

## Liberdade de consciência e liberdade religiosa em um Estado Constitucional – O que visa proteger<sup>1</sup>

**PIERLUIGI CHIASSONI**

Doutor em Filosofia Analítica e Teoria Geral do Direito pela *Università de Milão* (Itália). Mestre em Direito pela *Cornell University* (Estados Unidos da América). Professor da *Università de Gênova* (Itália).

SUMÁRIO: 1 *Introdução* • 2 *Consciência, liberdade de consciência* • 3 *Liberdade de consciência e liberdade religiosa* • 4 *Liberdade religiosa: um conjunto de direitos* • 5 *Tomando conhecimento* • 6 *Referências*.

RESUMO: Os Estados Constitucionais têm compromisso com a proteção às liberdades de pensamento e religiosa. Esse compromisso, no entanto, é desafiador por dois motivos: primeiro, porque requer delicada resolução de problemas conceituais, de proteção, que têm ligação com as noções individuais de liberdade de consciência e de religião, o conteúdo exato dessas duas liberdades e seus inter-relacionamentos; depois, porque requer o desenvolvimento de estratégias de proteção para problemas que dizem respeito à identificação da melhor forma de executar essa tarefa. Este trabalho está dividido em duas partes. Nesta primeira, argumenta-se sobre como lidar com problemas conceituais com base em um conceito liberal e individualista de liberdade de consciência. Na segunda, faz-se um esboço de uma doutrina para proteção da liberdade de consciência em uma sociedade religiosa, que defende a concessão de um direito geral à objeção de consciência tanto de forma negativa quanto positiva.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade • Consciência • Religião • Estado Constitucional.

1 Publicação original em inglês: CHIASSONI, Pierluigi. Protecting Freedom of Conscience and Religious Freedom in a Constitutional State: Two Varieties of Conscientious Objection. In: HIMMA, K. E.; SPAIC, B. (Ed.). *Fundamental Rights. Justification and Interpretation*. Netherlands: Eleven International Publishing, 2016, p. 115-146. Copyright © Eleven International Publishing. Tradução: Mariana Figueiredo Cordeiro da Silva e Brunna Rebecca Magalhães Martins da Silva. Revisão: Karina Gomes Mansur Costa.

## Freedom of conscience and religious freedom in a Constitutional State

CONTENTS: *1 Introduction • 2 Consciouness, freedom of conscience • 3 Freedom of conscience and religious freedom • 4 Religious freedom: a cluster of rights • 5 Taking stock • 6 References.*

ABSTRACT: Constitutional states are committed to the protection of freedom of conscience and religious freedom. Such commitment, however, is puzzling on two counts. First, it requires solving delicate, conceptual, protecting-what, problems; these have to do with the very notions of freedom of conscience and religious freedom, the exact content of the two liberties, and their mutual relationships. Furthermore, it requires settling strategic, protecting-how, problems, which concern the identification of the most appropriate means to the task. This paper is divided into two parts. The first one argues for coping with conceptual issues on the basis of a liberal, individualistic, conception of freedom of conscience. The second provides an outline of a doctrine for the protection of freedom of conscience in a religious society, which advocates the granting of a general right to conscientious objection both in a negative and in a positive variety.

KEYWORDS: Freedom • Conscience • Religion • Constitutional State.

## Libertad de Conciencia y Libertad Religiosa en un Estado Constitucional

CONTENIDO: *1 Introducción • 2 Conciencia, libertad de conciencia • 3 Libertad de conciencia e libertad religiosa • 4 Libertad religiosa: un conjunto de derechos • 5 Haciendo un balance • 6 Referencias.*

RESUMEN: Los Estados Constitucionales tienen un compromiso con la protección de las libertades de pensamiento y religiosa. Este compromiso, sin embargo, es intrigante por dos motivos: primero, porque requiere la resolución de problemas delicados, conceptuales, de protección, que tienen relación con las nociones particulares de libertad de conciencia y de religión, el contenido exacto de esas dos libertades y sus interrelaciones; después, porque requiere que el desarrollo de estrategias de protección para problemas que se refieren a la identificación de la mejor forma de realizar esa tarea. Este trabajo está dividido en dos partes. En esta primera, se argumenta sobre cómo lidiar con problemas conceptuales basados en un concepto liberal e individualista de libertad de conciencia. En la segunda, se hace un esbozo de una doctrina para proteger la libertad de conciencia en una sociedad religiosa, que defiende la concesión de un derecho general a la objeción de conciencia tanto de forma negativa como positiva.

PALABRAS CLAVE: Libertad • Conciencia • Religión • Estado Constitucional.

## 1 Introdução

Neste artigo, abordarei um problema de engenharia institucional. A questão diz respeito à adequada proteção das liberdades de consciência e religiosa em um Estado Constitucional, com ênfase na situação das pessoas que vivem em uma sociedade religiosa, isto é, em uma sociedade em que as influências culturais e políticas de grupos religiosos, organizações e instituições são um fenômeno generalizado.

É evidente que o problema de *como* realizar essa proteção não pode ser corretamente tratado a menos que se deixe claro qual é o objeto a ser protegido; em outras palavras, a menos que se tenha lidado com o problema e, de alguma forma, se tenha estabelecido *o que* se visa proteger. Certamente esse problema poderia ter sido evitado se houvesse um consenso entre os acadêmicos sobre as noções de liberdade de consciência e liberdade religiosa. Infelizmente, no entanto, esse não parece ser o caso.

Dessa forma, este artigo possui duas partes.

A primeira é dedicada a definir noções de liberdade de consciência e de liberdade religiosa que sejam adequadas a um Estado Constitucional coerentemente inspirado em princípios do liberalismo<sup>2</sup>.

A segunda parte fornece o esboço de uma doutrina integrada para a proteção das liberdades de consciência e religiosa por um Estado Constitucional em uma sociedade religiosa. Como veremos, uma doutrina tão integrada tem o propósito de combinar crenças de âmbitos individual e privado (espaço reservado, espaço inviolável, *coto vedado*<sup>3</sup>) com um direito generalizado à objeção consciente, ambos com suas questões positivas e negativas.

## 2 Consciência, liberdade de consciência

Pelo termo *consciência*, do modo como é utilizado na linguagem informal, podemos entender duas coisas diferentes porém relacionadas. Por um lado, *consciência* indica o código moral de cada indivíduo; um conjunto de convicções e padrões morais (fundamentais) que governam sua vida prática. Por outro lado, *consciência* define a

2 Dois princípios podem ser apontados como primordiais para o liberalismo: o princípio da igualdade de soberania entre os indivíduos e o princípio do dano. De acordo com o primeiro princípio, cada indivíduo é soberano frente aos grupos sociais e às instituições em que ele se encontra envolvido nos diferentes momentos de sua vida. O segundo princípio define as fronteiras apropriadas para a soberania de cada indivíduo ao estabelecer os que as ações individuais não devem jamais causar danos aos outros. Vide: Mill (1859, cap. I); Feinberg (1984).

3 N. do T. Os tradutores registram que preferiram não traduzir a expressão, a fim de preservar a sua originalidade.

capacidade intelectual pela qual cada indivíduo identifica (estabelece, revê, atualiza etc.) o código moral que governa sua vida prática. Em qualquer momento da vida de um indivíduo, a consciência como código moral (*código-consciente*) é, portanto, o resultado da consciência como capacidade moral (*consciência-capacidade*)<sup>4</sup>.

