

# “O MEU REINO NÃO É DESTE MUNDO”<sup>1</sup>: RONALD DWORKIN E O DESAFIO DA RELIGIÃO<sup>2</sup>

## “My Kingdom is not from this World”: Ronald Dworkin and the Challenge of Religion

### RESUMO

O artigo é um diálogo com o livro póstumo de Dworkin, *Religion Without God*. Em um primeiro momento, busco reconstruir fielmente o argumento de Dworkin neste livro e em outros escritos recentes, para então ver como a ideia dworkiniana de um direito geral à independência ética, em vez de um direito especial à liberdade religiosa, se aplicaria em um caso concreto. Em um segundo momento, eu analiso duas objeções que conservadores religiosos poderiam fazer contra o projeto liberal de Dworkin. A primeira objeção defende que o autor importa indevidamente para a religião uma distinção entre fato e valor que é típica da filosofia, mas não da religiosidade. A segunda objeção alega que a religião é um bem básico de caráter reflexivo, e não algo individualista como Dworkin dá a entender. Minha conclusão será de que a liberdade religiosa é um problema que demanda uma solução política, e que talvez a postura mais respeitosa em relação à religião reconheça que parte dela pode ser sacrificada em nome de outros valores que reputamos importantes.

**Palavras-chave:** Ronald Dworkin; Religião; Liberdade religiosa; Robert George; Direitos fundamentais.

<sup>1</sup> A primeira parte do título do presente artigo é bíblica (João 18: 36).

<sup>2</sup> Apresentei uma versão preliminar deste artigo no PósDebate, grupo de debate da pós-graduação da FDUSP. Agradeço aos colegas Mário Augusto, Marco Alberto, Henrique Castro, André Coletto, Jacqueline Abreu e Caio Ribeiro pelos comentários e críticas. Espero ter respondido às inquietações levantadas. Todos os erros e imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

**Daniel Peixoto Murata**  
Doutorando em Filosofia do Direito na University of Surrey (Reino Unido), bolsista em dedicação integral pela Faculty of Arts and Social Sciences da University of Surrey. Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP), foi bolsista de mestrado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP/processo: 2016/06243-0). Graduado em Direito pela FDUSP, foi estudante visitante na University of Glasgow (Escócia) e bolsista do Programa de Ensino Tutorial em Sociologia Jurídica (PET Sociologia Jurídica/ SESu-MEC). Contato: daniel.peixotomurata@surrey.ac.uk

**Recebido:** julho 05, 2019.

**Aceito:** junho 01, 2020.

## Abstract

The paper is a dialogue with Dworkin's posthumous book, *Religion Without God*. Firstly, I intend to reconstruct accurately Dworkin's argument in the book and in other recent writings, then I try to scrutinize how the dworkinian idea of a general right to ethical independence, instead of a special right to religious freedom, would apply in a concrete situation. Secondly, I analyze two objections that religious conservatives might advance against Dworkin's liberal project. The first objection claims that the author unsuitably imports to religion a distinction between fact and value that is typical of philosophy, but not of religiosity. The second objection affirms that religion is a basic good of reflexive character, and not something individualistic as Dworkin defends. My conclusion is that religious freedom is a problem that demands a political solution, and that perhaps the most respectful position towards religion would recognize that some parts of it might be sacrificed in the name of other values we believe important.

**Keywords:** Ronald Dworkin; Religion; Religious freedom; Robert George; Fundamental rights.

### 1. INTRODUÇÃO

O livro póstumo de Ronald Dworkin, *Religion Without God*<sup>3</sup>, é um dos projetos mais ambiciosos do autor. Em suas pouco mais de cem páginas, o autor discute o que é ser religioso, a ideia de um valor estético intrínseco ao universo, o direito jurídico de liberdade religiosa e o conceito de imortalidade. Suas contribuições mais notáveis – ainda que possivelmente equivocadas – consistem em sua concepção de religião e no impacto dessa concepção para a ideia de liberdade religiosa. Neste artigo, são essas contribuições que analisarei.

Em um primeiro momento, vou reconstruir de maneira precisa a concepção dworkiniana de religião, para então compreender o que significa para o autor a liberdade religiosa. Pretendo demonstrar, a partir de um caso concreto, como seu argumento funciona. Em um segundo momento, colocarei o argumento de Dworkin contra duas objeções que um religioso<sup>4</sup> poderia lhe lançar. A primeira objeção defende que o autor americano tenta aplicar em sua compreensão de religião uma epistemologia reducionista, que não faz jus à forma como

<sup>3</sup> DWORKIN, 2013.

<sup>4</sup> Tomarei as grandes religiões monoteístas (cristianismo, judaísmo, islamismo) como paradigmas nesse texto, ainda que a discussão não se limite a elas.

teístas pensam em Deus. A segunda objeção argumenta que a religião é um bem básico, algo muito mais fundamental à humanidade do que Dworkin dá a entender. Ambas as objeções são poderosas e razoáveis, mas são vulneráveis a uma série de outras dificuldades<sup>5</sup>.

O argumento de Dworkin sobre religião e liberdade religiosa é ilustrativo de sua metodologia, o que explicaria um interesse filosófico em analisar o texto de *Religion Without God*<sup>6</sup>. Para além dessa questão estritamente teórica, discussões sobre os limites da liberdade religiosa estão na ordem do dia, como veremos no caso da discussão jurídica sobre sacrifícios de animais em rituais religiosos. Compreender quais as possíveis limitações do argumento liberal dworkiniano, portanto, nos ajudará a compreender o que está em jogo no debate sobre liberdade religiosa, em casos concretos nos quais somos obrigados a nos posicionar.

## 2. A ATITUDE RELIGIOSA E LIBERDADE RELIGIOSA: A CRENÇA DO OURIÇO

Dworkin abre o livro com sua definição de religião. Para ele, é algo muito além da crença em Deus. “Religião é uma visão de mundo profunda, distinta e abrangente: ela afirma que valor objetivo e inerente permeia a tudo, que o universo e suas criaturas são maravilhosos (*awe-inspiring*), que a vida humana tem propósito e o universo, ordem”<sup>7</sup>. Ser religioso é estar comprometido com alguma visão de mundo deste tipo. Como se dá esse compromisso? Para Dworkin, é necessária uma atitude religiosa, composta por duas convicções: em primeiro lugar, a convicção de que a vida humana possui valor objetivo. Em segundo lugar, a convicção de que o universo é algo sublime, dotado de valor intrínseco<sup>8</sup>. A primeira dessas convicções implica na responsabilidade que um indivíduo tem em relação ao sucesso de sua história ou projeto de vida, ou seja, do reconhecimento de um valor objetivo na vida decorre por sua vez um dever de

<sup>5</sup> Alguns críticos de Dworkin dizem que, ao cabo, para o autor, religião e liberalismo são compatíveis porque a religião foi domesticada de modo a ser ela mesma um liberalismo. Cf. FISH, 2013; DOMINGO, 2013, p. 391.

<sup>6</sup> Ainda que eu me valha também de *Justice for Hedgehogs* para tornar alguns pontos mais claros.

<sup>7</sup> DWORKIN, 2013, p. 1. Todas as traduções no presente artigo são livres e de minha autoria.

<sup>8</sup> DWORKIN, 2013, p. 10.

buscar construir uma vida valiosa, de respeitar e cultivar esse valor. Há algo errado no caso de um agente que reconhece valor objetivo em sua vida, e logo em seguida age de modo indiferente às escolhas que faz. A segunda dessas convicções “reencanta” o universo: é a crença de que o universo é sublime em sua própria existência, e isso inspira sentimentos de espanto e deslumbramento<sup>9</sup>.

A atitude religiosa descrita por Dworkin, com suas duas convicções, pode estar presente tanto em pessoas que acreditam em Deus (ou deuses), quanto em pessoas que não acreditam em nenhuma forma de divindade. Teístas e ateus podem reconhecer um valor intrínseco em suas próprias vidas e no universo. É por essa razão que o termo “ateísmo religioso” não é um *nonsense*: a atitude religiosa independe de uma terceira convicção na existência de um Deus criador<sup>10</sup>. Duas questões são levantadas pela definição que temos. Em primeiro lugar, como pode haver um valor objetivo, seja no universo, seja nas vidas humanas? Em segundo lugar, a concepção de religião apresentada por Dworkin é apelativa para liberais e ateus, mas certamente não se parece com as formas por meio das quais as próprias religiões se definem. A concepção dworkiniana pode ser defendida de maneira satisfatória? Essa segunda questão será o foco das objeções que analisarei na próxima seção deste artigo.

