos religiosos. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 10, n. 20, p. 163-177, jul./dez. 2013.

LENZA, P. **Direito Constitucional Esquemático**. 18. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2014.

MENDONÇA, M. T. C. Introdução ao pensamento de John Finnis e as insuficiências juspositivistas. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, n. 14, p. 93 - 107, 28 set. 2018.

MIRANDA, J. Estado, liberdade religiosa e laicidade. **Observatório da Jurisdição Constitucional**. Brasília: IDP, Ano 7, n. 1, jan./jun. 2014. ISSN 1982-4564.

_____. **Manual de Direito Constitucional**. Tomo IV, 2ª ed. Coimbra: Coimbra, 1998.

NASAR, S. **A imaginação econômica: gênios que criaram a economia moderna e mudaram a história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NUSSBAUM, M. C. **The new religious intolerance**. London: Belknap/Harvard Press, 2012

_____. **Women and Human Development: The Capabilities Approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

NUTO, J. V. C.; ALCÂNTARA, P. I. S. de. O uso de símbolos religiosos em repartições públicas: uma análise histórica sobre o alcance da laicidade. *In*: Conselho Nacional do Ministério Público. **Ministério Público em defesa do Estado laico**. Brasília: CNMP, 2014.

OLIVEIRA, E. S. de. **Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis**. Porto Alegre: FURG, 2002.

PINHEIRO, V. S. PIMENTEL, M. S. Secularização, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis. **Revista Juris Poiesis**, v. 23, n. 31, Rio de Janeiro: 2020, p. 323-353. ISSN 2448-0517.

PINHEIRO, V. S.; SOUZA, E. B. A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis. **Rev. Direitos Humanos e Democracia**, ano 4, n. 7, jan./jun. Ijuí: Editora Unijuí, 2016, p. 65-83. ISSN 2317-5389.

PINK, T. 'The right to religious liberty and the coercion of belief: a note on dignitatis humanae'. In: KEOWN, John; Robert P. GEORGE (eds.). **Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

RHONHEIMER, Martin. **Cristianismo Direito laicidad**. Madri: Rialp, 2009.

RUIZ, A. M.; ZUNIGA-FAJURI, A. Derecho a la vida y Constitución: consecuencias de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos "Artavia Murillo V. Costa Rica. **Estudios constitucionales**, Santiago, v. 12, n. 1, p. 71-104, 2014.

SANTOS JÚNIOR, A. **Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro**. São Paulo: Mackenzie, 2007.

SARMENTO, D. **Livres e iguais**: estudos de direito constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SEN, A. **Development as Freedom**. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. **Sobre Ética e Economia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

_____. **The Idea of Justice**. Cambridge: Belknap Harvard, 2009.

SGARBI, A. O Direito Natural Revigorado de John Mitchell Finnis. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 102 p. 661 – 689, jan./dez. 2007.

SILVA, C. A. Símbolos religiosos em espaços públicos: para pensar os conceitos de laicidade e secularização. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.19 n.2, p. 154-173, 2016.

SILVA, J. A. da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 11. ed. São Paulo: Malheiros editores, 2005.

SKERKER, M. Nussbaum's Capabilities Approach and Religion. **The Journal of Religion**, v. 84, n. 3, p. 379-409, jul. 2004

ZANONE, V. Laicismo. In: BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale. 5 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.