De alguma forma, os dois sentidos de *consciência* se misturam no discurso comum do dia a dia<sup>5</sup>. De fato, todos nós estamos familiarizados com expressões como *minha consciência me impediu de fazer isso, eu irei fazer o que a minha consciência mandar, a voz da minha consciência me disse para não fazer isso, se você fizer isso, sua consciência irá lhe atormentar pelo resto da sua vida* etc.

Vocábulos como *mandar*, *voz* e *atormentar* demonstram um modo antigo de pensar, ainda em voga, caracterizado por um animismo primordial com tendência à personificação, que transforma a consciência em um agente, dotado de vida própria, que vive dentro de cada indivíduo como um hóspede exigente. Essa forma de pensar combina poucas e bem conhecidas imagens sobre como a consciência funciona, para qualquer indivíduo. Na primeira imagem, a consciência é o *incansável* fiscal interior que examina minuciosamente cada um de seus pensamentos e ações. Na segunda, a consciência é o rígido *sargento* interior que brada comandos para qualquer situação em sua vida prática. Na terceira, a consciência é o *sábio pastor* que o guia para fazer o certo e evitar o errado (*os aguilhões da consciência*). E, por fim, na quarta, a consciência é, para qualquer indivíduo, a *autoridade* interior que atua ao mesmo tempo como um *juiz incorruptível* e um *executor pontual*, pronunciando-se sobre suas infrações e infligindo-lhe as consequências devidas e das quais não se pode escapar.

Todas essas imagens de nossa forma de pensar habitual e arcaica carregam a ideia de que a consciência expressa a verdade. Longe de serem casuais, arbitrários, ou mesmo excêntricos, os ditames da consciência espelham preceitos morais

4 Um breve histórico da *consciência* na cultura ocidental é ofertado em Viano (2011, p. 16). Para um histórico mais aprofundado, compreendendo os séculos 16 a 18, vide Andrew (2012). Sobre as noções de *consciência*, consciência como um conjunto de “convicções morais pelas quais elas [as pessoas] detêm um senso de integridade moral e decência como pessoas” (DENT, 1998, p. 579, tradução nossa). “A noção de consciência refere-se às crenças normativas mais íntimas de uma pessoa; àquilo que constitui a sua identidade pessoal” (SAPIR; STATMAN, 2005, p. 472, tradução nossa). “Qualquer coisa que nós cremos que temos motivos para fazer podem, sob as circunstâncias corretas, tornar-se uma questão de consciência para nós” (MACKLEM, 2006, p. 68, tradução nossa). Para Galeotti, a *consciência* é definida como “um conjunto de motivos privados ou não públicos” (2008, p. 2, tradução nossa); para Nussbaum, é “a capacidade dos seres humanos que os faz buscar o sentido definitivo da vida” (2008, p. 19, tradução nossa).

5 O dicionário de Oxford define consciência como o “senso moral de certo e errado” (tradução nossa), em que senso sugere, ao mesmo tempo, a capacidade pela qual nós sabemos diferenciar o que é moralmente certo do que é errado, como que por intuição, e o resultado do exercício dessa capacidade.

*objetivos* (não-subjetivos), *absolutos* (não relativos a respeito de certo ponto de vista moral entre os demais) e *obrigatórios* (não opcionais para o destinatário). A partir desse ponto de vista, portanto, a consciência atua como um instrumento de direcionamento heterogêneo das ações individuais: ela trabalha, em outras palavras, como um tipo de *microchip* ético que transmite a cada agente as diretrizes – externas e automaticamente compulsórias – da verdadeira moralidade<sup>6</sup>.

A fim de completar essa ilustração do funcionamento da consciência em nosso pensamento arcaico e cotidiano, mais uma peça é necessária. De acordo com os guias da moral institucional – como, por exemplo, os líderes de algumas religiões institucionalizadas –, os ditames que constroem a consciência de cada indivíduo, para serem verdadeiramente objetivos, absolutos e obrigatórios, devem passar no teste dos peritos morais institucionais que dizem às pessoas, autoritariamente, *como* os ditames da consciência devem ser corretamente compreendidos e obedecidos. Desse ponto de vista, isso significa que, para funcionar corretamente, a capacidade de consciência de cada indivíduo deve submeter-se à opinião desses peritos morais institucionais: deve tornar-se, em outras palavras, o instrumento de direcionamento determinante da conduta individual.

A concepção autoritária-heterônoma de consciência (*código-consciente e consciência-capacidade*) caracteriza o pensamento convencional do Cristianismo medieval. A modernidade chega com uma transição dessa consciência autoritária-heterônoma para uma consciência individualista e autônoma. Vale a pena distinguir duas etapas nesse processo.

A primeira etapa é caracterizada pela concepção da capacidade de consciência que combina o heterônomo dos padrões morais com uma atitude antiautoritária e individualista. Aqui, a capacidade de consciência ainda é um veículo de padrões de comportamento heterônomos e objetivos: o instrumento por meio do qual cada agente identifica o que ele realmente precisa fazer. No entanto, considera-se que agora cada indivíduo tem, confiada a si, a delicada tarefa de ser o único intérprete autorizado dos verdadeiros requisitos morais: ele é o único agente competente para estabelecer o que aqueles padrões demandam, contanto que a sua conduta esteja ordenada, sem nenhuma interferência intrusiva e indesejada dos peritos morais

---

<sup>6</sup> Um exemplo dessa visão é fornecido em alguns trechos de *Paraíso perdido*, de John Milton: “E Eu [Deus] irei estar dentro deles [homens] como um guia / Meu árbitro consciente” (MILTON apud WALZER, 1970, p. 121, grifos nossos, tradução nossa).

imposta pelas instituições autoritárias<sup>7</sup>. Podemos dizer que cada indivíduo se torna um *sujeito moral* genuíno, apesar de não *pleno de direito*: um agente pessoalmente responsável pelo conhecimento correto, pela interpretação e pela aplicação dos padrões morais fundamentais que devem reger sua vida<sup>8</sup>.

A segunda etapa na transição da consciência autoritária heterônoma medieval é caracterizada pela visão da consciência como obrigação de fazer, não apenas com a identificação dos padrões morais básicos de um indivíduo, mas também, e principalmente, com o estabelecimento de sua força impositiva sobre ele. A concepção de consciência se torna uma ferramenta por meio da qual cada indivíduo faz uso de sua *autonomia moral*: ou seja, ela exercita o poder moral de estabelecer quais padrões deverão ser impositivos em sua vida prática. Indivíduos não necessariamente criarão os padrões básicos que governam sua vida prática, contanto que o seu conteúdo permaneça. Tais padrões são impositivos se, e apenas se, tiverem sido aceitos por meio do exercício da sua autonomia moral, por meio de uma escolha definitiva (mas, geralmente, revisável), como preceitos fundamentais