Começamos com a primeira questão. Religiosos teístas tendem a atribuir a Deus a possibilidade de valores objetivos, ou seja, porque Deus existe e é onipotente, Ele cria valores, e só podemos acreditar nesses valores se acreditamos em Deus<sup>11</sup>. Essa visão é curiosamente compartilhada pelo ateu que acha que, se Deus está morto, tudo é permitido. No entanto, não é necessário que Deus exista para que haja valor. Segundo Dworkin, está disponível ao ateu a posição

<sup>9</sup> DWORKIN, 2013, p. 10. Dworkin apresenta um argumento semelhante em *Domínio da vida*, conforme se pode ver em DWORKIN, 2009, p. 228: “Já argumentei que uma crença na importância objetiva e intrínseca da vida humana tem conteúdo claramente religioso. As convicções que endossam a importância objetiva da vida humana remetem às mesmas questões – ao lugar ocupado por uma vida humana em um universo impessoal e infinito – que ocorrem aos que defendem crenças religiosas ortodoxas (...) Não consigo pensar em nenhuma explicação plausível para o conteúdo que uma crença deve ter, para ser considerada religiosa, que exclua as convicções sobre por que e como a vida humana tem importância objetiva intrínseca, a não ser a ideia já abandonada de que a crença religiosa deve pressupor um deus”.

<sup>10</sup> DWORKIN, 2013, p. 5.

<sup>11</sup> DWORKIN, 2013, p. 12.

**Defender a afirmação de que a tortura é errada demanda argumentos morais. Não é possível apelar a qualquer outro tipo de argumento que não um argumento de valor.**

que ele chama de realismo não-lastreado (*ungrounded realism*)<sup>12</sup>. Essa forma de realismo afirma que nós argumentamos moralmente (ou esteticamente) a partir de outros argumentos eles mesmos valorativos. Defender a afirmação de que a tortura é errada demanda argumentos morais. Não é possível apelar a qualquer outro tipo de argumento que não um argumento de valor<sup>13</sup>.

Eu digo que a *tortura é errada* porque ela trata pessoas de maneira indigna. Depois, eu digo que é importante *preservar a dignidade* das pessoas porque é a melhor forma de *tratar a todos com o devido respeito*, e assim sucessivamente. Os termos destacados são normativos, e no contexto do exemplo, funcionam uns dependentes dos outros para terem sentido. Eles se apoiam mutuamente. Em outras palavras, eu não preciso recorrer a algo externo à moralidade tornar inteligíveis e justificar julgamentos morais. Para Dworkin, “julgamentos de valor são verdadeiros, quando são verdadeiros, não em virtude de qualquer compatibilidade [com fatos metafísicos], mas graças à defesa substantiva que podemos fazer deles. O reino moral é o reino do argumento, não de fatos puros e brutos”<sup>14</sup>.

Para Dworkin, isso é assim também em outros reinos, como na biologia ou na matemática. O método científico depende de pressuposições sobre ótica e sobre o funcionamento do sistema nervoso para decolar. Eu preciso acreditar que o que eu vejo na lâmina do microscópio é verdade para seguir adiante no método. Simultaneamente, é o próprio método científico, com seus padrões e critérios de experimentação, que eu utilizo para verificar minhas crenças sobre ótica ou sobre o funcionamento do cérebro. Nossa epistemologia é “integrada” nesse sentido, já que a estrutura das crenças se apoia mutuamente<sup>15</sup>. Segundo Dworkin:

(...) nós não podemos justificar nossa ciência ou nossa lógica ou nossos valores sem apelar à ciência, à lógica ou aos valores (...) apesar de que cada um de nossos julgamentos possa estar errado, nós somos

<sup>12</sup> O texto de Dworkin pode ser acusado de simplista por traçar contrastes forçados e não mencionar outras teorias. Em relação à objetividade de valores morais, por exemplo, Dworkin não menciona nem Kant, nem qualquer kantiano; e sua apresentação da visão naturalista é caricata. O autor é bem mais cuidadoso em *Justice for Hedgehogs*. Cf. DWORKIN, 2011.

<sup>13</sup> DWORKIN, 2013, p. 15.

<sup>14</sup> DWORKIN, 2011, p. 11.

<sup>15</sup> DWORKIN, 2011, p. 82-83.

legitimados a acreditá-los corretos se nós refletimos sobre eles de maneira responsável o suficiente<sup>16</sup>.

Por isso se trata de um realismo não-lastreado<sup>17</sup>: podemos ter julgamentos morais verdadeiros (ou reais), porque são decorrentes de reflexão e argumentação responsável. Tais julgamentos não são validados por critérios externos aos próprios argumentos morais (daí ser “não-lastreado”). É possível haver valores objetivos sem que se apele para uma autoridade capaz de postular esses valores, e por causa disso é possível ao ateu ter as duas convicções sobre valor objetivo da atitude religiosa.

A segunda questão, sobre o que é uma concepção de religião e qual seu apelo, demanda algum preparo prévio. Para isso, precisamos compreender a tipologia de conceitos empregada por Dworkin. O ponto de partida é a percepção de que mobilizamos conceitos distintos de religião. Em uma investigação sociológica, podemos mobilizar aquilo que Dworkin chama de *conceito criterial* (*criterial concept*). Conceitos desse tipo funcionam a partir de um conjunto de critérios para sua correta aplicação. Eu estipulo critérios sobre o que conta como religião para minha investigação sociológica: uma prática *compartilhada* em uma determinada comunidade, que envolve rituais com propriedades supostamente sobrenaturais. Com um conceito desse tipo, podemos dizer que na sociedade puritana dos Estados Unidos do século XVIII havia religião. O uso de conceitos criteriosais, em uma determinada comunidade, se dá pelo compartilhamento dos critérios de sua aplicação. No caso do conceito de religião para a investigação sociológica, quando alguém conta uma prática *individualizada* de ritual, nós podemos dizer que a pessoa possui um conceito criterial diferente do nosso para definição de religião, ou que simplesmente nosso conceito criterial é vago em casos marginais<sup>18</sup>.

Este não é tipo de conceito que mobilizamos em nossas disputas políticas, morais ou jurídicas. Quando queremos saber se um ateu pacifista tem direito a não se alistar para a guerra por suas convicções, da mesma maneira que um religioso teria, nos perguntamos não

<sup>16</sup> DWORKIN, 2013, p. 19.

<sup>17</sup> Dworkin atraiu uma miríade de críticas por suas posições sobre objetividade na ética e no direito. Neste artigo, apenas exponho o argumento do autor.

<sup>18</sup> DWORKIN, 2011, p. 158-159.

se as crenças do ateu atendem a uma lista de critérios sobre o que conta como religião ou religiosidade, mas sim se tais crenças tem o mesmo tipo de valor que acreditamos presente na religião, e que por causa disso devem ser protegidas. Qual é o valor da religião? O que a religião significa à luz desse valor? As crenças do ateu podem ser “religiosas” à luz desse valor?

Para Dworkin, religião, nesse “jogo de linguagem”<sup>19</sup>, funciona como um *conceito interpretativo* (*interpretive concept*): nós reconhecemos que há algum valor na religião, mas existe desacordo sobre qual é esse valor ou sobre qual sua melhor interpretação. Existe um consenso bastante básico sobre o que são alguns casos paradigmáticos de aplicação do conceito (por exemplo, judaísmo ou catolicismo no caso do conceito de religião). A existência desses paradigmas compartilhados nos autoriza a dizer que estamos *disputando um mesmo conceito* mais abstrato (ou seja, não estamos engajados em um diálogo de surdos). A divergência real que temos é justamente sobre como interpretar o conjunto de paradigmas à luz do valor que atribuímos. No jargão dworkiniano, a divergência se dá porque apresentamos diversas concepções mais concretas de um mesmo conceito abstrato que compartilhamos<sup>20</sup>. Para dar um exemplo simplista, uma concepção aristotélica de justiça e uma concepção kantiana são ambas sobre o conceito de justiça, e não sobre coisas fundamentalmente diferentes.

