

SERIA O ESTADO SECULARISTA UMA “RELIGIÃO CIVIL”? UMA ANÁLISE CRÍTICA DA JURISPRUDÊNCIA EUROPEIA SOBRE SÍMBOLOS RELIGIOSOS NO ESPAÇO PÚBLICO E OS LIMITES DA LIBERDADE DE CRENÇA

[Is The Secularist State a “Civil Religion”? A Critical Analysis on European
Jurisprudence on Religious Symbols in Public Space and The Limits of
Freedom of Belief]

MATHEUS THIAGO CARVALHO MENDONÇA¹ Y ANNA BEATRYZ COELHO DA
GRAÇA²

Abstract

In this paper, we examine the rulings of the European Court of Human Rights (ECHR) on the use of religious symbols in the public square. We aim to verify how secular neutrality, as stated in the rulings, subsidizes the existence of a "civil religion" and how it impacts religious freedom fundamentals. This is why Dahlab v. Switzerland, Sahin v. Turkey, Lautsi v. Italy, and S.A.S v. France are analyzed according to the grounds offered by the European Convention on Human Rights. We discuss Marramo's secularism and Finnis' religion as a basic human good on the basis of a wide bibliographic review. Using our observations as a basis for our conclusion, we concluded that secularist political commitments lead to the consolidation of a "civil religion" at the expense of free expression of religion in the public square.

Key words: religious symbols, religious freedom, secularism, International Law

Resumen

El artículo enfoca los fallos del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) respecto al uso y la presencia de símbolos religiosos en los lugares públicos y tiene como objetivo general averiguar en qué dimensión el argumento de la neutralidad secular(ista), presente en los fallos de la Corte, corrobora la existencia de una “religión civil” y cuáles sus consecuencias sobre la libertad religiosa. Para ello, evaluamos los argumentos ofrecidos por el TEDH en los casos Dahlab c. Suiza, Sahin c. Turquía, Lautsi c. Italia y S.A.S. c. Francia. El análisis es llevado a cabo con base en una amplia revisión bibliográfica, con énfasis en el concepto de secularismo de Marramao y la religión como bien humano básico en Finnis. Constatamos un compromiso político secularista presente en la consolidación de una “religión civil” en perjuicio de un derecho a la libre manifestación religiosa en el espacio público

Palabras clave: símbolos religiosos, libertad religiosa, secularismo, derecho internacional

¹ Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata (UNLP);
thiago.matheus72010@gmail.com

² Aluna do Curso de Direito da Faculdade do Vale do Jaguaribe; beatryzaracati@gmail.com

Resumo

A proposta tem seu foco nos julgados da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH) acerca do uso e da presença de símbolos religiosos no espaço público e tem como objetivo geral verificar em que dimensão o argumento da neutralidade secular(ista), elencado nas decisões, subvenciona a existência de uma “religião civil” e quais os seus impactos sobre as garantias fundamentais das liberdades religiosas. Para tal, avalia-se os fundamentos oferecidos pela CEDH quando da apreciação dos casos Dahlab c. Suíça, Sahin c. Turquia, Lautsi c. Itália e S.A.S c. França. Tal análise é realizada a partir de ampla revisão bibliográfica, com ênfase no conceito de secularismo de Marramao e a religião como bem humano básico em Finnis. Constatou-se um compromisso político secularista manifesto na consolidação de uma “religião civil” em detrimento do direito à livre manifestação religiosa no espaço público.

Palavras-chave: símbolos religiosos, liberdade religiosa, secularismo, direito Internacional

DOI: 10.7764/RLDR.13.147

1. INTRODUÇÃO

O sociólogo Peter L. Berger, na primeira fase de seus trabalhos, apontava a religião como um fato museológico, remanescente em sociedades não atingidas pelo capital internacional, que a conservariam como um resquício do passado (BERGER, 1985). Com efeito, o projeto da modernidade previa a descontinuidade do fenômeno religioso cunhada na fundamentação extra-religiosa do agir humano. Dito em outro tom, o destino da humanidade seria o de viver numa era “alheia a Deus a aos profetas” (WEBER, 2004, p. 28), em um contexto de crença generalizada no desaparecimento da experiência religiosa.

No entanto, ao fim da década de 80, Berger reconsiderou sua posição e afirmou que a religião não era apenas um fato incontestado de seu tempo, como também se tornaria uma temática capital no século seguinte (BERGER, 1999). Nessa linha, Berger passa a sustentar que a compreensão da religião como mera ferramenta de controle social e representação estética do sagrado é uma chave hermenêutica inadequada para a avaliação do itinerário histórico da humanidade.

Nesse contexto, afirmar o direito à liberdade religiosa, assim como os demais direitos às liberdades individuais, à igualdade política diante do pluralismo religioso e moral e a separação do Estado e Religião “são todos fenômenos decisivos do constitucionalismo

liberal moderno, cuja complexidade e tensão ainda nos concerne” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 325). Nesse diapasão, considerando que nenhum direito é absoluto, é razoável que o Estado regule o exercício das liberdades religiosas, em razão da multiplicidade de credos que, quando não sujeitos à moderação normativa, resultam em tensões políticas que eventualmente podem atentar contra o bem coletivo.

Contudo, em que pese a necessidade da tutela estatal e de eventuais restrições ao bem religioso, essa não pode ser genérica e indeterminada, vez que tal direito é dotado de essencialidade. Finnis (2007), inclusive, elenca a religião como um “bem humano básico”, ligado à própria ideia de dignidade humana e identidade cultural (FINNIS, 2007). Neste contexto, a investigação aqui empreendida se justifica pela urgência da seguinte questão: o emprego do princípio da suposta neutralidade religiosa do secularismo, a qualquer custo, não constituiria uma “religião civil”, com potencial tão excludente quanto qualquer outra? Ou em que medida os argumentos em defesa do laicismo violam as liberdades religiosas e de crença?

A proposta tem seu foco nos julgados da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH) acerca do uso e da presença de símbolos religiosos no espaço público, a saber os casos Dahlab c. Suíça (2001), Sahin c. Turquia (2005) e S.A.S c. França (2014) — que tinham por objeto a contestação de proibições do uso de símbolos (trajes) muçulmanos em escolas e universidades — e o caso Lautsi c. Itália (2011), que apreciava a presença de crucifixos cristãos em escolas públicas da Itália.

O estudo vale-se de ampla revisão bibliográfica como metodologia principal. No primeiro momento do estudo, apresenta-se alguns conceitos preliminares para a discussão que se pretende empreender neste trabalho, tais como laicidade e laicismo, liberdade de crença e afins. Posteriormente, procede-se à revisão dos principais argumentos das decisões da Corte EDH. Então, no terceiro momento, apresenta-se o conceito de secularização — especialmente a partir da obra de Marramao (1998) — e, ao final, trabalha-se o conceito da manifestação externa da religião como condição inerente à arquitetura humana a partir do conceito de bens humanos básicos na teoria de Finnis (2007).

2. ALGUNS CONCEITOS PRELIMINARES À DISCUSSÃO

2.1. DISTINGUINDO LAICIDADE E LAICISMO

O Estado moderno secular, sob a égide dos ideais republicanos e de tradição liberal, prima pela autonomia e separação política entre a Igreja e o Estado. Seu propósito é o de prezar pela neutralidade estatal ante a religião, não patrocinando-a, como também não embaraçando suas manifestações e isso se concretiza mediante à ideia de laicidade. A conceituação de Estado laico, muito embora não definida pelo legislador, tem sido construída e estudada ao longo dos anos. Ranquetat Jr. (2008, p. 20) observa que “enquanto a secularização é um processo sócio-cultural de maior amplitude envolvendo o declínio e a perda da posição central e estruturante que a religião detinha em tempos pretéritos, a laicidade é eminentemente um fenômeno político e jurídico relacionado à consolidação do Estado moderno”. Com efeito, a “secularização abrange ao mesmo tempo a sociedade e as suas formas de crer, enquanto laicidade designa a maneira pelo qual o Estado se emancipa de toda a referência religiosa” (ORO, 2008, p. 83). De maneira específica, o presente estudo apoia-se na seguinte síntese:

O Estado laico é conceitualmente um Estado neutro em matéria religiosa, imparcial e não confessional que procura, também, tratar todas as organizações religiosas com isonomia. Caracteriza-se fundamentalmente pela autonomia do político frente ao religioso, e pela ideia de que a soberania e a legitimidade do poder derivam do povo e não do sagrado. Há aqui o ideal político [...] [da] “mútua exclusão”, ou seja, o Estado não adentra e interfere no campo religioso e as religiões não interferem na ordem estatal. Trata-se [...] de um modelo de Estado que não se vincula com qualquer confissão religiosa ou doutrina filosófica (RANQUETAT JR., 2008, p. 21).