---

7 Uma concepção heterônoma, antiautoritária, de consciência aparece nas palavras pronunciadas por Martin Luther em *Diet of Worms*, de 18 de abril de 1521: "*Nisi convictus fuero testimoniis Scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque Concilii solis credo, cum constet eos errare saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei: revocare neque possum neque volo quidquam, cum contra conscientiam agere neque tutum sit, neque integrum. Hier stehe ich. Ich kan nicht anders. Gott helff mir. Amen*" (LUTHER apud PASSERIN D'ENTRÈVES, [S.d.], p. 46). Em outra passagem básica, Luther afirma que "Nas consciências [dos humanos], Deus quer ficar só, e quer apenas que suas palavras reinem" (LUTHER apud RUFFINI, ano, p. 37, tradução nossa). Sapir e Statman citam a seguinte passagem de Luther: "Eu elevo minha voz apenas em nome da liberdade e da consciência, e com confiança eu clamo: nenhuma lei, dos homens ou dos anjos, pode ser legitimamente imposta aos Cristãos sem o seu consentimento, pois somos livres de todas as leis" (2005, p. 473-474, tradução nossa). A partir daí, eles presumem que possuem provas de uma concepção de consciência dos Protestantes, que seria *essencialmente individual e subjetiva*, representando "uma compreensão do conceito de consciência profundamente subversivo e antinomista, [conceito] que apresenta uma ameaça às ordens religiosa, política e social existentes", desde que ela coincida com "os ditames dos 'corações' das pessoas". Eles também reconhecem, contudo, que, de acordo com *Luther e os filósofos Protestantes, a vontade Divina é revelada aos seres humanos por meio de sua consciência*. Assim, eu creio que as considerações que apresentei no texto, de uma concepção de consciência heterônoma e individualista, estão alinhadas com o pensamento de Luther. Essa noção é individualista, mas não *subjetiva*: os *ditames do coração* não criam normas morais, nem condicionam sua força vinculante sobre um indivíduo, simplesmente reproduzem normas que emanam da vontade divina, normas que os homens podem vir a conhecer a partir da leitura das Escrituras e utilizando a sua razão. De fato, como Andrew deixa claro, "[a] consciência Protestante" está "amarrada [...] aos padrões Cristãos de bem e de mal" (2012, p. 8).

8 O conhecimento dos princípios corretos da conduta humana traz consigo intrinsecamente o dever de agir em conformidade com eles. Essa forma de pensar, muito antiga e ainda atual, é contemporaneamente chamada de *internalismo*.

de sua vida moral – como as estrelas polares para sua navegação – por meio de uma visão mais ampla dos problemas práticos.

A concepção autoritária heterônoma e a concepção autônoma individualista da consciência lançam pedidos bastante diferentes sobre o direito positivo.

A primeira exige o endosso de uma concepção autoritária de liberdade de consciência. Desse ponto de vista, a liberdade de consciência deve ser concebida, para cada indivíduo, como a liberdade de agir conforme os verdadeiros preceitos da correta consciência autoritária heterônoma (*código-consciente*).

Por outro lado, a segunda exige o endosso de uma concepção liberal de liberdade de consciência. Desse ponto de vista, a liberdade de consciência deve ser concebida como diversa para todos e para cada indivíduo: (i) a liberdade para um indivíduo exercer sua autonomia moral para criar, selecionar, adotar e revisar os padrões que governam as dimensões práticas de sua vida, sem sofrer nenhuma influência externa indevida, podemos dizer que é a *dimensão interna* da liberdade de consciência; (ii) a liberdade para agir e viver de acordo com os padrões morais que, no exercício de sua autonomia, ele criou, selecionou, adotou e revisou como padrões que governam a dimensão prática de sua vida, sem sofrer nenhuma restrição externa indevida, é, podemos dizer, a *dimensão externa* da liberdade de consciência<sup>9</sup>.

A concepção autoritária de liberdade de consciência é, por definição, incompatível com o individualismo deontológico e com o pluralismo ético. Ela favorece o imperialismo moral, o paternalismo moral e o estabelecimento de estados autoritários, geralmente de caráter religioso-teocrático, podendo até promover, em situações culturais e políticas específicas, males como inquietação social e violência política, subversão, guerra civil e terrorismo interno e externo.

Em oposição, a concepção liberal de liberdade de consciência é, por definição, compatível com o individualismo deontológico e com o pluralismo ético. Ela se opõe ao imperialismo moral e ao paternalismo moral e requer o estabelecimento de um Estado Constitucional democrático tão neutro quanto possível nos quesitos

---

9 A dimensão dupla da liberdade de consciência liberal é usualmente negligenciada por definições que apontam apenas para o que eu chamei de *dimensão externa*: “Liberdade de consciência significa a liberdade de agir guiado pela consciência simplesmente porque foi ditado pela consciência” (GANZ apud SAPIR; STATMAN, 2005, p. 475, tradução nossa); da mesma forma, “Como pode a consciência de alguém ser ofendida ou violada? A resposta é simples: coagindo-a a agir em desacordo com seus princípios profundamente arraigados” (SAPIR; STATMAN, 2005, p. 476, tradução nossa). Uma noção mais ampla, abrangendo as dimensões interna e externa como as que eu apontei no texto, parece mais apropriada para proporcionar uma proteção efetiva a esse direito fundamental.



consciência e religião<sup>10</sup>. De fato, é sabido que a liberdade de consciência liberal também abrange e protege a liberdade de cada indivíduo de se colocar sob o