Eis um desacordo sobre o conceito interpretativo de religião, que nos leva à questão da liberdade religiosa e ao funcionamento do argumento de Dworkin. O Supremo Tribunal Federal decidiu, em 2016, que a tradicional prática das vaquejadas, nas quais vaqueiros perseguem bois e os derrubam puxando a cauda, era inconstitucional. O tribunal, posteriormente, foi chamado a decidir se sacrifícios animais nas religiões de matriz africana seriam protegidos pela Constituição. Uma lei estadual do Rio Grande do Sul, a lei nº 12.131/2004

<sup>19</sup> A expressão “jogo de linguagem” (language game) é de Wittgenstein. Cf. WITTGENSTEIN, 2009.

<sup>20</sup> DWORKIN, 2011, p. 160-161. Ver também DWORKIN, 2011, p. 6-7: “We must therefore recognize that we share some of our concepts, including the political concepts, in a different way: they function for us as *interpretive* concepts. We share them because we share social practices and experiences in which these concepts figure. We take the concepts to describe values, but we disagree, sometimes to a marked degree, about what these values are and how they should be expressed”. A exposição mais tradicional da teoria interpretativa de Dworkin está em DWORKIN, 1986, capítulo 2.

estabelecia que o uso de animais em rituais de religiões de matriz africana não era uma violação das leis de proteção animal. O Ministério Público do Rio Grande do Sul eventualmente levou o caso ao STF, alegando a inconstitucionalidade da norma, dentre outras razões, porque discriminava em favor das religiões de matriz africana, em detrimento de outras que também realizam sacrifícios animais. O TJ do RS, neste caso, afirmou que “Bastaria um único praticante de religião que reclame o sacrifício de animais para que a liberdade de culto, essencial a uma sociedade que se pretenda democrática e pluralista, já atue em seu benefício”<sup>21</sup>.

Aqui podemos ver que há duas questões principais. A principal motivação que levou à proibição da vaquejada foi a crueldade em relação ao animal. Os religiosos, no entanto, afirmam que não há crueldade nos sacrifícios. Supondo que estejam corretos, esse ponto se coloca em favor deles desde já, principalmente quando se leva em conta o fato de os religiosos consumirem a carne dos animais sacrificados (tal-e-qual o consumo rotineiro de carne para alimentação das demais pessoas).

A segunda questão, que nos interessa, é se – ignorada a primeira questão da crueldade – a liberdade religiosa daria aos religiosos um direito que os vaqueiros não possuíam. O argumento do TJ-RS parece dizer que sim. No entanto, caso o argumento do tribunal esteja correto, pessoas que endossam alguma religião passariam a gozar de mais direitos simplesmente pelo fato de serem religiosas no sentido convencional do termo. Dentro do modelo dworkiniano, o argumento do TJ-RS endossa uma concepção interpretativa equivocada do que é religião, uma que exagera na relevância da organização histórica e institucional das religiões. Essa concepção equivocada acaba concedendo mais direitos a certas pessoas meramente porque integram determinados grupos de fé. Trata-se de uma posição difícil de sustentar em um Estado democrático liberal.

Por outro lado, se expandirmos o tipo de proteção que o argumento do TJ-RS dá para os sacrifícios animais em rituais para toda e qualquer convicção ética relevante para os indivíduos, tornamos a liberdade religiosa algo inoperável, já que qualquer indivíduo com

<sup>21</sup> Notícia e citação disponíveis em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/01/18/Como-est%C3%A1-a-discuss%C3%A3o-sobre-a-legalidade-do-sacrif%C3%ADcio-religioso-de-animais>>



**O que temos então, é a seguinte situação: se restringirmos a liberdade religiosa como usualmente pensada apenas para religiões tradicionais, promovemos discriminação entre as diversas convicções éticas dos cidadãos, porém se ampliamos a liberdade para todas as convicções relevantes aos indivíduos, o direito se torna impossível de aplicar.**

convicções fortes poderia, com sinceridade, afirmar que sua “liberdade religiosa” é violada por alguma regulação estatal ou de direito<sup>22</sup>. O seguinte cenário hipotético é apresentado por Dworkin: um homem extremamente sovina poderia afirmar sem hipocrisia que impostos violam sua liberdade de cultuar o deus-dinheiro. O que temos então, é a seguinte situação: se restringirmos a liberdade religiosa como usualmente pensada apenas para religiões tradicionais, promovemos discriminação entre as diversas convicções éticas dos cidadãos, porém se ampliamos a liberdade para *todas* as convicções relevantes aos indivíduos, o direito se torna impossível de aplicar.

Para sair deste dilema, Dworkin nos insta a voltar os olhos para as duas convicções que compõem aquilo que chamou de atitude religiosa. São essas duas convicções, relevantes em seu papel na própria constituição da identidade daqueles que as possuem<sup>23</sup>, que devem ser protegidas. Elas podem ser satisfatoriamente protegidas por *um direito geral à independência ética*. Esse direito geral

(...) significa que o governo não deve nunca restringir a liberdade [dos indivíduos] apenas porque assume que uma forma de as pessoas viverem suas vidas (...) é intrinsecamente melhor do que outra, não porque suas consequências são melhores, mas porque as pessoas que vivem dessa forma são melhores pessoas<sup>24</sup>.

Interpretado como um direito geral à independência ética, e não mais como um direito especial que demandaria justificações muito mais poderosas para sua restrição, o direito à liberdade religiosa funciona como um limite “às razões que um governo pode oferecer para qualquer restrição às liberdades do cidadão”<sup>25</sup>. Na elaboração dworkiniana, a liberdade religiosa protege contra discriminações do tipo “minha fé é mais valiosa do que a sua”, “a fé dessa comunidade tem o direito de se impor às fés das minorias” ou “se você não acredita em Deus, você deve ser imoral”. As pessoas têm a independência ética para expressarem suas duas convicções da atitude religiosa da forma como acharem conveniente<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> DWORKIN, 2013, p. 117-124.

<sup>23</sup> DWORKIN, 2013, p. 11.

<sup>24</sup> DWORKIN, 2013, p. 130. Ainda na mesma página: “In a state that prizes freedom, it must be left to individual citizens, one by one, to decide such questions for themselves, not up to government to impose one view on everyone.”

<sup>25</sup> DWORKIN, 2013, p. 133.

<sup>26</sup> DWORKIN, 2013, p. 134.

Um exemplo diverso desse direito geral à independência ética seria o seguinte: o governo não pode proibir determinados tipos de mídias, pornografia ou jogos digitais violentos para ficarmos com dois exemplos recorrentes, por acreditar que as pessoas que consomem esses materiais são menos dignas que as demais. No entanto, pode haver outros tipos de razões para a proibição desses materiais que em tese não violariam a independência ética dos indivíduos, como no caso de fundadas evidências de que o consumo destes materiais provoca prejuízos reais para a sociedade (por exemplo, se for provado que o consumo de pornografia causa um aumento de violência de gênero)<sup>27</sup>.

De mesmo modo, o Estado não pode atuar de maneira discriminatória ou opressora em relação às formas de expressão religiosa de determinados indivíduos meramente porque acredita que essas pessoas tenham menos valor ou que elas endossem formas de vida menos valiosas. Não obstante, Dworkin argumenta que o Estado pode impor restrições legítimas quando estas não são baseadas em razões discriminatórias. Por exemplo, se uma determinada conduta religiosa é profundamente intolerante – perseguir e ofender pessoas de outras crenças na rua – essa conduta pode ser restrita com base em razões que tratam a todos com “igual consideração” (*equal concern*)<sup>28</sup>. Se garantir uma exceção para determinada expressão religiosa gerar sérios riscos, “cujo propósito do direito é evitar, recusar essa exceção não nega igual consideração [aos religiosos que não podem se valer da exceção]. Essa prioridade de um governo coletivo não-discriminatório sobre o exercício privado da religião parece inevitável e correto”<sup>29</sup>.

Quando voltamos ao caso dos sacrifícios animais, percebemos que é possível defender os rituais religiosos porque eles não seriam cruéis e a carne dos animais é consumida enquanto alimento pelas

<sup>27</sup> Dworkin discute a questão da pornografia detalhadamente em DWORKIN, 1985. Não irei discutir os pormenores aqui.

<sup>28</sup> DWORKIN, 2013, p. 135-136.