No entanto, na realidade concreta das diversas sociedades humanas, é possível observar “um permanente embate e interação entre forças secularizantes e valores e agentes religiosos. Secular e religioso se interpenetram e estão em constante tensão” (RANQUETAT JR., 2012, p. 20). Ora, “tanto as posições que sentenciaram a inevitável morte do sagrado, como as que cantam a involução do processo, pecam por excesso, pois, esquecem que a secularização não é sinônimo de antirreligião, mas afirmação da autonomia do século” (CATROGA, 2006, p. 453).

Posto isso, as chamadas “teorias da secularização” aportam em muito para uma análise histórica. A partir dessa perspectiva, tais teorias, apesar de divergentes, compartilham alguns conceitos centrais, o que indica a existência de um “paradigma da secularização”, que se funda em três conceitos nucleares: diferenciação, racionalização e mundanização (TSCHANNEN, 1991). Ranquetat Júnior (2012) observa que esses conceitos centrais desdobram-se em outras categorias analíticas secundárias, como: autonomização, privatização, generalização, pluralização e colapso da visão de mundo. O autor explica:

O conceito de diferenciação sinaliza o processo pelo qual a religião tornou-se um domínio particular, diferenciado dos demais domínios da vida social. A racionalização diz respeito à emergência de uma visão de mundo racional e científica, distanciada de preceitos religiosos, dessa forma, a visão religiosa do mundo perde plausibilidade. Com a mundanização, o “transcendente”, o “sobrenatural” perde cada vez mais espaço no mundo social. As organizações religiosas, por consequência, preocupam-se mais com problemas sociais do que com questões espirituais como a salvação das almas (RANQUETAT JR., 2012, p. 17).

Desprender-se do transcendente ao superar o fenômeno religioso: esse é o ideal de uma sociedade secularizada. Com efeito, o mundo moderno pós-cristão arroga-se da superioridade de um Estado laico que se comporta supostamente neutro ante a religião. Todavia, em termos práticos, o que se tem constatado são comportamentos hostis e

indiferentes à religião, como tem sido documentados em diversos trabalhos³. A esta tendência chama-se de laicismo, uma vertente radical e distorcida da laicidade que tenciona higienizar a religião do espaço público ao restringi-la apenas à esfera individual — como se a dimensão privada do indivíduo e sua atuação no âmbito público fossem indissociáveis (RANQUETAT, 2008; VIEIRA, 2019).

Sob a ótica do laicismo, a relação entre Igreja e Estado não é, apenas, de neutralidade e imparcialidade. Ollero (2013) fala de um Estado anticonfessional, laicista ou ateu, aquele que enxerga a religião “um mal a ser combatido, visando a libertar a sociedade da influência religiosa com medidas ativas de desclericalização, de redução ou neutralização da religião no âmbito político e social” (PINHEIRO; SILVA, 2020, p. 5). Esse tipo de Estado promoveria ativamente a laicização, ao remover, por exemplo, os símbolos religiosos da esfera pública.

A problemática que, outrora, pairava sobre qual seria a postura estatal adequada face ao elemento religioso, agora — observam Pinheiro e Souza (2016b) — reveste-se de nova preocupação, qual seja, a laicidade atingiu patamares de anti confessionalidade, o que se percebe pela indiferença, desprezo pela crença como um valor salutar ao homem. Em tom semelhante, Bobbio (1999, p. 2) alerta para o risco do laicismo se tornar uma igreja projetada para enfrentar outras igrejas. Nesse sentido, o laicismo seria uma postura hostil à religião, que visa a neutralizá-la ativamente, reduzindo-a ao âmbito meramente privado e insignificante do ponto de vista público e político (SANTAMARIA, 2013).

O sufixo “ismo” parece conferir ao termo “laicismo” um aspecto militante, agressivo. Seria, pois, uma abordagem antirreligiosa que busca afastar do espaço público qualquer elemento transcendente. A religião não teria qualquer contribuição a fornecer à comunidade, sendo a sua exteriorização considerada nociva aos negócios do Estado e aos interesses da sociedade. A manifestação da fé, sob este prisma, deveria se restringir ao foro íntimo de cada fiel e a

³ A exemplos das seguintes pesquisas: Lui (2008), Fernandes (2013), Fonseca e Adad (2016), Ribeiro (2016), Silva e Lanza (2019) e Bueno e Rodríguez (2020).

atuação eclesial sofrer constante monitoramento, a fim de evitar a transposição dos limites considerados aceitáveis pelo Estado (PINHEIRO; SILVA, 2020, p. 12-13).

Como exemplo de laicidade negativa cita-se a França. Desde 2013 o país adotou a chamada Carta da Laicidade na escola (FRANÇA, 2013; LORENA, 2015) que, dentre outras medidas, proíbe a presença de objetos alusivos à religião em espaços públicos, tais como escolas. Outras de suas legislações vedam aos cidadãos ostentar símbolos relativos à sua crença no espaço público (VIEIRA, 2019).

Ao contrário da laicidade, que pretende promover as liberdades religiosas, o laicismo ambiciona erradicar ou suprimir manifestações públicas da religião por entendê-la inerentemente contrária aos valores liberais (democracia, individualismo, liberdade de ação, predomínio da ciência/técnica) (PINHEIRO; SOUZA, 2016b). Dessa forma, busca-se substituir o elemento divino da religião pelo civil. “Esta laicidade de combate substitui a religião divina por uma religião secular, com os seus grupos de pensamento e seus rituais. Certas crenças são enaltecidas: a razão, o progresso, o bem da humanidade, a livre discussão” (BRÉCHON, 1995, p. 5).

2.2. LIBERDADE DE CRENÇA E SUA MANIFESTAÇÃO EXTERNA

A liberdade religiosa comporta dois aspectos, interno e externo. Nesse ponto, o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos estabelece o seguinte:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos”. Logo, quer a escolha de foro particular, quer a tomada de posição pública, ambas são variações da manifestação da liberdade religiosa.

Ora, com isso verifica-se que afirmação do direito à liberdade religiosa, assim como

dos demais direitos de liberdades individuais, da igualdade política diante do pluralismo religioso e moral e a separação do Estado e religião são todos fenômenos decisivos do constitucionalismo liberal moderno, cuja complexidade e tensão ainda são mais que atuais.

Os conflitos concernentes à liberdade religiosa ainda são constantes, em que pese a existência de marcos internacionais e de um sistema político constitucional capaz de equacioná-la com outros direitos e deveres públicos, no contexto da secularização da sociedade, de gradativa redução do papel e da importância na esfera cultural, política, econômica e moral (TAYLOR, 2012. ARAUJO; MARTINEZ; PEREIRA, 2012; VALLEJO, 2013).

Ora, o modelo do Estado laico — que, como dito anteriormente é aquele que não confessa oficialmente nenhuma fé religiosa —, permite que os cidadãos escolham, por si mesmos, a sua religião, com a possibilidade, inclusive, de negá-la ou não praticá-la (CATROGA, 2006). Contudo, com lamentável frequência, surgem conflitos entre cidadãos e grupos sociais com fundo religioso, que costumam ser judicializados e, com isso, desafiam os princípios políticos da laicidade do Estado e da liberdade religiosa.

Com o escopo de enfrentar tais questões, tem-se como pressuposto que toda teoria jurídica de justificação dos direitos e deveres numa sociedade, assim como toda teoria política de delimitação do poder do Estado Constitucional, funda-se numa teoria moral que fornece os conceitos e critérios da vida boa. Quanto a isso, constata-se que o liberalismo político arrisca resultar em laicismo exatamente por causa do seu fundamento ético subjetivista, agnóstico, ateu e secularista (MACHADO, 2013). Com base no individualismo moral, o liberalismo tende a negar a especificidade e a importância social da liberdade religiosa.

Para julgar a referida questão, o presente estudo instrumentaliza a chamada nova teoria da lei natural de John Finnis, tradição filosófica na qual a religião é um bem humano básico, arquitetônico e abrangente, que dá forma à ontologia da pessoa humana. Assim, na condição de bem eminentemente reflexivo, ele só pode ser instanciado de forma autêntica e íntegra, sem quaisquer obrigações sobre o agente racional que o façam crer em determinada tradição religiosa ou filosófica. A liberdade, portanto, é constitutiva da busca pela fonte transcendente de existência, inteligibilidade e sentido da vida (PINK, 2013).