10 A caracterização adequada da neutralidade do Estado Constitucional liberal ainda é um grande problema na filosofia política. Pode ser útil recordar duas posições que foram expressas na literatura recente. McLure e Taylor (2011, p. 13-17, tradução nossa) alegam que a neutralidade de um *Estado secular* deve ser *incompleta*, i.e., deve ser caracterizada por um *perfeccionismo mínimo* consistindo na promoção da autonomia moral dos indivíduos à custa das moralidades autoritárias heterônomas presentes na sociedade, caso tal ordem política deseje ser coerente com os princípios essenciais do secularismo político (o princípio da equidade moral e o da autonomia moral). Em contraste, Leiter (2013, p. 14-15) usa a impossibilidade de neutralidade liberal – diferentemente de McLure e Taylor, sem se atentar aos diferentes graus em que isso pode ser feito – como um argumento para reivindicar que a forma correta de representar a posição do Estado liberal em relação à religião não é em termos de *neutralidade*, mas preferencialmente em termos de *tolerância*. A visão de Leiter é provavelmente inspirada pelo objetivo de fornecer uma imagem realista da questão. De fato, ele acredita que a própria ideia de autonomia moral é, ante a realidade, falsa. Não devemos nos esquecer, contudo, que a ideia de *tolerância* está atrelada aos regimes pré-constitucionais, em que as religiões diferentes daquela professada pelo Estado eram *toleradas* por atos que, a princípio, a soberania poderia revogar a qualquer momento. Por esse motivo, representar o Estado Constitucional liberal dos dias de hoje como um regime de *tolerância* com relação às religiões faz com que os limites entre dois regimes estruturalmente diferentes se confundam e é, por esse motivo, enganoso. Como Thomas Paine ressalta em uma passagem celebrada de seu livro *Os Direitos do Homem*: “A Constituição Francesa aboliu ou renunciou à *tolerância*, e também à *intolerância*, e estabeleceu o *direito universal da consciência*. Tolerância não é o oposto de intolerância, mas o seu mimetismo. Ambas são opressoras. Uma assume para si o direito de reter a Liberdade de Consciência, e a outra o de lhe garantir. Uma é o Papa armado com fogo e lenha, a outra é o Papa vendendo ou garantindo clemência. Enquanto a primeira é Igreja e Estado, a segunda é Igreja e tráfico” (1791, p. 136-137, tradução nossa). Deve-se dizer que Leiter (2013) apresenta a tolerância liberal como *tolerância baseada em princípios*, ou seja, como tolerância justificada por motivos morais. Mas também essa ideia me parece confusa. Se os liberais têm motivos baseados em princípios para garantir a cada indivíduo o direito de liberdade religiosa – embora não um direito absoluto (mas, como nós sabemos, direitos absolutos são uma mercadoria rara, se não completamente impossível de conceber, como muitas pessoas gostam de pensar) – por que sua atitude deveria ser reduzida à tolerância? Leiter sugere que a *tolerância* é uma maneira adequada de retratar a realidade, desde que o *respeito* que os liberais alegam ter com as religiões e os religiosos não seja apenas um *respeito mínimo*, o que consiste em dizer: “Deixe-os fazer o que quiserem, desde que não machuquem ninguém” (tradução nossa). Entretanto, não tenho certeza de que o respeito dos liberais pela religião seja tão pequeno quanto Leiter alega. De fato, nós podemos dizer que o respeito dos liberais pela religião, ainda que não corresponda a uma *apreciação respeitosa* (i.e., respeito proveniente de uma apreciação positiva pela religião como tal) é mais do que o mínimo, visto que ele reflete, e depende de, uma apreciação respeitosa pelos agentes morais que atuam como tal, durante suas vidas, e que, pelo exercício de sua autonomia moral, adotaram crenças religiosas. Assim, dizer que os liberais *toleram* a religião seria uma forma apropriada de se falar se, e somente se, fosse apropriado dizer que os liberais *toleram* a autonomia moral dos indivíduos, o que é absurdo. De fato, Leiter parece dar à liberdade religiosa uma justificação prudente e não liberal semelhante à justificação de Schauer para garantir a liberdade de expressão. Isso, certamente, está em perfeito alinhamento com as *regras* daquele jogo intelectual conhecido como *ética normativa*. Do meu ponto de vista, contudo, há a desvantagem de se fundamentar alguns dos mais importantes ativos do Estado Constitucional em razões utilitárias. Na sua análise da noção de tolerância, Gianformaggio (1993) apresenta um argumento adicional para não falar em *tolerância* com relação à posição do Estado liberal em relação a religião. Tolerância – afirma Gianformaggio – sempre satisfaz alguma necessidade – seja essa uma necessidade proveniente de um princípio moral – do lado tolerante: é, nesse sentido, do interesse (moral) do lado tolerante. Liberdade religiosa liberal, contudo, pertence a contextos em que não há espaço para lado tolerante e lado tolerado, apenas para indivíduos dotados de direitos fundamentais morais e legais iguais. Para uma crítica rigorosa da definição padrão de *tolerância*, vide Baroncelli (1993).

direcionamento de alguma autoridade moral secular ou religiosa. Contudo, com uma única limitação: a liberdade de cada indivíduo para se vincular aos padrões de moralidade heterônomos, mesmo os mais autoritários, estritos e mortificantes, não pode, em hipótese alguma, implicar o direito de coagir outros a submeterem-se aos mesmos padrões.

A conclusão, à qual a análise realizada nos leva, pode ser resumida da seguinte forma: quando os Estados Constitucionais se comprometem a proteger a liberdade de consciência, eles se comprometem a proteger, para todos e para cada indivíduo, a variedade liberal de liberdades de consciência; isso, por sua vez, representa a projeção legal de uma concepção individualista e autônoma de consciência. É uma conclusão muito trivial, até mesmo tautológica. Não obstante, creio que a minha análise prévia não foi completamente inútil. Pessoas que vivem em sociedades religiosas estão constantemente expostas às alegações das pessoas religiosas sobre qual a *forma adequada* de se compreender consciência e liberdade de consciência, a ponto de perder de vista as próprias noções que devem inspirar as instituições de um Estado Constitucional genuíno. Minha análise teve o propósito – espera-se, esclarecedor – de trazer à tona as diferentes concepções de consciência existentes, suas relações com os ordenamentos jurídicos positivos e as suas projeções em termos de direitos individuais e paz social. Em outras palavras, o que qualquer um deve endossar se desejar ser fiel ao regime constitucional.

### 3 Liberdade de consciência e liberdade religiosa

Na história do pensamento político ocidental e das instituições legais, o direito à liberdade de consciência está fortemente ligado ao direito à liberdade religiosa. Em função das incertezas em torno das noções de *consciência* e *religião*, contudo, a relação entre os dois direitos (presumindo, como hipótese, que são dois direitos diferentes) está longe de ser resolvida por um consentimento intelectual geral em termos claros e unívocos<sup>11</sup>. É evidente que quaisquer esclarecimentos e quaisquer soluções de problemas de indeterminação quanto ao presente problema devem depender – se, apenas, por meio de um experimento analítico não comprometido, separado – de algum ponto de vista ético-normativo previamente selecionado. Não há, por assim dizer, liberdade de consciência absoluta nem verdadeira liberdade religiosa, apenas noções e concepções referentes a, e dependentes de, filosofias

<sup>11</sup> Por exemplo, no Dicionário de Oxford, *liberdade de consciência* é definida como “O direito de seguir as próprias crenças em termos de religião e moralidade” (tradução nossa).

políticas e perspectivas éticas. Como consequência, quando se trata de direito, a interpretação de expressões recorrentes como *liberdade de consciência* e *liberdade religiosa* não pode depender de compromisso com algumas perspectivas filosóficas, políticas e morais.

Em termos amplos, pré-partidários e tautológicos, a liberdade religiosa pode ser definida como *liberdade em relação a assuntos religiosos*. De acordo com o senso comum e com a linguagem informal, *assuntos religiosos* dizem respeito, pelo menos, aos seguintes quesitos:

1 À existência e às propriedades dos seres sobrenaturais (deuses, demônios, ninfas, espíritos das árvores, fontes e montanhas, almas dos ancestrais, etc.);

2 Às relações, se houver, entre os seres sobrenaturais (suas vontades, desejos, desígnios, entendimentos, caprichos, humores), de um lado, e a condição humana na Terra e na vida após a morte, de outro;

3 Às relações, se houver, entre os seres sobrenaturais (suas vontades, desejos, desígnios, entendimentos, caprichos, humores) e a conduta dos seres humanos individuais, sejam eles crentes ou não, com eles mesmos, com outros seres humanos, com animais não-humanos, com o meio ambiente e, é claro, com os seres sobrenaturais;

4 Às regras, rituais, ensinamentos, formas de vida etc., advindos diretamente ou indiretamente dos seres sobrenaturais e sua adoção, interpretação, desenvolvimento e aplicação pelos crentes;

5 Às formas de vida, conforme definidas pelas regras, rituais, ensinamentos, etc., estabelecidas pelos guias espirituais como Buddha, Confúcio e outros e sua adoção, interpretação, desenvolvimento e aplicação pelos seus seguidores;

6 À invenção, modificação e revisão da forma de vida, conforme definido por regras, rituais, ensinamentos etc. de alguém que atua como guia espiritual<sup>12</sup>.