<sup>29</sup> DWORKIN, 2013, p. 136-137. Neste trecho, Dworkin está discutindo o caso das creches. Vale a pena transcrever o parágrafo, na p. 136: “If an exception can be managed with no significant damage to the policy in play, then it might be unreasonable not to grant that exception. Financing Catholic adoption agencies that do not accept same-sex couples as candidates, on the same terms as financing agencies that do, might be justified in that way, provided that enough of the latter are available so that neither babies nor same-sex couples seeking a baby are injured”.

peças. Uma vez que pessoas criam e abatem animais para consumo, não há qualquer razão para proibir a criação e abate para consumo e práticas religiosas. O que torna a vaquejada passível de proibição é *outra* razão, a saber, a crueldade da prática. Se os rituais fossem marcados por crueldade, seria possível defender sua proibição com base *nessa* razão, que é não-discriminatória e não trata com menos respeito os religiosos. Ausente essa crueldade, não existem razões para proibi-los, mas existem razões para proibir a vaquejada.

Proibir os sacrifícios de animais com base em razões do tipo “a religião verdadeira não demanda isso” violaria o *direito geral* à independência ética. É importante notar aqui a diferença de estratégia em relação ao TJ-RS, que concebia (como é o usual) um *direito especial* à liberdade religiosa, que não poderia ser restrito salvo situações excepcionais. A concepção do direito especial tornaria inoperável o direito à liberdade religiosa uma vez que reconheçamos que há mais convicções religiosas do que religiões instituídas. Por outro lado, se mantivermos a concepção da liberdade religiosa como um direito especial restrito às religiões “convencionais”, teremos uma concepção menos coerente com valores políticos de um Estado laico e liberal, uma vez que pessoas praticantes de religiões convencionais gozariam de mais direitos meramente por pertencerem a tais religiões.

Dworkin fica, portanto, em posição de afirmar a superioridade de sua interpretação do conceito de religião com base no sentido que ela atribui às práticas religiosas, que se torna mais integrado com nossas outras crenças e valores liberais<sup>30</sup>. Um crítico resume bem

<sup>30</sup> Em discussão, André Coletto defendeu que a visão de Dworkin em dois de seus livros, *Domínio da vida e Religion Without God*, são inconsistentes. Em minha interpretação, Dworkin é coerente nestes textos, apesar de o livro póstumo aprofundar ou mesmo radicalizar algumas das teses presentes no texto mais antigo. Em *Domínio da vida*, Dworkin entendia que as limitações daquilo que seria conteúdo religioso se davam da seguinte forma: “É essencial, sem dúvida, que qualquer teste de conteúdo religioso faça uma distinção entre crenças religiosas, por um lado, e convicções não religiosas políticas ou morais, por outro. Mas já vimos como a crença na importância objetiva intrínseca da vida (e outras crenças que interpretam essa crença e dela decorrem diretamente) difere das opiniões sobre a equidade política ou a justa distribuição de recursos econômicos e de outra natureza” cf. DWORKIN, 2009, p. 228-229. Em *Religion without God*, estão dentro da proteção do direito à liberdade religiosa (entendida como direito geral à independência ética) aquelas convicções éticas relacionadas aos dois componentes da atitude religiosa preconizada por Dworkin (reconhecimento de um valor intrínseco na vida humana e a convicção de que o universo é sublime). Não parece haver contradição, portanto, entre o texto dos dois livros. No entanto, mesmo que houvesse contradição, ela não impactaria o desenvolvimento do presente artigo, focado no livro póstumo de Dworkin.

o ponto de Dworkin: “[r]eligião, em outras palavras, tomará um assento no banco traseiro em relação às políticas progressistas”<sup>31</sup>.

### 3. RELIGIÃO DOMESTICADA? DUAS OBJEÇÕES DOS RELIGIOSOS

“Isso que você protege não é minha fé!”. Essa parece ser uma acusação muito plausível a ser feita contra Dworkin e que deve ser levada a sério. Nesta seção, pretendo explorar duas objeções que religiosos podem fazer, em especial religiosos de viés mais conservador. Na elaboração das objeções, vou citar autores católicos conservadores como ilustrativos dessas posições, no entanto não pretendo esmiuçar a posição de cada um desses autores, o uso que faço deles é meramente representativo e não tenho condições de fazer jus a todo o arcabouço teórico de tais autores. A primeira objeção diz respeito à separação que Dworkin faz entre parte científica e parte valorativa da religião, trata-se de algo que estava implícito na sua defesa do ateísmo religioso, e que agora devemos analisar em detalhe. A segunda diz respeito ao caráter excessivamente individualista e instrumental da religião na representação de Dworkin, que não condiz com o valor atribuído a ela pelas pessoas. Dworkin possuía a ambição de reduzir o grau de conflito entre crentes e ateus, e a busca por um solo comum entre os dois grupos era uma parte importante disso<sup>32</sup>. Caso as objeções sejam plausíveis, o solo comum será muito menor do que o autor desejaria, e sua tentativa de apaziguamento perde força<sup>33</sup>.

Segundo Dworkin, as religiões apresentam duas partes. A primeira parte é *científica*. Essa parte corresponde a fatos do mundo para a religião, explicando itens como a história do cosmos e da vida, e a natureza da alma e de Deus. A parte científica estabelece entidades que existem no mundo para o religioso. A segunda parte é *valorativa*, e estabelece quais valores os fieis devem endossar, como tais valores devem ser interpretados e o que conta como uma vida valiosa para a religião<sup>34</sup>. A parte valorativa é a “moralidade” da religião.

<sup>31</sup> MOVSESIAN, 2013.

<sup>32</sup> Sobre as tentativas de Dworkin de reduzir o grau de conflito entre conservadores e liberais, ver também o que ele diz em DWORKIN, 2009, p. IX-X, dentre outros trechos do livro.

<sup>33</sup> DWORKIN, 2013, p. 9.

<sup>34</sup> DWORKIN, 2013, p. 23-24.

Essa divisão é central ao argumento dworkiniano, porque permite que ele isole a atitude religiosa (em suas duas convicções) de questões sobre a existência ou não de Deus; era por isso que o religioso ateu compartilhava dessa atitude. Para Dworkin, é possível estabelecer um chão comum entre o teísta e o ateu na parte valorativa da religião por meio da atitude religiosa, ainda que eles não compartilhem a parte científica. Para fazer essa divisão, o autor apela para dois argumentos, o princípio de Hume e o dilema de Eutífron. Segundo o dilema de Eutífron, presente em um dos diálogos de Platão, temos a seguinte questão: Deus estabelece seus mandamentos porque os reconhece como bons, ou tais mandamentos são bons porque postulados por Deus? Em outras palavras, a bondade existe independentemente de Deus ou é criada por Ele?<sup>35</sup>

No esquema dworkiniano o dilema é desempatado pelo segundo argumento, o princípio de Hume. Este princípio estabelece que não é possível derivar proposições normativas a partir de proposições fácticas, ou nas formulações usuais, não é possível derivar um dever-ser de um ser<sup>36</sup>. Do fato de eu ver alguém em sofrimento – tomado apenas em si – eu não derivo razões para agir para reduzir esse sofrimento. Eu preciso de uma proposição valorativa prévia (“sofrimento é ruim”) para ter uma razão para agir (“logo, devo reduzir sofrimento”). Fatos do mundo não possuem propriedades morais *em si*. No caso de Deus,

O princípio de Hume estabelece que essas propriedades morais não podem derivar diretamente da onipotência e onisciência de Deus: nós não podemos derivar um dever-ser de um ser. Você pode sensatamente declarar que um Deus é bom e que seus comandos devem ser obedecidos apenas se você aceitar alguma premissa de fundo adicional sobre que valor você se apoia. Você pode supor que um Deus criou o universo e você também. Você pode supor que ele emitiu comandos como os Dez Mandamentos. Mas você não pode inferir apenas desses fatos que você tem qualquer razão moral para obedecer a esses comandos, ou que esses comandos vão conduzir a um estado de coisas moralmente bom, de fato, um estado de coisas desejável de qualquer modo. Você precisa de uma premissa adicional para basear a autoridade

<sup>35</sup> DWORKIN, 2013, p. 154-155; DWORKIN, 2011, p. 339-341.

<sup>36</sup> DWORKIN, 2013, p. 26-27; DWORKIN, 2011, p. 44-46. p. 341. O princípio de Hume atraiu muita atenção na história da filosofia. Existe ampla literatura defendendo a distinção, e uma literatura quase tão grande quanto no sentido oposto. Neste artigo, não tomo posição sobre a plausibilidade e os limites da distinção Humeana.

de moral de Deus a partir de seu poder e conhecimento. Considere a analogia com governos. Governantes terrenos são legítimos apenas se satisfizerem certos princípios procedimentais e substantivos de legitimidade. Esse requisito filosófico vale tanto para a regra divina quanto para a regra mundana<sup>37</sup>.