Nesse sentido, considerando que o Estado de Direito é responsável por promover o bem comum, ele não pode permanecer neutro em relação ao bem-estar substancial dos cidadãos, devendo prover-lhes todos os mecanismos possíveis, na forma da garantia de direitos, do seu florescimento humano. Logo, a religião deve ser respeitada e promovida, no seu exercício individual e comunitário. Da mesma forma, o Estado garante o mais livre possível espaço de expressão e comunicação de ideias e práticas religiosas, no limite da ordem pública, para que nenhuma tradição religiosa específica monopolize a cultura plural de uma sociedade democrática (CARVALHO MENDONÇA; OLIVEIRA VIANNA, 2021).

3. ANÁLISE DOS JULGADOS DA CORTE EUROPEIA

3.1. CASOS ENVOLVENDO O USO DE SÍMBOLOS ISLÂMICOS

A presença e o uso de símbolos religiosos em espaços públicos têm sido objeto de constantes ações judiciais perante a Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH). Questionamentos acerca de sua legitimidade, extensão e valor são exemplos daquilo que tem se tornado matéria de apreciação da CEDH, principalmente pela chegada recorrente de imigrantes na Europa. Diante desta controvérsia, não é uníssona a posição dos tribunais europeus. Apesar disso, ao se analisar a orientação que os tribunais refletem em seus julgados que envolvem o sopesamento entre a laicidade e neutralidade do Estado e a livre manifestação de consciência e de crença, vê-se que tem se consolidado uma jurisprudência que desprestigia o papel da religião.

O caso Dahlab c Suíça (CEDH, 2001) inaugura as análises. Convertida ao islamismo em 1991, Lúcia Dahlab, professora de uma escola pública de ensino primário em Genebra, fora constrangida a não ostentar o véu islâmico que — frisa-se — é peça obrigatória exigida pelo Alcorão, durante o exercício de suas funções profissionais (ALCORÃO, 1975, 24, 31; 33,59). Inconformada com a vedação, a professora recorreu ao Governo do Cantão de Genebra que manteve a proibição sob o argumento de que o ensino público não é

confessional, vide o princípio da neutralidade do Estado, assim como questões religiosas deveriam ser reduzidas ao foro particular do indivíduo religioso. Ao recorrer ao Tribunal Federal suíço, Dahlab teve seu recurso novamente indeferido.

A recorrente alegou que as restrições ao livre gozo da liberdade religiosa não podem se dar de maneira genérica, sem indicar claramente sua extensão e justificar plausivelmente o interesse público que justifique a limitação. Sustentou, ainda, que não restou comprovado que o fato de usar o véu, por si só, maculava a neutralidade do ensino — inclusive, salientou que nenhum aluno, nem seus responsáveis levantaram objeções à postura da professora durante esses anos. Dahlab ainda se contrapôs à alegação do Governo suíço de que, pelo fato dela ter optado lecionar na escola pública de ensino infantil, deveria se submeter às restrições necessárias. A recorrente se defendeu no sentido de que trabalhar numa escola particular ou estadual não lhe fora uma opção, pois as escolas particulares são dirigidas por autoridades de religiões distintas da sua, o que reduzia sua disponibilidade de oportunidades. Logo, a vedação à manifestação externa da liberdade de crença constituía ofensa ao artigo 9º da Convenção Europeia de Direitos Humanos. Apesar disso, entendeu a CEDH, amparado pelos artigos 164 da Constituição Cantonal e artigo 120 da Lei do Ensino Público, por sua posição de professora infantil, usar o véu em sala de aula influenciaria a formação das convicções dos alunos — ainda de pouca idade, sujeitos a maior vulnerabilidade. Ademais, a liberdade religiosa não é absoluta, de modo que esta não possui o condão de isentar o indivíduo de seus deveres cívicos, já que neste caso, a professora, católica quando de sua contratação, consentiu livremente em submeter-se às diretrizes do estatuto de sua profissão (CEDH, 2001).

A Corte EDH (2001) entendeu, ainda, que, como funcionária pública, seria inconcebível que fosse permitido, no exercício de suas atribuições, se valer de quaisquer simbolismos que reportem a alguma religião em particular, visto que isso violaria a laicidade do Estado e o princípio da não identificação com alguma fé particular, incompatíveis com o uso do véu islâmico que carrega forte mensagem religiosa (CEDH, 2001). O julgamento realizado pelo referido Tribunal atingiu proporções tantas que ainda fora suscitado o

argumento de que o uso do véu não coadunaria com o conceito de igualdade de gênero — valor essencial que se almeja preservar na sociedade suíça (CEDH, 2001).

Com um objeto bastante semelhante, o caso S.A.S contra França (CEDH, 2014) corrobora a solidificação de uma jurisprudência secularista na Europa. Muçulmana, a autora, cidadã francesa, questionou judicialmente a lei 1.192/10 que trazia normas proibitivas quanto ao uso, em locais públicos, do véu islâmico. Para a demandante, a proibição violava uma série de garantias previstas na Convenção, a saber: respeito à vida privada, liberdade de consciência e de religião, liberdade de expressão dentre outros. A referida proibitiva amparou-se no fundamento de que ostentar o véu em espaços públicos afirmaria ou, em certa medida, poderia reportar a práticas ligadas a grupos extremistas fundamentalistas e, ainda, que cobrir quase todo o rosto não era compatível com os valores imprescindíveis da República Francesa, tais como liberdade, igualdade de gênero e fraternidade, já que o uso da *burqa* ou o *nihab* dificultaria o contato social com as demais pessoas impedidas de ver o rosto do sujeito religioso (CEDH, 2014).

A Comissão Consultiva Nacional de Direitos Humanos, em 2010, manifestou-se contra tal diretriz, visto que a proibição estigmatizava os muçulmanos e que restrições dessa dimensão, a respeito de um direito tão caro como a liberdade religiosa, só encontraria justificativa se realizada em observância a limites de espaço e tempo, e não de modo geral, abstrato. Insta sublinhar que não restou comprovado que o uso das vestimentas, por si só, ameaça a democracia e a ordem social.

No gozo de sua defesa, a autora alegou que a fé é um elemento essencial de sua existência, ressaltando esse caráter ontológico da religião. Ademais, ressaltou que, caso a medida, de fato, fosse necessária à segurança pública (como seria legítimo em eventuais confirmações de identidade, por exemplo), ela não se recusaria a cumpri-la. O Governo francês expressamente reconheceu que se tratava de restrição ao art. 9, §2º da Convenção, mas que se justificaria pela supremacia do interesse público, como a ordem e segurança nacional, bem como pela democracia, pelo princípio do convívio social dentre outros argumentos empregados. Alegou, ainda, que a vestimenta em questão menospreza as mulheres, anulando-as do espaço público, o que seria flagrantemente contrário ao princípio

da dignidade e igualdade de gênero. Neste ponto, interessa a contra-argumento apresentado pela autora, que defendeu que, em regra, as mulheres se vestem assim espontaneamente e se sentiam emancipadas, auto-afirmadas na sociedade (CEDH, 2014).

Diante da casuística, a apreciação da CEDH (2014), ante as múltiplas alegações de violação a artigos da Convenção, concluiu que a lei mencionada alhures, por si só, não implicaria um tratamento degradante, como também não obstaría seu direito à livre associação. Todavia, no tocante à interferência na vida privada, acolheu o argumento de que tal proibição, de fato, atingiria a esfera particular do indivíduo — já que relacionada à aparência desejada e à questão da liberdade de expressão da religião. Porém, para a CEDH (2014), dita restrição tem plausibilidade à medida que cumprir os seguintes requisitos: (a) ser “prevista na lei”, (b) buscar alcançar os meios legítimos, a saber, a segurança pública, a proteção da ordem, da saúde e moral públicas, ou à proteção dos direitos e liberdades de outrem; e (c) ser “necessária em uma sociedade democrática” para alcançar os escopos desejados.

Assim, a CEDH julgou no sentido de que a França goza de uma margem de apreciação ampla nesse caso e declarou que a proibição imposta pela Lei de 2010 pode ser considerada proporcional ao objetivo alcançado, a saber, a preservação das condições da convivência enquanto elemento da ‘proteção dos direitos e liberdades de outros’. Logo, mesmo que se reconheça que a proibição trazida pela mencionada lei tenha efeitos negativos sobre as mulheres muçulmanas, que, por motivos religiosos, entendiam ser necessário o uso público do véu, a CEDH entendeu que a medida tem uma justificativa razoável e objetiva, pelo que diz não haver violação do artigo 14 da Convenção considerado em conjunto com o artigo 8 ou 9 (CEDH, 2014).