12 Na minha definição de *assuntos religiosos* eu tenho seguido a mesma abordagem de William Alston que, em sua obra *The Philosophy of Language* (1964), usa *religião* como um exemplo de termo relacionado com um conjunto de instâncias relacionadas com a família, que é adequado para ser definido por meio de nove características combinadas em grupos para fazer de algum fenômeno social um exemplo de *religião*. As nove características são: 1) crença em seres sobrenaturais; 2) distinção entre sagrado e profano; 3) atos rituais com foco no sagrado; 4) moralidade baseada no sagrado; 5) sentimentos religiosos característicos provenientes do sagrado; 6) oração e outras formas de comunicação com a realidade sacra; 7) uma visão global; 8) uma organização relativamente total de sua vida baseada na visão global; e 9) um grupo social unido pelo exposto acima. Na minha pesquisa sobre o que considero ser a visão de bom senso dos *assuntos religiosos*, eu faço duas considerações. Primeiro, que o termo *religião*, como expressão legal, não é adequada para definir um conjunto discreto de propriedades necessárias e suficientes. Segundo, do ponto de vista liberal, a forma apropriada de definir religião é por meio de uma definição explicativa, ou reconstrução racional, que leva em conta o senso comum e o uso da linguagem, sem necessariamente aceitá-los. Essa não é, contudo, uma visão compartilhada pelos acadêmicos. Por exemplo, em sua obra recente *Why Tolerate Religion?*, Brian Leiter (2013) pretende estabelecer uma definição de *religião* por meio de um conjunto de três propriedades necessárias e conjuntamente suficientes: (1) categoricidade de comandos experimentados; (2) isolamento proposital das crenças a partir da evidência e das razões que governam o senso comum e o conhecimento científico; (3) função de consolo existencial. Para uma cuidadosa crítica conceitual, mostrando que tal definição de religião é incapaz de separar religião de moralidade (a menos, talvez, em termos quantitativos de grau), vide Himma (2014). Assim, assumindo que a definição de *religião*, conforme disposta em documentos constitucionais, é uma *questão moral*, Timothy MacKlem traz a seguinte proposta: “No que diz respeito à liberdade de religião [...] *religião se refere à participação em instituições e práticas que manifestam um compromisso pessoal livremente dado a um determinado conjunto de crenças, compromisso com o qual é capaz de melhorar o bem-estar humano; crenças que não são baseadas apenas na razão, mas são realizadas, pelo menos em parte, com base na fé*” (2006, p. 141, grifos no original, tradução nossa). Consequentemente, a racionalização da liberdade religiosa seria a proteção, para todos e para cada indivíduo, dos valores de bem-estar pessoais conectados a crenças, práticas e instituições cuja adoção depende da fé. Se Himma estiver certo, como eu acho que está, a definição de Macklem levanta o mesmo problema de demarcação de Leiter (que, a propósito, levou em consideração a definição de Macklem). Na obra póstuma *Religion without God*, Dworkin defende a substituição do *direito especial incômodo* à liberdade de religião pelo *direito geral à independência ética*: ele sugere que “tratemos a liberdade religiosa como parte da independência ética”, como um “caso central de um direito mais geral à independência ética” (Dworkin, 2013, p. 144-146). Parafraseando esse autor, esse direito estaria sujeito aos limites que derivam de uma leitura liberal do princípio do dano. Por exemplo, considere-se o caso *Smith*, para usar minhas próprias palavras, em que a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu que o uso do peiote, uma droga notoriamente alucinógena, para rituais religiosos não era protegido pela *cláusula do livre exercício* da Primeira Emenda da Constituição Norte-Americana. Dworkin aplaude a decisão nos seguintes termos: “O direito geral não protege o uso religioso de drogas alucinógenas proibidas quando esse uso ameaça causar danos à comunidade” (2013, p. 132, tradução nossa). Pelo visto, o direito geral à independência ética de Dworkin é equivalente à liberdade de consciência religiosa liberal, e leva à liberdade religiosa o mesmo relacionamento gênero-espécie que eu levo em consideração no texto. De fato, desse ponto de vista, o direito à liberdade religiosa pode ser definido como a especificação do direito à independência ética em relação a assuntos religiosos, como por exemplo, a presença de emblemas religiosos em prédios públicos, o uso de símbolos religiosos em escolas públicas etc. Para uma abordagem estritamente jurídica sobre liberdade religiosa, vide Taylor (2005).

Claramente, assuntos religiosos abrangem uma vasta gama de questões ontológicas, epistemológicas, cosmológicas, escatológicas, antropológicas e morais. Se considerarmos essa série de questões do ponto de vista do liberalismo – a moralidade política que, como eu disse, deve inspirar os Estados Constitucionais contemporâneos –, a noção de liberdade religiosa pode se tornar mais precisa ao ser considerada como conceitualmente dependente da liberdade de pensamento e da liberdade de consciência. A liberdade religiosa pode ser caracterizada, portanto, como a *especificação da liberdade de pensamento liberal e da liberdade de consciência liberal em relação a assuntos religiosos*<sup>13</sup>. De acordo com essa visão, de modo genérico, a ontologia, a epistemologia, a cosmologia e a escatologia das religiões deístas e não deístas são protegidas pela liberdade religiosa como uma especificação da liberdade de pensamento; a moral, o modo de vestir, as comidas, os rituais e os códigos de adoração das religiões deístas e não deístas podem ser considerados como sendo protegidos, por sua vez, pela liberdade religiosa como uma especificação da liberdade de consciência.

Crentes em religiões deístas geralmente assumem um *status* especial para suas reivindicações de consciência, que justifica a concessão de formas privilegiadas de proteção legal sobre as reivindicações de consciência de pessoas seculares. Ao fazê-lo, elas levantam o que se convencionou chamar de *problema do status especial*<sup>14</sup>. Crentes deístas geralmente baseiam sua pretensão à especialidade com

---

13 À luz da conexão entre a liberdade de pensamento e a liberdade de expressão, a liberdade religiosa também pode ser compreendida como liberdade de expressão religiosa, ou seja, como liberdade de expressão em relação a assuntos religiosos. Sobre as relações entre liberdade de expressão e de religião, vide Atienza (2006), que defende uma atitude de liberalismo radical, dando liberdade legal à crítica das crenças religiosas, dentro dos limites de respeito às pessoas. Vide também Post (2007). Sapir e Statman também consideram a possibilidade de ver a lógica da liberdade religiosa não apenas no direito à consciência, mas também no *direito à cultura* (2005, p. 478-486). O direito à liberdade religiosa, desse ponto de vista, seria um direito de proteção às comunidades como formas de culturas minoritárias importantes para a *realização da autonomia e para a identidade pessoal* de seus membros. Obviamente esse direito faz sentido apenas para aquelas comunidades religiosas que são de fato culturas minoritárias em uma sociedade e, em todo caso, não lhes dá nenhuma *proteção privilegiada em comparação com outras culturas minoritárias*. Ademais, o direito, conquanto requer a imposição de restrições à *maioria secular* e deve ser limitado a instâncias em que o dano à cultura religiosa seja significativo e direto, e em que o preço a ser pago pela maioria não seja alto.