Então, o desempate ocorre porque Deus não pode criar *ex nihilo*, por sua vontade, verdades morais, uma vez que isso violaria o princípio de Hume. Se Deus existe, ele é um fato do mundo. No linguajar de Dworkin, Deus estaria na parte científica das religiões, e não na parte valorativa. A importante consequência disso é que *a parte valorativa seria independente de Deus mesmo para teístas*, uma vez que apenas valores são capazes de gerar valores<sup>38</sup>.

**Se Deus existe, ele é um fato do mundo. No linguajar de Dworkin, Deus estaria na parte científica das religiões, e não na parte valorativa. A importante consequência disso é que a parte valorativa seria independente de Deus mesmo para teístas, uma vez que apenas valores são capazes de gerar valores.**

### 3.1 Religião entre fatos e valores

Aqui entra a primeira objeção do teísta. Ele pode aceitar o requisito filosófico do parágrafo transcrito para governos terrenos, mas por que ele deveria achar que o princípio de Hume vale também na religião? Rafael Domingo e Mark Movsesian apontam que cristianismo, judaísmo e islamismo enxergam Deus como fato e valor supremos. Nas palavras de Movsesian, Deus é, para essas religiões, a própria “realidade moral objetiva”<sup>39</sup>. Para o religioso, é um erro pressupor que Deus está no universo da mesma forma que nós estamos e que Ele estaria sujeito à mesma separação lógica entre fatos e valores<sup>40</sup>. A diferença entre o presidente dos EUA e Deus é de tipo, não de grau, ou para usar o jargão filosófico, são dois jogos de linguagem distintos. O religioso pode concordar com Dworkin que autoridades terrenas estão sujeitas às constrações morais e políticas da legitimidade, mas Deus está em outro jogo. Sem o princípio de Hume, o dilema de Eutífron desempataria para o outro lado pelo argumento do teísta: não faz sentido perguntar se Deus reconhece o bem, porque *ele é o bem*<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> DWORKIN, 2011, p. 341.

<sup>38</sup> DWORKIN, 2013, p. 28-29.

<sup>39</sup> DOMINGO, 2013, p. 377; MOVSESIAN, 2014.

<sup>40</sup> MOVSESIAN, 2014. Dworkin explicitamente argumenta que a separação entre parte científica e parte valorativa é uma questão de lógica. Cf. DWORKIN, 2013, p. 9.

<sup>41</sup> Para usar uma expressão recorrente entre religiosos, aceitar Deus e seus desígnios demanda um “salto de fé”. Um argumento sobre por que deveríamos aceitar os desígnios de Deus, que não depende de objetividade de valores é o de SMITH, 2014.

Caso Deus seja fato e valor, como o religioso (ao menos na visão de Domingo e Movsesian) pressupõe, a separação entre parte científica e parte valorativa da religião torna-se inviável. A atitude religiosa de Dworkin pode estar presente tanto em ateus quanto em teístas, mas ela *não exaure* as crenças valorativas destes. O teísta não diz um *nonsense* quando afirma sua crença na capacidade fundacional de Deus para criar valores<sup>42</sup>. O raciocínio do teísta tem implicações relevantes para valores políticos e para a definição da liberdade religiosa. Rafael Domingo comenta que a existência de Deus historicamente serviu para fundar valores político-morais, que nem por isso deixavam de ser religiosos também, e isso seria uma “questão de fato” para o autor<sup>43</sup>. Se essa reconstrução das crenças do teísta for plausível, podemos ver por que para ele não haveria problema em fundar comunidades políticas a partir de valores religiosos “emanados” por Deus:

Comunidades políticas também fariam bem em considerar, e até mesmo serem *fundadas sobre, valores religiosos na medida em que estes têm uma dimensão moral, ética ou política (...)* Se valores religiosos e verdades religiosas jazem no coração de uma comunidade política, então uma religião particular pode ser reconhecida como especial para aquela comunidade. Adicionalmente, se sistemas jurídicos podem considerar os valores particulares de uma religião como especiais, eles devem também *considerar a religião como especial na política, e não apenas como consequência da independência ética do indivíduo*<sup>44</sup>.

Importa perceber como a liberdade religiosa, para o teísta que adira ao argumento de Domingo, passa a ser fruto ela mesma de sua visão sobre a religião. Em outras palavras, para a comunidade “que faz bem em se fundar em valores religiosos” que Domingo considera, a liberdade religiosa só seria possível se ela fosse compatível com tais valores religiosos que estão na base da comunidade política. Nessa visão sobre religião, a posição liberal não é mandatória como

<sup>42</sup> Em todo caso, é importante destacar que reconhecer Deus como fundamento exclusivo da moralidade não significa dizer que acessamos a moralidade apenas por conhecimento de Deus. Jusnaturalistas católicos costumam gastar tinta destacando que Deus torna a moralidade acessível por revelação divina aos seus escolhidos, mas também por meio do uso da razão, que para esses autores figura como uma capacidade presente em todos os humanos. Cf. DOMINGO, 2013, p. 380; GEORGE, 1993, p. 11-14; FINNIS, 2011, p. 100-103.

<sup>43</sup> DOMINGO, 2013, p. 379,

<sup>44</sup> DOMINGO, 2013, p. 381-382, grifos meus.

o era na visão de Dworkin<sup>45</sup>. Tudo vai depender do que o deus daquela comunidade diz, ou seja, agora são as políticas e valores liberais que estão no banco traseiro em relação à religião.

Não devemos achar que uma visão como a de Domingo automaticamente nos leva para um cenário de obscurantismo ou autoritarismo religioso. Para autores católicos como Robert George e o próprio Domingo, o caráter da religião como um *bem básico de caráter reflexivo* – um propósito ou finalidade capaz de conferir inteligibilidade às ações humanas e que é endossado pelo indivíduo por meio de sua escolha racional – é o fundamento da liberdade religiosa<sup>46</sup>. Tentar coagir alguém a uma religião é danificar o próprio bem básico da religião<sup>47</sup>. Essa visão, é claro, não é compartilhada por todos aqueles que são religiosos. Muitos podem ter uma visão bem menos tolerante, ou então serem absolutamente intolerantes (por exemplo, há quem acredite que o melhor a se fazer com aqueles que não acreditam em Deus é forçá-los a acreditar, ou mesmo matá-los)<sup>48</sup>, e se comunidades forem fundadas nessas bases, não fará sentido falar para tais grupos em um direito de liberdade religiosa<sup>49</sup>.

Temos então duas concepções de religião, uma que aceita e outra que rejeita o princípio de Hume, respectivamente as concepções de Dworkin e de Domingo, que tomo como ilustrativa da posição de determinados religiosos. Como saber qual delas é melhor para nossa compreensão da liberdade religiosa? Neste ponto, voltamos à questão da epistemologia integrada dworkiniana. O argumento da epistemologia integrada demanda que consigamos apresentar nossas crenças como um todo coerente,

<sup>45</sup> DWORKIN, 2013, p. 145.

<sup>46</sup> GEORGE, 1993, p. 220-221; DOMINGO, 2013, p. 391.

<sup>47</sup> GEORGE, 1993, p. 222; DOMINGO, 2013, p. 389-390.