Sob o manto da suposta proteção à ordem pública e às liberdades de terceiros, o caso Sahin c. Turquia (CEDH, 2005) foi mais um levado ao conhecimento da CEDH. A direção pela qual se guiou a decisão da Corte reforçou ainda mais a postura secularista que busca esvaziar a religião de significado e reduzi-la ao foro privado do ser religioso. Leyla Sahin, praticante da fé islâmica, alegou que a legislação turca que proíbe as mulheres de usarem o véu islâmico na cabeça enquanto frequentam aulas numa universidade turca constitui

uma violação do artigo 9 da Convenção, que protege a liberdade de pensamento, consciência e religião, e o Artigo 2 do Protocolo 1 que protege o direito à educação. A Grande Câmara indeferiu as alegações da autora. Tal lei foi veiculada através de uma circular no âmbito da Universidade de Istambul, que dispunha que alunas que usavam o véu islâmico não deveriam ser admitidas em cursos ou seminários. Após resistir à determinação e se envolver em movimentos acadêmicos de protesto a tal restrição, fora suspensa da universidade, o que a levou a se matricular em uma universidade de Viena.

Dentre os argumentos expostos pelo Tribunal, é mister sublinhar a ênfase na identidade secularista da Turquia. Dado o fato de que o secularismo adquiriu status constitucional, desenvolvimentos recentes levaram à percepção de que o uso do lenço de cabeça é uma manifestação ou representação política do Islã. Além disso, o Tribunal considerou que, no direito nacional turco, o direito à liberdade religiosa, embora inviolável, não pode ser equiparado ao direito de usar roupas religiosas. Similar à avaliação realizada no caso S.A.S. c. França, o Tribunal destacou que a plausibilidade da medida restritiva de direitos se justificaria caso: (a) que foi prescrita por lei, (b) que perseguia um objetivo legítimo e (c) que era necessária em uma "sociedade democrática". Interessante destacar o raciocínio hermenêutico do Tribunal sobre "estar previsto em lei". A CEDH (2005) concluiu que "lei" é essencialmente "qualquer disposição atual que os tribunais competentes tenham interpretado como tal", sendo prescindível a interpretação formal desta, logo, a falta de legislação explícita sobre a proibição não violava o princípio da previsibilidade. Além disso, a Corte afirmou que a Universidade operava dentro de seus poderes, restringindo as roupas que os alunos podiam usar. (CEDH, 2005)

Em continuidade, o Tribunal se manifestou acerca da necessidade e proporcionalidade da restrição. Assim, sua avaliação foi de que, conquanto exista uma dupla natureza do direito à liberdade religiosa — isto é, capacidade de exercê-la intimamente, bem como manifestá-la —, o Estado tem o poder legítimo de restringir o direito de manifestar crenças religiosas a fim de manter o equilíbrio com os direitos protegidos pelo artigo 1 da Convenção. Logo, pode ser que aconteça de indivíduos religiosos serem solicitados a fazer concessões em relação a suas convicções pessoais, o que seria

natural em uma sociedade que celebra o pluralismo, “marca distintiva de uma democracia”. Além disso, o Tribunal sublinhou a sua experiência limitada ao julgar essas questões, indicando que “as autoridades universitárias estão, em princípio, mais bem posicionadas do que um tribunal internacional para avaliar as necessidades locais e as condições ou requisitos de um determinado curso”. Assim, o Tribunal Pleno concluiu que a proibição era juridicamente justificada e proporcional ao objetivo prosseguido (CEDH, 2005).

Por derradeiro, insta registrar que houve um voto contrário. O juiz Tulkens expressou sua discordância do veredicto da CEDH ao salientar, (i) que a partir de uma análise comparativa, a Turquia é uma exceção no nível internacional, uma vez que poucos Estados restringem o uso de roupas religiosas nas universidades; (ii) que houve supervisão europeia insuficiente da decisão da Turquia de impor as restrições contestadas. Para Tulkens, a interferência era legítima, uma vez que essa interferência só poderia ser justificada à luz de fatos e razões incontestáveis cuja legitimidade estava fora de dúvida, e não sobre “medos e dúvidas”, como no caso em apreço. O juiz enfatizou, ainda, que a Universidade falhou em seu dever de buscar medidas alternativas à proibição total de cumprir a legislação nacional; e que a maioria do Tribunal não conseguiu encontrar um equilíbrio entre os interesses presentes, a saber: o dano causado ao requerente e o benefício obtido pela sociedade como um todo com a restrição do traje religioso (CEDH, 2005).

Não obstante tenha considerado, em sua análise do Artigo 9, que a restrição ao uso de roupas religiosas constituía uma restrição ao direito à educação, o Tribunal entendeu que a análise do Artigo 2 do Protocolo não poderia se dar de maneira separada de suas conclusões sobre o Artigo 9, para que, mais uma vez, reconheça-se como legítimo o objetivo de manter o caráter laico das instituições de ensino, e que as restrições sejam proporcionais para atingir esse objetivo. Portanto, o Tribunal decidiu, por unanimidade, que não houve violação aos artigos 8 (direito à vida privada e familiar), 10 (Liberdade de expressão) e 14 (Proibição de discriminação) e por uma votação de 16 a 1, declarou que não houve violação do artigo 9 (liberdade de pensamento, consciência e religião), visto que “as medidas sob exame não prejudicam manifestamente a capacidade dos estudantes de

cumprir seus deveres religiosos através dos meios usuais de sua prática religiosa", nem do artigo 2 do Protocolo I (direito à educação) (CEDH, 2005).

3.2. CASOS ENVOLVENDO SÍMBOLOS CRISTÃOS

Noutro turno, postura diversa teve a Corte EDH quando do julgamento do emblemático caso Lautsi c. Itália (CEDH, 2011). Dispositivos previam a afixação de crucifixos nas salas de aula foram questionados até a última instância por Soile Lautsi, sob o argumento de suposta violação à laicidade adotada pela República Italiana, assim como a imparcialidade da administração pública, vide artigos 3, 19 e 97 da Constituição do país, bem como artigo 9 da Convenção Europeia de Direitos Humanos. O requerimento foi levado ao Conselho Escolar que decidiu, em maio do mesmo ano, mantê-los. Em outubro de 2002, o Ministro da Educação, Universidade e Pesquisa aprovou uma diretiva em que autoridades competentes do seu ministério deveriam tomar as medidas necessárias para garantir a presença do crucifixo nas salas de aula. A demandante suscitou, então, a questão perante o Tribunal Administrativo de Vêneto, que remeteu à Corte Constitucional para se manifestar acerca da inconstitucionalidade dos decretos imperiais.

A Corte, no que lhe concerne, alegou a incompetência para declarar a inconstitucionalidade, haja vista se tratar de regulamentação sem status de lei propriamente dita. Assim, devolveu a matéria ao Tribunal Administrativo de Vêneto que, então, rejeitou o pleito da recorrente e reconheceu, no Cristianismo, estão princípios dos quais comungam cristãos e não cristãos, tais como tolerância, dignidade à pessoa, caridade dentre outros. Entendeu, ainda, que o significado do crucifixo não se esgota, apenas, em mera simbologia religiosa referente a determinada profissão de fé, mas, sobretudo, no seu valor histórico-cultural que reflete as raízes do Estado italiano. Mantê-los, portanto, implica o respeito e valorização de sua história sem isso representar algum tipo de catecismo silencioso. Retirar os crucifixos dos espaços públicos em nome da laicidade constituiria, no mínimo, contradição a uma das características primordiais ao Estado secular: a liberdade, cuja fonte distante é a religião cristã (CEDH, 2011).

Inconformada, em fevereiro de 2006, a demandante recorreu ao Conselho de Estado — o mais alto tribunal administrativo da Itália — que manteve a sentença proferida pelo Tribunal Administrativo de Vêneto e confirmou que a presença de crucifixos nas salas de aula está respaldada legalmente nos dispositivos imperiais mencionados alhures e que o crucifixo simboliza a origem religiosa dos valores básicos e elementares que se busca cultivar e manter na civilização italiana, os quais independem de pertencer ou não à religião que os inspirou. Finda as possibilidades de recursos internos, Lautsi levou a matéria ante a CEDH.

Num primeiro momento, o processo foi julgado por uma das Câmaras da Corte, que deu razão ao pedido da autora, pois concluiu que o significado religioso do crucifixo predominava, o que afetaria o direito de terceiros não cristãos ou sem religião. Assim, a exibição do crucifixo nas escolas públicas infringiria a neutralidade confessional que deve ser observada pelo Estado e seus funcionários, como também violaria o direito dos pais de educarem seus filhos segundo suas convicções (CEDH, 2011).