14 Sapir e Statman dispensam a reivindicação do *status especial* dos crentes deístas pelo seguinte motivo: prover tal *status especial* envolveria dar “[a] um reivindicador religioso consciente uma vantagem que não condiz com o princípio da igualdade” e, além disso, o raciocínio para a concessão de tal direito deve ser não-religioso, liberal-secular, *preocupado com a consciência de todas as pessoas* e por isso, parece ser necessário chegar à “renúncia da liberdade religiosa como uma categoria independente” (2005, p. 486-487). Leiter (2013) e Himma (2014) também chegaram à mesma conclusão. Isso é, de fato, imprescindível para qualquer apoiador coerente do Estado Constitucional e da liberdade de consciência liberal.

uma mistura de três argumentos: um argumento de deus, um argumento de tradição e dos sentimentos da maioria e, finalmente, um argumento de benefício externo<sup>15</sup>.

Primeiro, os crentes deístas argumentam que suas reivindicações de consciência deveriam ser reconhecidas como *status* especial e de proteção porque elas incorporam e refletem os verdadeiros desígnios da verdadeira divindade para a humanidade.

Segundo, os crentes deístas argumentam que suas reivindicações de consciência deveriam ser reconhecidas como *status* especial e de proteção porque elas pertencem a um credo religioso e a uma instituição que fez e ainda faz parte relevante da história, da cultura e da tradição do país. Portanto, os sentimentos da maioria (moral, se não estatística) do país seriam ofendidos se tais reivindicações não recebessem o valor que elas merecem.

Terceiro, os crentes deístas argumentam que suas reivindicações de consciência deveriam ser reconhecidas como *status* especial e proteção porque elas pertencem a um credo religioso e a uma instituição que, simplesmente por existir, contribuem para o bem-estar tanto da sociedade quanto de seus vários membros.

Do ponto de vista do liberalismo, esses três argumentos não são, de forma alguma, conclusivos e devem ser rejeitados.

O argumento divino exige uma rejeição absoluta. De fato, se o governo e as leis do Estado Constitucional o aceitassem, eles estariam desistindo do secularismo político e da neutralidade, visto que eles violariam o que, na lei constitucional americana, equivale a uma cláusula de estabelecimento.

O argumento da tradição é um jeito sutil de apelar para o lado negativo do princípio da igualdade, que requer, como todos sabemos, que casos diferentes sejam tratados de forma diferente<sup>16</sup>. É provavelmente por essa razão que a maioria do país se sentiria ofendida caso o *status* especial e a proteção das reivindicações de consciência que ela estima fossem negadas às reivindicações de consciência que ela estima. Do ponto de vista liberal, contudo, questões de consciência e

---

15 Essas minhas observações são baseadas na estratégia argumentativa empregada na Itália pelos grandes dignitários da Igreja Católica nos anos 1990 e 2000 até a eleição do Papa Francisco.

16 O argumento da tradição também pode ser considerado, é claro, como um apelo para a identidade cultural: ele é, contudo, um apelo às identidades cultural e histórica *majoritária* de um povo. Ele alega que a uma certa religião deve ser dado um *status* legal privilegiado por causa do papel proeminente, único e diferente que se supõe que ela tenha desempenhado em moldar a identidade cultural de um povo. O apelo à identidade cultural, como um argumento para o *status* especial, se voltado ao lado negativo do princípio da igualdade.

reivindicações de consciência, de qualquer tipo, devem ser tratadas como eternas. Elas não são assuntos adequados para o princípio da antiguidade (*prior in tempore potior in iure*), visto que elas pertencem à dimensão eterna dos princípios éticos, em que a argumentação requer razões substanciais. Pelo mesmo motivo, reivindicações deístas de consciência não podem pleitear qualquer *status* especial com base na correspondência que possuem com atitudes e sentimentos majoritários. Certamente o argumento de que a reivindicação de consciência é majoritária em uma sociedade não lhe oferece valor legal especial. Questões de consciência não são assunto adequado para o princípio da maioria: ao contrário, eles pertencem à *esfera reservada* que Estado Constitucional deve garantir a todos e a cada indivíduo *contra* interferências indevidas de outras pessoas, ainda que elas sejam a maioria. Por fim, o fato de que algumas pessoas podem se sentir ofendidas pela negação de um *status* especial às suas reivindicações de consciência, mesmo que seja o sentimento da maioria, deve ser considerado desprovido de qualquer relevância legal do ponto de vista liberal, visto que a ofensa presumida não causa nenhum dano, no sentido estrito de Millian.

O argumento do benefício, finalmente, apela aos benefícios pretendidos que a sociedade em geral, e cada indivíduo parte desta, iriam derivar certas reivindicações de consciência da própria existência do credo religioso e de instituições nas quais pertencem. Se, e em que medida, as religiões particulares são benéficas para uma sociedade é uma questão de fato, faz-se mister uma investigação empírica cuidadosa, depois que as questões conceituais relevantes forem resolvidas (quais benefícios? Para quem? Como eles são mensuráveis? Etc.). As religiões podem ser benéficas, mas também podem não ser<sup>17</sup>. Seja como for, entretanto, de um ponto de vista liberal, toda a questão deve ser considerada irrelevante quanto ao *status* especial e ao problema de proteção. Primeiramente, mesmo supondo que uma certa religião beneficie a sociedade, por que as reivindicações de consciência dos seus crentes têm direito à proteção legal privilegiada? Proteção especial, note-se, está sendo solicitada como uma questão de direito. Agora, esse direito não pode deixar de ser uma espécie de

17 De acordo com Sapir e Statman (2005, pp. 470 ff.), essa é uma reivindicação duvidosa, pois as pessoas também podem apontar para os custos – que às vezes podem ser elevados em termos de divisões sociais, preconceitos, fanatismo – que a presença de credos e instituições religiosas podem impor às pessoas e às sociedades, e o saldo certamente não é mensurado/mensurável ou é incerto. Tendo definido o benefício da religião como sendo o *consolo existencial*, Leiter (2013, pp. 62-64, 83-85, tradução nossa, grifos nossos) conclui que “Não é óbvio [...] porque se deve morder a bala especulativa [ie, aposta na importação benéfica geral da religião], *ausente um viés antecedente em favor da religião*”: isto é dito, a religião é evidentemente benéfica para as pessoas religiosas, e a reivindicação de benefício universal é egoísta.

direito *quase-contratual* ou *trade-off*: a proteção especial é, de fato, o preço solicitado em troca dos benefícios que uma certa religião pretende conferir a uma determinada sociedade. Se for esse o caso, entretanto, três observações parecem estar em ordem. Primeiro, religiões fazem algo supostamente benéfico para a sociedade por *sua própria iniciativa*. Como uma consequência, não podem reivindicar ter nenhum tipo de *direito legal* à sociedade – e ordem jurídica – reconhecida sob a forma de um *status* especial para suas reivindicações de consciência. Segundo lugar, as religiões em um Estado Constitucional já gozam do precioso benefício da proteção pública da liberdade religiosa: eles já são, neste sentido, compensados por qualquer benefício que possam conferir à sociedade. Terceiro lugar, os efeitos benéficos da religião em uma sociedade são incertos e discutíveis; contrariamente, os efeitos benéficos que qualquer religião deriva da proteção pública da liberdade religiosa são sólidos e certos.