<sup>48</sup> Para efeitos de ilustração: (1) dois pastores norte-americanos celebraram o atentado em uma boate LGBTQ em Orlando em 2016: <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/06/14/pastor-refuses-to-mourn-orlando-victims-the-tragedy-is-that-more-of-them-didnt-die/>; (2) existem 35 “grupos de ódio” cristãos (Christian Identity e Radical Traditional Catholicism) nos EUA atualmente: <https://www.splcenter.org/hate-map/>; (3) Estado Islâmico (EI) assume autoria de ataque terrorista em Londres: [http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/04/internacional/1496613230\\_454300.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/04/internacional/1496613230_454300.html)

<sup>49</sup> Devemos tomar cuidado para não representarmos o religioso como um fanático. A vasta maioria dos religiosos adota uma postura ilustrada por “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22:21). É paradigmático disso a postura dos entrevistados na Marcha para Jesus de 2017: mais de 70% concordava com o ensino de respeito aos gays nas escolas, e mais de 60% concordava com o direito da mulher de fazer sexo com quem bem entender. Fonte: [http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155\\_222166.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155_222166.html)



**De outro, há a tomada de decisões políticas, a necessidade de se colocar fim a quaisquer processos de reflexão e deliberação para adotar um curso de ação em uma comunidade política. Para a reflexão filosófica, chegar a um impasse não é um problema em si. Para a política, é.**

mutuamente interdependente<sup>50</sup>. Domingo acusa Dworkin de ser reducionista em sua epistemologia por negar a possibilidade de valores transcendentais.<sup>51</sup> O único sentido que consigo ver para a ideia de valor transcendental nos termos de Domingo é como um valor criado por um “fato” específico, Deus, que estaria acima da lei de Hume. Parece-me plausível dizer que para Domingo o erro de Dworkin está em demandar que as crenças religiosas tenham a mesma gramática de nossas outras crenças morais, ou seja, a epistemologia dworkiniana não seria integrativa o suficiente por não ter espaço para o transcendental. Se esta for a acusação, acredito que estamos diante de um impasse: para aqueles que não acreditam em Deus, Dworkin estará correto<sup>52</sup>, para aqueles que acreditam, Domingo estará correto.

Neste ponto, gostaria de introduzir uma distinção que será fundamental para o desenvolvimento do texto. A distinção não vai resolver o impasse, ao contrário, irá torna-lo ainda mais dramático. De um lado, há a reflexão filosófica, o livre pensar sobre quaisquer questões. De outro, há a tomada de decisões políticas, a necessidade de se colocar fim a quaisquer processos de reflexão e deliberação para adotar um curso de ação em uma comunidade política. Para a reflexão filosófica, chegar a um impasse não é um problema em si. Para a política, é. Enquanto comunidades políticas nós ainda precisamos decidir o que vamos interpretar como religião e como liberdade religiosa para efeitos de nossa organização política e jurídica.

Quando temos em mente a distinção acima, vemos um aparente ponto de vantagem da abordagem de Dworkin: ela é desenhada para fazer melhor sentido de práticas políticas e jurídicas sobre o tema da liberdade religiosa em um Estado liberal e laico. O endosso de valores democráticos seculares e a defesa de direitos liberais torna a abordagem dworkiniana mais atrativa politicamente do que a abordagem de Domingo, ao menos na perspectiva de um liberalismo laico, porque Dworkin reconhece a independência ética dos indivíduos e não

<sup>50</sup> DWORKIN, 2011, p. 82-83.

<sup>51</sup> DOMINGO, 2013, p. 380-381.

<sup>52</sup> Para ser mais preciso, Dworkin *pode* estar certo. A não-existência de Deus não torna o argumento de Dworkin correto de modo automático. O mesmo vale para o argumento de Domingo. Da existência de Deus, não decorre de modo automático que ele esteja correto (seria necessário o Deus monoteísta das religiões abramônicas, e talvez mais uma série de proposições). Não é necessário, neste artigo, esmiuçar esses argumentos.

**Em outras palavras, no âmbito da decisão política, Dworkin estará certo para aqueles que concordam com ele, e errado para os que dele divergem. Uma decisão política tomada nestes termos será celebrada por uns e ressentida por outros, e não há nada que a reflexão filosófica possa fazer para tornar a situação menos indigesta.**

distingue valorativamente entre crenças. Em miúdos, a abordagem dworkiniana “combina” bem com o conjunto de valores do Estado liberal. Por outro lado, preferir o modelo de Domingo é endossar uma pior concepção de religião em relação a tais valores e direitos. Tomemos, por exemplo, as crenças e valores liberais relativos à liberdade sexual ou artística. Para a abordagem de Domingo, liberdades sexuais ou artísticas existem somente se forem compatíveis com os ditames do Deus da religião em questão. Em outras palavras, ocorre uma situação semelhante com a da liberdade religiosa na comunidade fundada em valores religiosos que acabamos de ver. A extensão desses direitos depende de sua compatibilidade com os valores religiosos que “jazem no coração de uma comunidade política”<sup>53</sup>.

No entanto, é necessário reconhecer que a escolha pelo modelo dworkiniano se dá a partir de valores liberais e da epistemologia integrada do autor, que não considera o transcendental de Domingo. Para o religioso, caso optemos pelo modelo de Dworkin, nós ainda estaremos sendo parciais, nós estaremos protegendo “apenas uma parte da religião, não a religião em sua completude”<sup>54</sup>. Isso porque a concepção de religião adotada na compreensão dworkiniana de liberdade religiosa é diferente da concepção de religião que os religiosos teístas (ao menos na visão de Domingo) adotam. Em outras palavras, no âmbito da decisão política, Dworkin estará certo para aqueles que concordam com ele, e errado para os que dele divergem. Uma decisão política tomada nestes termos será celebrada por uns e ressentida por outros, e não há nada que a reflexão filosófica possa fazer para tornar a situação menos indigesta<sup>55</sup>.

### 3.2 Religião como bem básico reflexivo e como bem comum

Há uma segunda objeção do religioso que gostaria de analisar e que tem impactos jurídicos e políticos relevantes. A estratégia dworkiniana visa encontrar na sua definição de atitude religiosa aquilo que é o cerne da prática religiosa e então entende que é isso que deve ser protegido. Alguns religiosos podem argumentar que a independência

<sup>53</sup> Em uma primeira versão deste texto, de 2017, o parágrafo estava redigido na segunda pessoa do plural (“Nós endossamos valores liberais e laicos...”). O infeliz andar da política e da sociedade me tornou cético em relação à extensão deste “nós”.

<sup>54</sup> DOMINGO, 2013, p. 388.

<sup>55</sup> Retomarei este ponto mais adiante.

ética não é o que há de valioso na religião. Eles podem dizer que a religião, em si, possui um valor intrínseco. Para explorar esse argumento, vou me valer principalmente das ideias de Robert George.

Na análise da objeção anterior, mencionei que para Domingo e George a religião é um *bem básico de caráter reflexivo*. O que isso significa? Um bem básico é algo capaz de fundamentar uma ação que vise realizar esse bem sem que o apoio a outros motivos ou razões que não ele mesmo seja necessário, ou seja, “[c]omo razões básicas para ação, o valor dos bens intrínsecos [básicos] não pode (e não precisa) ser inferido de razões mais fundamentais para ação”<sup>56</sup>. Os bens humanos básicos são aspectos fundamentais da realização (*flourishing*) dos seres humanos e fazem parte da natureza humana. Segundo a tradição jusnaturalista, são bens “auto-evidentes” e “in-demonstráveis”<sup>57</sup>. Alguns destes bens básicos são também reflexivos: eles só podem ser realizados quando o indivíduo, a partir de sua escolha racional, se engaja voluntariamente na realização do bem<sup>58</sup>.

O passo seguinte é saber se religião é um bem básico. George aponta para o fato bastante humano de nós desde sempre nos questionarmos sobre algo “maior do que nós mesmos”, sobre a possibilidade de uma fonte de valor e sentido para nossas vidas que seja suprema, e sobre se nós podemos nos conectar com essa fonte. Essas são perguntas religiosas por excelência, feitas tanto por teístas quanto por ateus, as respostas variando fortemente entre esses dois grupos, e dentro de cada um deles. O ponto de George é que nosso engajamento com essas questões se dá sem que precisemos recorrer a razões de apoio para que esse engajamento faça sentido. As questões “bastam em si mesmas”. Por isso há aqui um bem básico, cuja participação se dá pela investigação dessas questões e – caso respondamos afirmativamente a questão da existência de uma fonte de valor supremo – pela tentativa de nos conectarmos com tal fonte<sup>59</sup>.

Em uma compreensão da religião como bem básico, o Estado deve fomentar seu desenvolvimento, uma vez que ela integra a plena realização da natureza humana. Disso não decorre, porém, que o Estado tenha o direito de obrigar indivíduos a se engajarem em

<sup>56</sup> GEORGE, 1993, p. 12.

<sup>57</sup> GEORGE, 1993, p. 12-13.

<sup>58</sup> GEORGE, 1993, p. 14.