O governo da Itália apelou da decisão e o recurso foi julgado pela segunda instância da CEDH, a “Grande Câmara”. Importa ressaltar que, nesta ocasião, foram realizadas várias intervenções ao processo, tanto de governos de outros países, como de organizações não governamentais e membros de parlamentos. Em suma, as intervenções ocorridas direcionaram, em sua maioria, críticas à decisão do órgão de primeira instância da Corte, sendo verificado que somente três organizações não governamentais apoiaram a decisão da Câmara. De entre os argumentos elencados em oposição à decisão da Câmara, destaca-se a confusão constatada entre as concepções de “neutralidade” e “secularismo”, a rejeição da margem de apreciação que é devida aos Estados e o caráter passivo do símbolo, que representaria a identidade cultural italiana (SALIBA; MAIA, 2013).

A Grande Câmara, valendo-se da “Teoria da Margem de Apreciação”, entendeu que, diante da não uniformização da jurisprudência europeia quanto ao assunto, cada Estado gozaria de certa liberdade de apreciação para dispor sobre a matéria, considerando as particularidades sócio-culturais da comunidade, razão pela qual a organização escolar estaria na esfera de competência destes (CEDH, 2011; MURDOCH, 2012). Além disso, sobre

a postura laica na relação entre Estado e igreja, concluiu que não foram apresentadas provas suficientemente aptas a demonstrar que a exposição dos crucifixos influenciam ativamente a neutralidade do ensino, pois a percepção subjetiva do requerente não é suficiente para caracterizar ofensa à laicidade. Ademais, apesar da natureza secular do Estado, é inegável a importância e influência do Cristianismo na história da Itália, logo, não seria desarrazoado que predominassem valores relacionados à fé cristã na sociedade civil italiana. Entretanto, tal prevalência, por si só, não tem o condão de caracterizar um tratamento discriminatório ante as demais crenças ou, ainda, ao direito de não crença (CEDH, 2011).

A Corte resgatou, ainda, as alegações do Governo italiano de que a presença dos crucifixos nas salas de aula não exclui, de forma alguma, a manifestação de outras crenças, como por exemplo, a permissão para os alunos islâmicos usarem o lenço, a alunos judeus de não realizarem exames escolares nos sábados, proporcionando, assim, um ambiente amigável à expressão das práticas religiosas majoritárias, assim como das minoritárias. É importante sublinhar, ainda, os filhos da recorrente, na condição de demandantes, afirmaram que não tiveram nenhum professor que, no exercício da função educacional, tenha se referido à presença do objeto e manifestado apoio tendenciosamente e sua mera exposição não implica nenhuma obrigação de caráter religioso aos alunos, tampouco ensino doutrinário cristão obrigatório. Logo, ao decidir manter os crucifixos nas salas de aula, o Estado demandado agiu nos limites da margem de apreciação que lhe é garantido (CEDH, 2011).

Por estas razões, o Tribunal concluiu que, no caso *sub examine*, não houve violação ao artigo 2º do Protocolo nº 1 e que nenhuma questão diferente se coloca no campo do art. 9 da convenção. Por fim, no que toca à arguição de que seus filhos receberam tratamento discriminatório por não serem católicos, numa clara afronta ao que prevê o artigo 14 da Convenção, o Tribunal concluiu que o referido dispositivo não pode ser analisado isoladamente, vez que seu efeito se relaciona aos direitos protegidos nas demais disposições da Convenção, motivo pelo qual entendeu que o teor de tal questionamento não diferia daquilo que já foi resolvido na apreciação das alegações de violação ao artigo 2

do Protocolo nº 1 e artigo 9º da Convenção, por isso, não há necessidade de examinar a matéria repetida nesta parte da aplicação.

4. SERÁ O SECULARISMO RELIGIOSAMENTE NEUTRO?

Ao acompanhar a posição de Asad (2003), Ranquetat Júnior (2012, p. 16) afirma: “a Antropologia [...] não tem dado a devida atenção ao ‘secular’ e ao ‘secularismo’”.

Marramao (1998), ao rastrear uma genealogia da secularização, aponta que o conceito de “secularização” constitui um exemplo típico da metamorfose de um vocábulo em uma das palavras mais características da contemporaneidade. Segundo o autor, essa terminologia tem raízes no direito canônico, que não se referia a uma eventual separação entre Estado e Igreja, mas sim, ao temporário, ao contrário de eternidade. “No cristianismo, a palavra *saeculum* foi aplicada na Vulgata (São Jerônimo), para traduzir o grego *Kósmos* numa acepção negativa: ‘o momento presente’, este ‘século’, em oposição à eternidade, ao futuro — o reino prometido por Deus” (CATROGA, 2004, p. 53).

Contudo, o termo sofreu uma extensão semântica grandiosa no campo político, jurídico e filosófico. Admite-se que sua definição poderá ser indeterminada e controvertida. Marramao (1998) aponta que o termo “secularizar” e “secularização” derivam do latim *secularizatio*. Inicialmente possuíam o sentido de transição e passagem de um religioso regular ao estado secular. Já no contexto do século XV, o termo *secularizatio* referia-se ao ato jurídico e político dos príncipes protestantes de expropriação dos bens e propriedades da Igreja Católica. Assim, a *secularização* implica uma ruptura moderna do Estado com os valores do cristianismo ou, por outro lado, uma “dessacralização”, também ligada a um enfraquecimento dos valores cristãos (MARRAMAIO, 1998).

Nessa linha, o significado moderno da terminologia remete a uma independência do meio eclesiástico da política. Assim, o nascimento de um Estado liberal indica uma separação entre Estado e Igreja, com a possibilidade desta ser estrutural (institucional) ou

ideológica (MARRAMAO, 1998). Ao descrever o fenômeno da secularização a partir dos conceitos de racionalidade e do desencantamento de Max Weber, o autor descreve a secularização como “o mais amplo processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que, tomando como base o profetismo judaico e ligando-se ao pensamento científico grego (fatores constitutivos da racionalidade ocidental), traduziu-se no abandono de todos os meios mágico-sacramentais da salvação” (MARRAMAO, 1998, p. 59-60).

Genealogicamente, a cosmovisão secularista deita suas raízes no humanismo da Renascença, no iluminismo e em parte na filosofia da história de Hegel. O liberalismo, o republicanismo, o positivismo e o socialismo são correntes políticas e filosóficas que se desenvolvem na esteira da ideologia secularista. Desse modo, é interessante notar que a secularização é um processo social e um programa político. É na realidade um projeto político do movimento secularista, que tende a alinhar perigosamente a religião com a tradição e a superstição, e a secularidade com a modernidade, a racionalidade e a ciência (RANQUETAT JR., 2012, p. 18).

Para Marramao (1998), a burguesia liberal ainda queria uma divindade, mas esta não poderia atuar, assim como queria um monarca, mas que estivesse privado de poder. Portanto, o objetivo era de estabelecer um poder “neutro” que “reina, mas não governa” (MARRAMAO, 1998, p. 69).

Com o fim de dar um sentido e, até mesmo, um propósito para as suas vidas, os seres humanos sempre tendem a buscar algo que forneça um significado para sua existência. (CLOUSER, 2005). Portanto, se “um símbolo, ícone, mito, ritual ou doutrina não carrega mais um valor transcendente, eles tendem a substituí-lo por outra coisa” (ARMSTRONG, 2016, p. 300). Assim, qualquer coisa pode tornar-se objeto do divino, e isso se tornou mais do que evidente na França, onde os valores civis são os valores sagrados (ASAD, 2006; LORENA, 2005).

Como a religião é de capital importância para a República laica, esta é a autoridade final que determina se o significado de determinados sinais é “religioso”. Pode-se objetar que isso se aplica apenas ao significado dos símbolos em lugares públicos, mas uma vez que a distinção

jurídica entre espaço público e privado é em si uma construção governamental, ela sempre faz parte do alcance da República (ASAD, 2004, p. 3)

O nascimento da “religião civil” prega valores como a tolerância e a não-discriminação, mas, como afirma Armstrong (2016), não se estendem àqueles que não observassem os preceitos que essa “religião” propunha. Nessa “religião”, a construção no sagrado estava correlacionada com a República e os valores decorrentes do contrato social, à luz da razão pública secular (GORSKI; ALTINORDU, 2008).

Por conseguinte, verifica-se que a Modernidade está permeada por essa tentativa de limitar a religião à consciência individual, retirando-a do espaço público e, invariavelmente, privatizando-a. Com isso, a “religião política” representa a pretensão de absolutização da ação humana e da totalização das instituições político-sociais, “invadindo o campo de competência da fé” (MARRAMAO, 1998, p. 119), na qual há uma “ressacralização”, a partir das figuras do Estado, que sucede à perda das formas de vida tradicionais, estipuladas pelo campo religioso confessional.