#### 4 Liberdade religiosa: um conjunto de direitos

Sugeri que, do ponto de vista liberal, a liberdade religiosa possa ser caracterizada como a *especificação da liberdade de pensamento liberal e da liberdade de consciência em relação a questões religiosas*. Esta é, claramente, uma noção bastante ampla. Essa noção corresponde, por sua vez, a *um direito à liberdade religiosa* em um sentido amplo, que abrange uma pluralidade de direitos mais específicos. Podemos dizer, mais precisamente, que o direito à liberdade religiosa em um sentido amplo apresenta ambas uma *dimensão dupla* e, por assim dizer, uma *estrutura de quatro pernas*.

Para começar, vale a pena distinguir entre as dimensões *interna* e *externa* da liberdade religiosa – como vale a pena distinguir entre as dimensões interna e externa da liberdade de consciência (como vimos) e, podemos adicionar, de liberdade de pensamento.

Na sua dimensão interna, a liberdade religiosa é a liberdade para cada indivíduo de adotar, revisar, mudar e rejeitar crenças e atitudes em matéria religiosa e, em particular, formas religiosas de vida. Esta liberdade tem interesse em acreditar em uma religião teísta ou não-teísta, englobando o agnosticismo ou o ateísmo, acreditando que uma certa forma de vida religiosa seja verdadeiramente propícia a bens como: uma existência significativa, vida eterna, salvação universal, perfeição na Terra e além, certificação de um código moral religioso etc. Proteger a dimensão interna da liberdade religiosa contra formas indevidas de invasão e influência sobre a mente humana por poderes públicos ou privados, com certeza, é necessário, mas não suficiente. Uma proteção adequada da liberdade religiosa exige, portanto, a



proteção de sua dimensão externa: a manifestação pública, isolada ou em conjunto com outras pessoas, de suas crenças e atitudes em relação às questões religiosas, o exercício público dos rituais religiosos, o público cumprindo as regras religiosas, práticas e ensinamentos (relativos, por exemplo, à alimentação, vestuário, feriados, educação, sexo, violência, etc.).

O direito liberal da liberdade religiosa, em um sentido amplo, entretanto, não demonstra somente uma dimensão interna e externa, juntamente com as mesmas linhas da liberdade de consciência, como acabamos de ver. Isso pode também ser caracterizado, no meu ponto de vista, como apresentar uma *estrutura de quatro pernas* que curta entre duas dimensões. Talvez em termos mais claros, o direito à liberdade religiosa em um sentido amplo deva ser resguardado como um complexo direito, que acrescenta, em um nível baixo de abstração, para a combinação de dois pares de artigos, nomeados: o direito à liberdade *religiosa* e o direito à liberdade *para a não-religião*; o direito à liberdade *não-religiosa* e o direito à liberdade *para a religião*.

O Direito à liberdade *religiosa* diz respeito, paradigmaticamente, à adoção de alguma religião, deísta ou não deísta, e à pública manifestação e exercício dos seus rituais, práticas, adorações, ensinamentos, observâncias etc.<sup>18</sup> Em complemento a esse direito, há o direito à liberdade *de não ter religião*. Esse é o direito para as pessoas que aderem a algum credo religioso para se verem livres de interferências indesejadas tanto dos seculares quanto dos que têm uma crença religiosa diversa da sua sobre suas formas de vida; é, em outras palavras, a libertação do sofrimento [causado] pela imposição indevida das crenças religiosas ou seculares de outras pessoas.

De outro modo, o direito à liberdade *de não ter religião* diz respeito, paradigmaticamente, à adoção de uma forma de vida ateísta, agnóstica, secular, e à publicação manifestação e exercício desses princípios, regras e ensinamentos. Em complemento a esse direito, há o direito à liberdade *religiosa*. Esse é o direito das pessoas seculares de serem livres de interferências das pessoas de outras religiões sobre suas formas de vida; é a libertação do sofrimento pela imposição

---

18 De acordo com o art. 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, o *direito à liberdade religiosa* inclui a “liberdade de, sozinho ou em comunidade com outros, em público ou em local privado, de manifestar sua religião [...] pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância” (ONU, 1948, tradução nossa). Cláusulas semelhantes estão contidas no Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (art. 18, al. 1) e na Convenção Europeia para a Proteção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais (art. 9, al. 1).

das crenças, regras, ensinamentos, adorações e rituais religiosos de outros em suas vidas cotidianas<sup>19</sup>.

Em ensaio publicado alguns anos atrás, Sapir e Statman (2005, p. 502; 506-508, tradução nossa) consideram o direito à liberdade religiosa, alegando que ele deve ser entendido de modo estrito. Eles veem o seu alcance adequado como o de um direito que fornece proteção às *peessoas seculares* de serem “forçadas a participar de atos, ou de cerimônias, de natureza claramente religiosa” quando tal coerção consistir em forçá-los a se comportar de forma que os faça “sentir [...] alienados de si mesmos”, sendo “forçados a se comportar de maneira não autêntica e contra sua integridade”. Eles dizem, por exemplo, que tal direito protegeria as pessoas seculares de serem coagidas a casamentos religiosos.

Para ter certeza, a caracterização do direito à liberdade religiosa de Sapir e Statman tem o mérito de visar a determinação e a precisão. Não obstante, eu penso, que a sua noção de liberdade religiosa é imprópria para prover às *peessoas seculares*, como eles as intitulam, um nível de proteção adequado aos requisitos de um Estado Constitucional liberal. De fato, sua definição se prova indevidamente estrita em dois pontos.

Em primeiro lugar, de acordo com Sapir e Statman, como vimos anteriormente, o ato ou cerimônia no qual pessoas são forçadas por lei a realizar deve ser *de uma clara natureza religiosa*. Agora, essa condição pode ser lida de forma estreita ou ampla. Na leitura estreita, um ato ou cerimônia é *de clara natureza religiosa*, se, e somente se, for prescrito pelo código de determinada religião. Ser forçado a realizar um casamento Católico ou participar de uma massa católica são exemplos claros. Na leitura ampla,

---

<sup>19</sup> Os direitos de liberdade de não ter religião e liberdade religiosa podem ser vistos, por exemplo, no art. 18, al. 2, do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos: “Ninguém poderá ser submetido a medidas coercitivas que possam restringir sua liberdade de ter ou de adotar uma religião ou crença de sua escolha”. Vide também a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção (1981), a Resolução sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância Religiosa (1993) e, mais recentemente, a Resolução sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância Religiosa (2009). Para Ermanno Vitale (2004, p. 99), *liberdade religiosa* acentua o posicionamento do Estado, de ver como um dever seu o de se assegurar que todos e cada indivíduo estão aptos a exercer sua genuína liberdade de escolha com relação a assunto religioso (“remover os obstáculos socioculturais para a liberdade de escolha individual de todos e de cada indivíduo com relação ao seu posicionamento em relação à religião”). Dentre os meios de cumprir esse dever, Vitale sugere a introdução do currículo escolar do ensino de *histórias das religiões e crítica da religião*. Durante o século XIX, o Estado secular se caracterizava pela adoção de um conjunto de medidas que visavam a libertação do indivíduo de interferências religiosas indesejadas em sua vida. Tais medidas incluíam, por exemplo, o estabelecimento de registros públicos de nascimentos e mortes, escolas públicas, casamento civil (como alternativa ao casamento religioso), *public welfare* (como alternativa à caridade privada) e cemitérios públicos.

ao contrário, um ato ou cerimônia é *de clara natureza religiosa* se este é exigido por leis positivadas religiosamente inspiradas: ou seja, por lei os conteúdos que expressivamente ou tacitamente adotam (ou endossam) a moral e/ou as imposições ritualísticas de determinada religião ou grupo de religiões. Eu suspeito que Sapir e Statman optam pela leitura estreita da condição *de clara natureza religiosa*.