<sup>59</sup> GEORGE, 1993, p. 220-221.

quaisquer práticas religiosas. George aponta que a religião é reflexiva, da mesma maneira que a amizade: você não pode obrigar alguém a ser seu amigo contra a vontade desse alguém. Obrigar alguém a praticar determinada religião é uma perversão do bem básico da religião, da mesma maneira que obrigar alguém a praticar atos de amizade contra sua vontade é uma perversão do bem básico da amizade. Para que algo seja efetivamente uma expressão do bem básico nestes casos é necessário um engajamento voluntário e autêntico<sup>60</sup>. Era por isso que como vimos antes, para George, a liberdade religiosa é ela mesma decorrente da compreensão da religião como um bem básico<sup>61</sup>.

Liberdade religiosa aqui tem, podemos dizer, dois níveis. Em um primeiro nível, o Estado deve proteger as práticas religiosas dos indivíduos contra aqueles que querem cercear essa liberdade por motivações de cunho também religioso. Em outras palavras, não se deve interferir na religiosidade alheia com base em razões religiosas. O segundo nível, mais abrangente, é que a religião como bem básico fornece uma razão poderosa para a não-proibição de práticas religiosas. Para George, na ausência de uma razão conclusiva (*conclusive reason*) pela proibição, como há no caso da proibição da escravidão ou sacrifícios humanos religiosamente motivados, para ficarmos com os exemplos do autor, a religião fornece uma razão conclusiva no sentido contrário, para a não-proibição. Isso, na prática, significa que ausentes poderosos motivos em prol de restrições, religiosos podem gozar de exceções ou privilégios em relação a não religiosos para realizar determinadas práticas, desde que tais práticas sejam importantes para a expressão da religiosidade<sup>62</sup>.

Para compreendermos este último ponto, voltemos ao caso dos sacrifícios animais que vimos anteriormente. O argumento de George implica que naquele caso haveria uma razão adicional, por se tratar de uma prática religiosa, contra a proibição. Nesta abordagem, nós não vemos a questão sobre quais razões são aceitáveis para cercear um direito geral à independência ética, mas sim sobre quais razões

<sup>60</sup> GEORGE, 1993, p. 222.

<sup>61</sup> À bem da verdade, o argumento de George neste ponto é quase inteiramente dependente do que a Igreja Católica estabeleceu no Concílio Vaticano II. Não vejo por que razão deveríamos aceitar essa parte do argumento para a religiosidade em geral, e não apenas para o catolicismo, em todo caso, não há necessidade análise desse argumento aqui. Cf. GEORGE, 1993, p. 223-224.

<sup>62</sup> GEORGE, 1993, p. 222-223.

(que devem ser muito mais poderosas) poderiam cercear a realização de um bem básico. Supondo que no caso os sacrifícios dos animais fossem tão cruéis quanto as vaquejadas, essa crueldade com os animais precisaria ser uma razão conclusiva, ou no jargão constitucional americano, *compelling*<sup>63</sup>, para haver a proibição<sup>64</sup>. Os religiosos, por serem religiosos, disporiam de um caso melhor do que os vaqueiros<sup>65</sup>.

Fomentar a religião por ela ser um bem básico também tem uma dimensão positiva. Um governo pode, dentre outras coisas, incentivar práticas religiosas, realizar parcerias com igrejas e entidades religiosas para a realização de determinados objetivos, fornecer isenções fiscais e financiar eventos importantes para igrejas, porque ao fazer isso o governo contribui para a realização de um bem básico que integra a plena realização humana. Nas palavras de George, “[o] valor intrínseco da religião, considerado como um bem humano, fornece uma razão (...) não apenas para o governo respeitar a liberdade religiosa, mas também para encorajar e apoiar a reflexão, fé e prática religiosas”<sup>66</sup>. O autor destaca, porém, que existem limitações às formas por meio das quais um governo pode fomentar a religião, em especial limitações decorrentes da própria estrutura da religião como um bem básico reflexivo. Por exemplo, caso o governo interfira de maneira excessiva, a entidade religiosa pode acabar capturada pela agenda do governo<sup>67</sup>.

A ideia de religião como um bem básico, assim como a negação do princípio de Hume, tem a consequência de destronar a posição liberal de seu caráter mandatário. Nós temos razão para aceitar o argumento de George em detrimento ao de Dworkin? Isso vai depender de três pontos: (1) se sua teoria dos bens básicos é plausível, (2) se a religião realmente é um bem básico, e (3) se a concepção do bem básico da religião *apresentada por ele* realmente é a que melhor *explica o que há de valioso* na religiosidade. As questões (1) e (2) fogem ao escopo do artigo, uma vez que

<sup>63</sup> O próprio autor utiliza o termo “compelling” em GEORGE, 1999, p. 134.

<sup>64</sup> Não pretendo analisar se a crueldade seria uma razão desse tipo no presente artigo.

<sup>65</sup> GEORGE, 1999, p. 134: “A concern for religion, that is to say, gives people reason to support and enact certain public policies that they would have less or no reason to support or enact were it not for the value of religion”.

<sup>66</sup> GEORGE, 1993, p. 225.

<sup>67</sup> GEORGE, 1993, p. 225-226.

**Não precisamos discutir a plausibilidade de bens básicos que decorrem da própria natureza humana. Essa liberalidade é possível porque o foco na discussão sobre liberdade religiosa nos auxilia a ter maior clareza sobre o que deve ser valorizado e protegido nas práticas religiosas, sem que um engajamento mais profundo com questões meta-éticas seja necessário.**

demandariam um engajamento detalhado com a tradição jusnaturalista de John Finnis<sup>68</sup> e seus seguidores. A terceira questão, no entanto, pode ser analisada, ainda que de maneira incompleta, quando novamente nos voltamos para a discussão sobre o que demanda a liberdade religiosa<sup>69</sup>.

Para analisar (3), podemos tanto assumir que (1) e (2) foram respondidas satisfatoriamente, quanto assumir mais modestamente que religião é algo reconhecido como importante em nossa forma de vida particular, localizada no tempo e no espaço<sup>70</sup>. Não precisamos discutir a plausibilidade de bens básicos que decorrem da própria natureza humana. Essa liberalidade é possível porque o foco na discussão sobre liberdade religiosa nos auxilia a ter maior clareza sobre o que deve ser valorizado e protegido nas práticas religiosas, sem que um engajamento mais profundo com questões meta-éticas seja necessário. Isso *não* significa dizer que o foco na liberdade religiosa é capaz de resolver definitivamente a disputa entre Dworkin e jusnaturalistas como George, apenas que podemos compreender o que está em jogo.

George afirma que a religião é a prática de refletir sobre questões últimas a respeito da origem da vida e de seu sentido, sendo que essa reflexão pode envolver a tentativa de conexão com Deus, deuses ou algo do tipo<sup>71</sup>. Tomada até esse ponto, a concepção de George é extremamente semelhante à de Dworkin, talvez até mais ampla, já que contemplar uma resposta negativa também é participar do bem básico da religião, ainda que de forma imperfeita<sup>72</sup>. Porém, George vê a religião também como um *bem-comum*, ou seja, um bem cuja realização se dá em comunidade<sup>73</sup>, enquanto Dworkin enfatizava o caráter individual da prática religiosa, uma vez que a independência ética era do indivíduo em relação ao Estado e a comunidade<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> FINNIS, 2011.

<sup>69</sup> O que significa admitir que posso estar errado a depender de como efetivamente respondemos (1) e (2) e de como relacionamos essas respostas com (3).

<sup>70</sup> Sobre nossa forma de vida moderna e as alterações que ela provoca em nossa forma de pensarmos questões éticas e políticas, ver, em geral, WILLIAMS, 2005a, capítulos 02 e 03.

<sup>71</sup> GEORGE, 1999, p. 133.

<sup>72</sup> GEORGE, 1999, p. 132-133. Ver também FINNIS, 2011, p. 89-90.

<sup>73</sup> GEORGE, 1999, p. 133. A definição de bem comum é mais complexa que isso, mas não é o foco do argumento aqui.