O controle exercido pelo Estado, na figura do magistrado civil, ao direito à consciência religiosa quando esta, supostamente, viola o “bem público” mostra-se compatível com os ideais liberais. Isto porque, segundo Butha (2012), o direito à liberdade de consciência (e do princípio da tolerância), não está aliado a um direito subjetivo natural pertencente à autonomia do indivíduo. Nesse sentido, a filosofia liberal entende que, para se alcançar a tolerância, o próprio Estado poderia suprimir, na forma da lei, as ameaças advindas da religião à ordem pública, característica esta marcada, em especial, pelas guerras religiosas dos séculos XVI e XVII na Europa (BUTHA, 2012).

Contudo, a secularização significa, naturalmente, a separação entre Igreja e Estado, mas não significa que a fé tenha desaparecido ou que houvesse um novo desejo enfático pelas coisas do mundo, mas sim, o retorno à separação expressa no Evangelho, sob a máxima de “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (MARRAMAO, 1998).

O secularismo, contudo, não implica apenas a exclusão da religião do espaço público, e afirmativa do Estado como neutro. Pelo contrário, é imperioso entender este

fenômeno como algo que conserva uma ideologia, uma cosmovisão, um parâmetro científico, filosófico ou político, pois não há como se sustentar uma possível “neutralidade axiológica” do termo. Assim, a “neutralidade religiosa” não é um conceito autodefinido (AHDAR, 2013).

Nota-se que a jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH), ao apreciar matéria de Liberdade Religiosa, especialmente com relação ao uso e a presença de símbolos religiosos nos espaços públicos, frequentemente emprega o termo “neutralidade” do Estado — como nos casos Dahlab c; Suíça e Sahin c. Turquia — para endossar um compromisso de “equidistância” dos Estados, no qual impede que as manifestações desses indivíduos “invadam” o espaço público, como um mecanismo de “higienização” e “privatização” da consciência, além de compreender a religião como um sistema irracional, de pouca ou nenhuma importância no debate público.

Entretanto, verifica-se que esse dever de “neutralidade” não se encontra albergado no texto da Convenção, mas sim é decorrente da própria hermenêutica da Corte sobre a matéria. A aceção adotada pelo Tribunal mostra-se contraditória, vez que a “neutralidade” pode remeter à obrigação dos Estados de *equality of treatment* das religiões manifestadas em seu território, como forma de imparcialidade e respeito à pluralidade religiosa.

A “neutralidade” eventualmente poderia significar a vedação de um Estado de impor — ou aceitar — uma única religião em seu território ou de adotar medidas de conversão forçada, como foi, justamente, o sentido empregado no caso Lautsi, no qual o Estado Italiano afirmou que, mesmo com a presença de crucifixos fixados em salas de aula das escolas públicas, era permitido que os demais alunos utilizassem outros símbolos religiosos, assim como afirmou que o mês do Ramadã era celebrado nas escolas. Portanto, entende-se que o fato de uma Nação abraçar uma religião como parte de sua história não impede que reconheça e respeite as demais.

Ainda sobre o caso Lautsi, o próprio ato de retirar os crucifixos das escolas não poderia ser interpretado como uma medida “neutra”, mas sim, significaria uma ação positiva do Estado em aderir a uma postura secularista. Ora, não se pode esperar que um Estado, ao garantir o direito de “não-crer” aos cidadãos, imponha que nenhum poderá ter

esse direito e manifestá-lo (WEILER, 2012). Assim, a religião tem, também, uma dimensão pública (AHDAR, 2013).

Com isso, o fato de um Estado ser chamado laico não implica que este seja ateu, mas sim que deve aceitar e respeitar as mais diversas formas de manifestação religiosa (AHDAR, 2013). Ratifica-se, ainda, que, para concretizar esse dever, não necessita romper com a sua tradição e formação histórica, a exemplo do caso Lautsi. Um Estado “neutro” não significa necessariamente que seja mais tolerante e aberto às diferenças, mas pode significar, no sentido oposto, a autolegitimação do secularismo como “religião civil”.

Outrossim, pode-se afirmar que o “secularismo” não é neutro, imparcial ou indiferente; em vez disso, constitui-se como uma filosofia política que estabelece diretrizes para a atuação do Estado. Isto porque nenhuma filosofia ou sistema de pensamento coerente poderia ser considerado “neutro”, pela sua própria natureza (BLACK, 1962; DOOYEWEERD, 1980; HESSE, 1966; CLOUSER, 2005). Qualquer doutrina ou compromisso político jamais poderia ser considerado “neutro”, pelo simples fato de que há valores veiculados, defendidos e dão forma a cada tipo de sistema, inclusive o secular (AHDAR, 2013).

Logo, observa-se a ascensão de um secularismo intolerante, hostil, que recusa práticas, festas, rituais e símbolos religiosos e pretende extirpar o simbolismo e a prática religiosa da “praça pública”, ao passo que impõe uma única cosmovisão e interfere abertamente no projeto de uma “boa vida” (FINNIS, 2007). Isso porque a religião integra a concepção de “boa vida” que o indivíduo possa conceber, o que aponta a impossibilidade de uma disposição estatal, genérica e abstrata, limitá-la, em um princípio, sem uma fundamentação contundente vez que “a religião de um povo é a parte constitutiva de sua essência, e o Estado não pode ignorá-la” (MELLO, 1996, p. 35).

A crença é um elemento básico da realidade cognitiva humana, um ingrediente da vida, que permite aceitar ou não, defender ou não, reconhecer ou não, uma infinidade de elementos e situações do cotidiano. Objetos de crença são aqueles elementos e situações que fogem do controle e do domínio pleno, mas perante os quais é preciso assumir uma atitude. A crença

está presente desde situações rotineiras até grandes decisões da vida. [...] A capacidade de decidir nasce também da capacidade de crer (SANCHES, 2010, p. 55).

Na mesma direção, Ahdar escreve: “Nenhum estado pode ser completamente secular no sentido de que aqueles que exercem o poder não têm crenças sobre o que é verdade e não há compromissos com o que eles acreditam ser o certo”. Eventualmente, o Estado poderia ser “religiosamente neutro”, no sentido de que “não faz estabelecer qualquer uma das religiões do mundo”. Contudo, “o Estado não é neutro em relação às visões de mundo, metanarrativas ou qualquer termo pode-se usar para o quadro que dá coerência global para a nossa compreensão do que é ser humano” (AHDAR, 2013, p. 14, tradução nossa).

Portanto, ao se considerar as culturas a partir de seu conteúdo e de seus valores, haverá, necessariamente, uma relação de forças entre essas culturas. A questão imperiosa é esta: e quando esses valores não convergirem? Deverão anular-se mutuamente? A hipótese do presente estudo é a de que os valores são inegociáveis. Com efeito, não é “amenizando o seu gume, reduzindo o seu alcance, isto é, degradando-se mutuamente, entre culturas, que a paz advém; ou então é uma paz deletéria ou simulada” (JULLIEN, 2009, p. 177-178). Portanto, entende-se que não cabe aos Estados Ocidentais apagar conceitos que lhes são tão caros — a exemplo da Democracia, Liberdade e Igualdade — mas sob a luz desses próprios valores, expandir as possibilidades de diálogo e interações com culturas e construções históricas distintas.

Por conta disso, não se defende que o caminho para um pleno exercício da pluralidade religiosa, seja a partir do abandono dos valores cristãos, adotando uma espécie de “homogeneização” desses valores por uma cultura secularista. A tolerância não advém da pretensão de reduzir os seus valores ou moderar sua adesão ou seu respeito. A solução não deve estar no compromisso, mas sim, na compreensão (JULLIEN, 2009). Isto quer dizer que não basta anular as diferenças para que se promova o diálogo entre os opostos, é justamente a partir do reconhecimento dessas diferenças que podemos nos enxergar como iguais.

Dessa maneira, pode-se compreender o secularismo como uma cosmovisão com seus próprios dogmas particulares, crenças, premissas e pressupostos de natureza partidária (AHDAR, 2013). Na sua modalidade hostil, tende a classificar a religião como potencialmente perigosa e irracional, a qual deve ser afastada da seara pública. Esse tipo de modelo secular se autodetermina como privilegiado e adota medidas parciais, a fim de afastar a religião do debate público.