Fazendo isso, no entanto, a noção de liberdade de religião deixa tanto pessoas leigas quanto seculares indefesas da imposição de atos ou cerimônias exigidas por leis positivas que endossam tacitamente a moral e/ou as imposições ritualísticas de uma determinada religião ou conjunto de religiões. Do ponto de vista da liberdade religiosa liberal, a leitura mais ampla da condição da *natureza claramente religiosa* a ser selecionada é, portanto, a que abrange todas as formas de coerção para realizar atos ou participar de cerimônias, exigidas por leis de inspiração religiosa. Desde que seja assegurada essa noção mais ampla, ainda há espaço para decidir se formas negligenciáveis de coerção (como, por exemplo, não ser servido um determinado alimento em um determinado momento) devem gozar de proteção constitucional.

Em segundo lugar, a noção de Sapir e Statman de liberdade de religião leva em conta apenas um tipo de norma religiosamente dependente. Como vimos, estas são as prescrições de serviço positivo que exigem que as pessoas *façam um ato ou participem de uma cerimônia de natureza claramente religiosa*. No entanto, as leis de inspiração religiosa podem prejudicar as pessoas seculares também por meio de normas negativas: são normas que (a) impõem algum dever negativo de conduta, isto é, o dever de se abster de realizar certos atos; ou (b) tornam as pessoas incapazes de executar validamente determinados atos. Ordens legais positivas ainda estão preenchidas, como sabemos, por leis de inspiração religiosa, que fazem considerarem-se o aborto e a sodomia entre os adultos que consentem como crime, ou evitar-se qualquer forma de *casamento do mesmo sexo* como válido. Se adotarmos a concepção estreita de Sapir e Statman de liberdade de religião, tornamos indefesos os povos seculares também diante dessas leis, na maior parte prejudiciais e alienantes.

## 5 Tomando Reconhecimento

Deixe-me resumir brevemente o que fiz até agora.

1 A fim de fornecer uma solução para o problema de proteção, eu identifiquei: uma concepção individualista-autônoma de consciência; uma concepção liberal da liberdade de consciência; uma ampla noção de liberdade religiosa e um direito correspondente à liberdade religiosa, em um sentido amplo, caracterizado por uma dupla dimensão (interna e externa) e inclui os direitos mais específicos à liberdade de religião (o que normalmente é transmitido por convênios constitucionais e cláusulas internacionais), a liberdade de não-religião, a liberdade da não-religião e a liberdade de religião, esta última a ser entendida como estabelecendo uma proteção ampla contra leis de inspiração religiosa.

2 Eu argumentei que essas noções e concepções estão mais em sintonia com o espírito de um Estado Constitucional contemporâneo, por meio de uma comparação (e contraste) com os rivais; isto inclui, como vimos, uma concepção individualista-heteronômica e autônomo-heterônoma da consciência individual, uma noção autoritária de liberdade de consciência e uma noção estreita de liberdade de religião (como a de Sapir e Statman).

Numa segunda parte do documento, abordaremos o problema de proteção de engenharia institucional que mencionei desde o início.

## 6 Referências

- ALSTON, W. **Philosophy of Language**. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall, 1964.
- ATIENZA, M. Las caricaturas de Mahoma y la libertad de expression, 2006. In: GARCÍA JARAMILLO, L. (Ed.). **Nuevas perspectivas sobre la relación/tensión entre la democracia y el constitucionalismo**. Lima: Grijley, 2014, p. 133-144.
- BARONCELLI, F. Tolleranza. Il fascino perverso di una definizione, 1993. In: COMANDUCCI, P; GUASTINI, R. (Ed.). **Analisi e diritto 1993**. Ricerche di giurisprudenza analitica, Torino: Giappichelli, 1993, p. 229-248.
- DENT, N. Conscience, 1998. In: CRAIG, E. (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London: Routledge, 1998, p. 579.
- DWORKIN, R. **Religion Without God**, Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- FEINBERG, J. **The Moral Limits of the Criminal Law**. Volume I: Harm to Others. New York: Oxford University Press, 1984.
- GALEOTTI, E. **The Place of Conscientious Objection in a Liberal Democracy**. 2008. Available at: <<http://www.sifp.it/articoli-libri-e-interviste-articles-books-and-interviews/the-place-of-conscientious-objection-in-liberal-1>>. Accessed: 18 Sept. 2017.
- GIANFORMAGGIO, L. Il male da tollerare, il bene del tollerare, l'intollerabile, 1993. In: COMANDUCCI, P; GUASTINI, R. (Ed.). **Analisi e diritto 1993**. Ricerche di giurisprudenza analitica. Torino: Giappichelli, 1993, p. 203-228.
- HIMMA, K. E. **Compensating for a Legally Imposed Disability: Is There a Special Fundamental Right to Religious Freedom?** Paper presented at the International Conference *Fundamental Rights – Justification and Interpretation*, Faculty of Law, University of Belgrade, 24-25 Oct. 2014.
- LEITER, B. **Why Tolerate Religion?** Princeton: Princeton University Press, 2013.
- MACKLEM, T. **Independence of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MCLURE, J.; TAYLOR, C. **Secularism and Freedom of Conscience**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- MILL, J. S. On Liberty, 1859. In: MILL, J. S. **On Liberty and Other Essays**. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- NOZICK, R. **Anarchy, State and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, M. Liberty of Conscience. **Defense of America's Tradition of Religious Equality**. New York: Basic Books, 2008.

PAINE, T. The Rights of Man: Being an Answer to Mr Burke's Attack on the French Revolution, 1791. In: PAINE, T. **Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

PASSERIN D'ENTRÈVES, A. Obbligo politico e libertà di coscienza. **Rivista internazionale di filosofia del diritto**, v. IV, serie, 50, 1973.

POST, R. Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad. **Constellations**, v. 14, 2007.

RUSCONI, G.E. **Come se Dio non ci fosse**. I laici, i cattolici e la democrazia. Torino: Einaudi, 2004.

SAPIR, G.; STATMAN, D. Why Freedom of Religion does not Include Freedom from Religion. **Law and Philosophy**, v. 24, 2005, p. 467-508.

VIANO, C.A. La coscienza : voci e mistificazioni. **Notizie di Politeia**, XXVII, 101, 2011, p. 11-28.

VITALE, E. Libertà di religione. E dalla religione? In: BOVERO, M. (Ed.). **Quale libertà. Dizionario minimo contro i falsi liberali**. Roma-Bari: Laterza, 2004, p. 91-106.

WALZER, M. Conscientious Objection. In: WALZER, M. **Obligations**. Essays on Disobedience, War, and Citizenship. Cambridge: Harvard University Press, 1970.