5. A RELIGIÃO COMO BEM HUMANO BÁSICO

5.1 UMA LEITURA INTRODUTÓRIA SOBRE OS BENS HUMANOS BÁSICOS EM FINNIS

John M. Finnis situa seu vetor de estudo na Teoria Neoclássica da Lei Natural com pilares na Teoria Analítica do Direito (OLIVEIRA, 2002, p. 29). Assim como o filósofo franco-americano Germain Grisez, o teórico do Direito Natural revigorado sustenta que:

Aquino compreendeu corretamente que os primeiros e mais elementares princípios da razão prática, responsáveis por dirigir as ações humanas e bens humanos inteligíveis, provêm de motivações para ação, que são mais que razões simplesmente instrumentais (MENDONÇA, 2018a, p. 102; ROSA, 2016, p. 7).

Para alcançar o conceito de bens humanos básicos, deve-se explicitar a concepção finnisiana de razoabilidade prática. Finnis define-a como a “razoabilidade na decisão, na adoção de compromissos, na escolha e na execução de projetos e, em geral, na ação” (FINNIS, 2007). Trata-se, em suma, da razão humana aplicada à ação com vistas à consecução de finalidades específicas, um “agir” em oposição ao mero “fazer” “(no sentido técnico do termo, da obediência irrefletida a um método predeterminado que não deixa margem à deliberação, como a instalação de uma mesa)” (PINHEIRO; SOUZA, 2016a).

Segue-se, pois, que a compreensão da externalização da razão prática nas ações humanas deve observar, antes de tudo, os propósitos dessas ações.

Sendo assim, na relação entre bens humanos inteligíveis e natureza humana, tem-se por elo o conhecido teorema aristotélico, o qual, a fim de apreender a natureza de um ser, “deve-se compreender as suas faculdades; para compreender suas faculdades, deve-se compreender as suas ações; para compreender suas ações, deve-se compreender os fins dessas ações, seus objetivos ou propósitos” (PINHEIRO; SOUZA, 2016a, p. 76). A cognição teleológica das ações conduz, por conseguinte, à apreensão dos bens (ou valores) perseguidos pelo agente, os quais, por sua vez, permitem a percepção da natureza do ser que age.

Por meio desse raciocínio indutivo, Finnis (1980, p. 61) chega ao conceito de bens (ou valores) humanos, os quais representam qualquer objetivo ou fim que alguém pode de alguma forma considerar desejável, e se pode realizar de diversas maneiras em distintas ocasiões. O jusfilósofo conclui que todos os fins perseguidos pelas ações humanas podem ser reduzidos a uma lista de bens que são eles próprios irreduzíveis e incomensuráveis entre si: os bens básicos. Trata-se de “bens que constituem nossas razões fundamentais para agir e que dão conta de tudo o que podemos inteligentemente querer escolher” (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 47). Noutro tom, os bens básicos “constituem o substrato valorativo do homem em todos os seus juízos morais” (SGARBI, 2007, p. 667).

Deve-se pontuar que, para Finnis, a realização plena dos bens humanos ocorre no contexto da comunidade, pelo que visa-se à integração harmônica do indivíduo na sociedade, visto que as potências morais dos sujeitos racionais são atualizadas com mais excelência quando direcionadas à promoção da razão pública. Portanto, não se objetiva a atomização do cidadão, mas o compartilhamento de experiências, mediadas pela razoabilidade prática, no campo comum de manifestação ética, jurídica e política dos cidadãos, a sociedade.

Considerando esse aspecto comunitário da atualização dos bens, tem-se que o Estado assume um papel chave na manutenção das condições essenciais ao seu florescimento. Isso porque é a instituição estatal que impede que os indivíduos estejam

sujeitos ao poder arbitrário de outrem, condição essencial à realização da própria condição humana (FINNIS, 2007, p. 266).

5.2. A RELIGIÃO COMO EXPRESSÃO DA ONTOLOGIA HUMANA

A religião compõe a lista de valores humanos básicos em John Finnis, ao passo que o homem se expressa por meio da religião. Deve-se, de plano, esclarecer que quando o autor se refere à religião, não se refere a uma religião específica ou a uma religião única. Com efeito, ao afirmar a religião como um bem humano de valor fundamental, Finnis não pretende advogar por nenhum credo específico, mas sim defender o aspecto religioso como um aspecto necessário e historicamente verificado nas manifestações humanas — inclusive a manifestação antiteístas. O vínculo que Finnis traça é da religião estar conectado ao sentido de buscar as origens de sua existência, “uma origem transcendente da ordem universal das coisas” (FINNIS, 2006, p. 95).

Nessa direção, verifica-se que esse direito de “não crer”, também é uma manifestação ligada ao item religião em Finnis. Logo, se a religião e sua manifestação fosse proibida, não haveria a possibilidade de exercer a não-religião como um direito, pois esta seria uma imposição. Assim, verifica-se uma dualidade: o direito de não crer só pode ser um direito, se a manifestação religiosa também o for, ambas são faces de uma realidade.

Entende-se que um Estado que suprima a possibilidade da religião falha gravemente, pois transforma o direito dos indivíduos de não se manifestar religiosamente em um dever, por conseguinte, nega que o fato de que a religião compõe a mais essencial manifestação de uma cultura, como uma verdadeira expressão histórica. Portanto, as liberdades religiosas são condicionantes da arquitetura da própria pessoa humana, pelo que nenhum poder político teria o direito de suprimi-la.

Destarte, a religião desempenha um papel substancial como bem básico, tanto no plano privado como social, porque se refere ao sentido substantivo da liberdade humana. Isto é, a liberdade humana em Finnis não é meramente instrumental, mas se ordena a um fim, ainda que não predeterminado. Ademais, a religião, como bem básico, insere-se em

uma moldura de responsabilidade, aliada ao da liberdade, no qual deriva do senso comum dos homens o impulso de questionar se a boa vida, isto é, o que lhe cabe ser e fazer no mundo, resume-se a viver, jogar, procriar, socializar-se e ser inteligente (FINNIS, 2007, p. 95). Mesmo que a resposta a isso seja conclusiva pela redução, não se pode negar que a indagação se mostra razoável e demasiadamente humana, próprias às questões tidas como fundamentais para agir no mundo e, por possuir essa imprescindibilidade, ao mesmo tempo que uma autonomia personalíssima em relação ao Estado e a lei, estes não lhe podem condicionar o exercício.

6. CONCLUSÃO

O trabalho identificou que: (i) Casos envolvendo a proibição do uso de símbolos religiosos islâmicos (trajes) são comumente ajuizados na CEDH sob a alegação de violação do artigo 9 da Convenção; (ii) Em regra, a Corte ratifica a vedação ao permitir a autodeterminação das democracias segundo sua conveniência para prevenir “movimentos fundamentalistas” àqueles que não participam da mesma religião (MURDOCH, 2007), reforçando o fundamento secularista; (iii) No caso Dahlab c. Suíça, sumariamente rejeitado com base na “neutralidade confessional e religiosa”, decidiu-se que a restrição era válida, considerando o perigo de “conflito religioso” e influência sobre alunos; (iv) No caso Sahin c. Turquia, a Corte turca afirmou que o uso do véu remetia a um símbolo político do Islã, o que ameaçava os valores republicanos, secularistas e laicos e a ordem civil da Turquia. Concluiu, também, que tal prática religiosa não absorve a tolerância, igualdade e não-discriminação; (v) Nos casos Dahlab e Sahin, não houve discussão se a referida proibição era proporcional e necessária frente a um fim legítimo do Estado de resguardar o direito de terceiros; (vi) No caso Lautsi, a CEDH acolheu os argumentos da Justiça italiana de que os símbolos constituíam parte da identidade nacional e dos valores ocidentais, de que sua

passividade não estabelece obrigação confessional ao alunato e de que o pluralismo e a tolerância abarcam necessariamente diversas visões de mundo.

A partir da análise jurisprudencial realizada, constatou-se que, à exceção do caso *Lautsi c. Itália*, a Corte EDH ratificou as restrições à liberdade religiosa ao concluir não ter havido violação aos dispositivos da Convenção alegados pelos demandantes, em especial o artigo 9º. Ademais, ante a um compromisso político secularista manifesto, a CEDH se valeu amplamente da “Teoria da Margem de Apreciação” dos Estados, conferindo-lhes larga subjetividade discricionária para versarem sobre a matéria em questão, legitimou as restrições concluindo serem proporcionais e necessárias ao fim aos quais se prestavam, embora tais restrições, em sua maioria, tenham se dado de forma genérica e sem previsão em lei em sentido formal e, ainda, não deixou suficientemente claro e convencível sobre que fim/bem comum seria este que permite tolher a manifestação pública da crença, direito tão caro à humanidade.

Assim, o que se notou foi que, ao ratificar as limitações à liberdade religiosa e suas manifestações públicas, o Tribunal corrobora a consolidação de uma “religião civil” em detrimento do direito à livre manifestação religiosa no espaço público. Destarte, o aparato teórico adotado na presente comunicação dá subsídio à hipótese de que o esforço, por parte dos Estados Nacionais, em limitar a expressão de fé à esfera privada — como sendo uma questão unicamente de foro íntimo —, demonstra que se tem preterido um bem humano básico, o qual se relaciona intrinsecamente à dignidade humana e a constituição ontológica do indivíduo, em favor do direito de não-crença de terceiros e do princípio da suposta neutralidade axiológica do Estado secular.

REFERÊNCIAS

AHDAR, R. (2013). Is secularism neutral? *Ratio Juris* 26(3), 404–429.

ARAUJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (2012). *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro, UERJ.

ARMSTRONG, K. (2016). *Campos de Sangue: Religião e a História da Violência*. São Paulo, Companhia das Letras.

ASAD, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California, Stanford.

ASAD, T. (2005). Reflections on laïcité & the public sphere. *Items and Issues* 5(3).

ASAD, T. (2006). "Trying to Understand French Secularism". In: VRIES, H.; SULLIVAN, L. E. (eds). *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York, Fordham University Press, 494-526

BERGER, P. L. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulinas.

BERGER, P. L. (1999). "The desecularization of the World: A Global Overview", in: BERGER, P. (ed.). *The desecularization of the World: Resurgent Religion and Global Politics*. Washington, Eerdmans.

BHUTA, N. (2012). Two Concepts of Religious Freedom in the European Court Of Human Rights. *European University Institute Working Papers* 33.

BLACK, M. (1962). *Models and metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.

BOBBIO, N. (1999). Cultura laica y laicismo. *El Mundo* 17.

BRÉCHON, P. (1995). Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 19.

BUENO, W. C.; RODRIGUEZ, J. R. (2020). Legalidade discriminatória e direito à alimentação sagrada. *Revista Direito e Práxis* 11(3), 1597-1623.

CARVALHO MENDONÇA, M. T.; OLIVEIRA VIANNA, L. (2021). La preservación del bien religioso y el Estado de Derecho: Contribuciones jusfilosóficas desde un acercamiento entre Finnis y Sen. *USFQ Law Review* 8(1), 51-68.

CATROGA, F. (2004). Secularização e Laicidade: Uma perspectiva histórica e conceitual. *Revista de História das Ideias* 25, 51-127.

CATROGA, F. (2006). *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra, Almedina.

CLOUSER, R. A. (2005). *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Indiana, Notre Dame Press.

CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS (2001). *Caso Dahlab c. Suíça*. Decisão de admissibilidade. 15 de fevereiro de 2001.

CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS (2005). *Caso Leyla Sahin c. Turquia*. Decisão da Grande Câmara. 10 de novembro de 2005.

CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS (2011). *Caso Lautsi c. Itália*. Decisão da Grande Câmara. 18 de março de 2011.

CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS (2014). *Caso S.A.S. c. França*. Decisão da Câmara. 26 de junho de 2014.

CULLETON, A.; BRAGATO, F. F.; FAJARDO, S. P. (2009). *Curso de Direitos Humanos*. São Leopoldo, Unisinos.

DOOYEWEERD, H. (1980). *In the Twilight of Western Thought: Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thought*. Nutley, The Craig Press.

FERNANDES, F. B. M. (2013). Assassinatos de travestis e "pais de santo" no Brasil: homofobia, transfobia e intolerância religiosa. *Saúde em Debate* 37(98), 485-492.

FINNIS, J. (2007). *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo, Unisinos.

FONSECA, A. B.; ADAD, C. J. (orgs.). (2016). *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares*. Brasília, Secretaria Especial de Direitos Humanos.

FRANÇA (2013). Ministère de L'Éducation Nationale, de la Jeunesse et des Sports. Charte de la laïcité à l'École. Disponível em: <https://www.education.gouv.fr/bo/13/Hebdo33/MENE1322761C.htm?cid_bo=73659>. Acesso em 20 jan. 2021.

GORSKI, P; ALTINORDU, A. (2008). After Secularization? *Annual Review of Sociology* 34, 55-85.

HESSE, M. (1966). *Models and Analogies in Science*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

JULLIEN, F. (2009). *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar.

LORENA, S. (2015). A laicidade “à francesa” não é própria de um Estado laico. *Público*, 14 Maio. 2015. Disponível em <<https://www.publico.pt/2015/05/14/mundo/noticia/a-laicidade-a-francesa-nao-e-propria-de-um-estado-laico-1695512>>. Acesso em 20 jan. 2021.

LUI, J. A. (2008). Os rumos da intolerância religiosa no Brasil. *Religião & Sociedade* 28(1), 211-214.

MACHADO, J. E. M. (2013). *Estado constitucional e neutralidade religiosa. Entre o teísmo e o (neo)ateísmo*. Porto Alegre, Livraria do Advogado.

MARRAMAQ, G. (1998). *Cielo y Tierra: Genealogía de la Secularización*. Buenos Aires, Paidós.

MURDOCH, J. (2007). *Freedom of Thought, Conscience and Religion: A guide to the implementation of Article 9 of the European Convention on Human Rights*. Human Rights Handbooks, no. 9. Strasbourg, Council of Europe.

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

OLIVEIRA, E. S. (2002). *Bem comum, razoabilidade prática e direito: A fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis*. Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

OLLERO, A. (2013). *Religión, racionalidad y política*. Granada, Editorial Comares.

ORO, A. P. (2005). “A Igreja Universal e a política”, in: BURITY, J.; MACHADO, M. D. (orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife. Massangana, 119-147.

PINHEIRO, V. S.; SOUZA, E. B. (2016a). A fundamentação ética dos direitos humanos em John Finnis. *Revista Direitos Humanos e Democracia* 4(7), 65-83.

PINHEIRO, V. S.; SOUZA, E. B. (2016b). O laicismo e a teoria da lei natural em Finnis: a religião como bem humano básico. *Arquivo Jurídico* 3(1), 2-22.

PINHEIRO, V. S.; SILVA, V. C. A. P. (2020). A legitimidade constitucional do ensino religioso confessional em escolas públicas no Brasil: Análise da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439 a partir da laicidade positiva em Bento XVI. *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión* 6(1).

PINHEIRO, V. S.; PIMENTEL, M. S. (2020). 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* 23(31), 323-353.

PINK, T. (2013). "The Right to Religious Liberty and the Coercion of Belief. A note on Dignitatis humanae", in: KEOWN, J.; GEORGE, R. P. (eds.). *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*. Oxford, Oxford University Press, 427-432.

RANQUETAT JR., C. A. (2012). **Laicidade à brasileira: Um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos no espaço público**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

RANQUETAT JR., C. A. (2008). Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Sociais e Humanas* 21(1), 67-75.

REGINA, J. (2020). Lições Preliminares sobre Liberdade Religiosa e Dignidade da Pessoa Humana. *Dignitas* 1(1), 25-43.

RIBEIRO, W. S. *Intolerância religiosa e violência, frente às práticas religiosas no Brasil, no século XXI*. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

ROSA, E. (2016). Introducción a la teoría jurídica de John Finnis. *Revista República y Derecho* 1, 1-22.

SALIBA, A. T.; MAIA, T. G. (2013). Restrições ao uso de símbolos religiosos: Uma discussão a partir da jurisprudência europeia e canadense. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Número Especial: Jornadas Jurídicas Brasil-Canadá, 49-98.

SANCHES, M. A. (2010). "Religião e ciência: o porquê do diálogo", in: ROSSI, L. A. S.; KUZMA, C. A. *Cultura, religião e sociedade: um diálogo entre diferentes saberes*. Curitiba, Champagnat, 155-167.

SANTAMARIA, F. (2013). *A religião sob suspeita. Laicidade e laicismo*. São Paulo, Quadrante.

SGARBI, A. (2007). O direito natural revigorado de John Mitchell Finnis. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo* 102, 661-689.

SILVA, C. N.; LANZA, F. (2019). A intolerância religiosa à brasileira: estudo de caso na cidade de Londrina/Paraná. *Sociologia* 37,97-118.

TAYLOR, C. (2012). *A Era Secular*. Lisboa, Instituto Piaget.

TSCHANNEN, O. (1991). The Secularization Paradigm: A systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4), 395-415.

VALLEJO, I. G. (2013). "Public Reason, Secularism and Natural Law", in: CONTRERAS, F. J. *The Threads of Natural Law. Unravelling a philosophical tradition*. London, Springer.

VIEIRA, T. R. (2019). "O Estado laico colaborativo brasileiro", in: VIEIRA, T. R.; REGINA, J. M. *Direito Religioso: Questões práticas e teóricas*. 2.ed. Porto Alegre, Concórdia.