<sup>74</sup> Domingo acusa Dworkin de representar a religião como algo excessivamente individual e

Essa visão sobre religião permite a George argumentar que, enquanto bem básico realizado comunalmente, a religião pode ser fomentada (há um “motivo racional”<sup>75</sup>) pelo governo. O exemplo mais importante diz respeito ao ensino religioso nas escolas, como parte da grade curricular regular dos alunos. George entende se tratar de algo plenamente aceitável e até desejável, na medida em que isso fomenta o bem básico<sup>76</sup>. Se fôssemos sociedades religiosamente homogêneas, isso não seria problemático. No entanto, como o próprio George reconhece, somos caracterizados por divergências religiosas profundas<sup>77</sup>. Ao menos nas democracias ocidentais, sob um mesmo Estado existem diversas crenças religiosas, muitas vezes incompatíveis em termos de valores, mandamentos e formas de expressão. Surgem dois desafios para uma visão como a de George: em primeiro lugar, como definir quais são as comunidades religiosas? Em segundo lugar, como dar conta dos desacordos que existem dentro dessas próprias comunidades?<sup>78</sup>

Não é possível insistir na ideia de religião como bem básico *realizado em comunidade* sem enfrentar esses dois pontos. Sobre o primeiro deles, obrigar alunos de uma escola no Brasil a terem catequese irá violar a liberdade religiosa de boa parte do corpo discente<sup>79</sup>. Fornecer subsídios para transmissão de programas de rádio religiosos (outro exemplo de George de fomento ao bem básico)<sup>80</sup> vai trazer uma discussão jurídica infundável sobre se um programa ateu militante poderia ou não pleitear também o subsídio. Em suma: não há como fomentar um bem comum se não sabemos o que é *comum*. Nós po-

---

idiossincrático. Cf. DOMINGO, 2013, p. 386-387.

<sup>75</sup> GEORGE, 1993, p. 225.

<sup>76</sup> GEORGE, 1999, p. 135.

<sup>77</sup> GEORGE, 1993, p. 220.

<sup>78</sup> É ilustrativo desses desacordos internos a uma “comunidade religiosa” a diferença de opiniões que existe entre os evangélicos da Marcha para Jesus e a Bancada Evangélica do Congresso Nacional. Informação disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155\\_222166.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155_222166.html).

<sup>79</sup> Em minha leitura, existe uma ambiguidade no texto de George. Por ensino religioso, ele parece se referir ao ensino confessional, de endosso ao conjunto de crenças, não a aulas sobre as várias religiões do mundo, por exemplo. Se for realmente isso, meu exemplo não apenas permanece intocado como também George teria problemas para dizer por que um ateu militante não poderia reivindicar o direito de dar aulas sobre “religião”. O Supremo Tribunal Federal, em 2017, se manifestou favoravelmente ao ensino confessional nas escolas públicas, em uma decisão que a meu ver é um equívoco. “Discuto essa questão em A lambança do STF e o ideal de laicidade, disponível em: [http://www.huffpostbrasil.com/daniel-murata/a-lambanca-do-stf-e-o-ideal-da-laicidade\\_a\\_23225533/](http://www.huffpostbrasil.com/daniel-murata/a-lambanca-do-stf-e-o-ideal-da-laicidade_a_23225533/)

<sup>80</sup> GEORGE, 1999, p. 135.

**Existe uma pluralidade de crenças religiosas, essa pluralidade deve ser fomentada pelo Estado, mas ao tentar fazê-lo, o Estado não consegue entregar o que promete, seja porque não existem recursos para isso, seja porque as crenças religiosas são incompatíveis com outros valores relevantes ou mesmo com outras convicções religiosas.**

demos ser uma comunidade *política*, mas não ser uma comunidade *de fé*, ou seja, a comunidade ao qual o Estado deve prestar contas não necessariamente é a mesma comunidade que partilha uma religião, por isso não faria sentido dizer que o Brasil ou os Estados Unidos são comunidades de fé por partilharem uma crença comum.

Sobre o segundo desafio, mesmo quando nos deparamos com o que à primeira vista é uma comunidade religiosa bem-definida, uma análise mais cautelosa e desprovida de preconceitos revelará, via de regra, grupos por diversas vezes muito heterogêneos, como no caso das diferenças entre a umbanda e o candomblé, ou os diversos ramos do budismo, como mahayana e theravada. O que deve o Estado fazer em relação aos desacordos “internos” dessas comunidades religiosas? Deve priorizar o argumento da maioria dentre eles? Deve se engajar nas suas discussões “teológicas” para averiguar quem tem razão? Deve tratar cada uma dessas posições divergentes como dando origem a grupos outros que não o grupo “original”? Em outras palavras, o que exatamente o Estado vai fomentar se mesmo dentro de uma hipotética comunidade de fé há divergências sobre o que a expressão da religiosidade requer?

Seria possível insistir na defesa da religião como bem comum ao dizer que o Estado deve fomentar todas essas formas de expressão religiosa. Caso existam diversas comunidades de fé ou divergências dentro de uma mesma comunidade, o Estado deve buscar servir bem a todas as comunidades e interpretações. Essa solução é atrativa porque busca conciliar a visão de George com uma realidade que vivemos. No entanto, trata-se de uma resposta impraticável, porque nos colocaria o mesmo problema da resposta que o TJ-RS deu ao caso da liberdade religiosa. Existe uma pluralidade de crenças religiosas, essa pluralidade deve ser fomentada pelo Estado, mas ao tentar fazê-lo, o Estado não consegue entregar o que promete, seja porque não existem recursos para isso, seja porque as crenças religiosas são incompatíveis com outros valores relevantes ou mesmo com outras convicções religiosas. Muitas denominações religiosas são contrárias ao ensino de outros corpos doutrinários que não os seus, se todas essas denominações pleitearem ao Estado o direito à educação religiosa nas escolas, o que se consegue é uma situação caótica. Como vimos na sub-seção anterior, o fato de Deus em algumas religiões ser fato e valor tornaria difícil de conciliar as diversas demandas religiosas



das igrejas. Isso só seria aceitável, para as igrejas, se seus respectivos deuses aceitassem a liberdade religiosa. Os problemas de entender a liberdade religiosa como um direito especial ressurgem a todo o momento. A solução “bem comum + pluralismo” não conseguiria, ao cabo, agradar a ninguém<sup>81</sup>.

Contra esses desafios, a abordagem dworkiniana se sai melhor, porque trata a expressão da religiosidade como um elemento privado dos cidadãos: como componente da independência ética, é algo que deve ser protegido, indivíduo a indivíduo, caso o Estado se pretenda legítimo. George admite que em casos concretos razões prudenciais podem “militar contra” determinadas políticas de fomento à religião. Essas razões prudenciais fazem com que o fomento “positivo” à religião seja sempre bastante flexível<sup>82</sup>. Isso, no entanto, apenas atenua os dois desafios. Por prudência, eu deixo de adotar uma política de resultados incertos. No entanto, eu ainda precisarei saber definir as comunidades religiosas relevantes, bem como de um método para proceder com seus desacordos internos se eu quiser insistir em uma realização comunal da religião; e a tentativa de atender a todas as possíveis comunidades religiosas, como vimos, não está disponível.

George teria um último contra-argumento. O elemento comunal costuma ser parte constitutiva das doutrinas religiosas convencionais. O autor aponta que é assim para o catolicismo<sup>83</sup>. Um dos trechos bíblicos mais famosos é a declaração de Cristo de que “(...) onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles”<sup>84</sup>. O modelo de George pode ter os problemas que apontamos, mas o de Dworkin simplesmente não teria espaço para esse elemento central das religiões convencionais. Caso tomemos essa crítica isoladamente como uma reclamação sobre a incapacidade da teoria dworkiniana de proteger a religião, ela é insuficiente. Comunidades religiosas (quando existem) estariam protegidas pela independência

<sup>81</sup> A seguinte anedota é ilustrativa desses problemas. Duas mães conversavam junto ao portão da escola, enquanto esperavam por seus filhos. Uma das mães demonstrava indignação com a “falta de moral no mundo” e a “desvalorização da família”. Em determinado ponto da conversa, ela exclamou que esses problemas seriam resolvidos se a juventude tivesse aulas de religião e sobre Deus nas escolas, da mesma maneira que tem aulas de matemática e física. A outra mãe, após um suspiro, retrucou: “De todas as religiões, ou só da sua?”.

<sup>82</sup> GEORGE, 1999, p. 135; GEORGE, 1993, p. 226.

<sup>83</sup> GEORGE, 1993, p. 224.

<sup>84</sup> (Mateus 18:20)

**Em síntese, ao proteger a independência ética de cada indivíduo, práticas comunitárias de religiosidade estão também protegidas, não em si mesmas, mas como formas de expressão dos indivíduos. O que está ausente aqui é uma razão *a priori* em favor desta ou daquela religião.**

ética, na medida em que essas comunidades são expressões das duas convicções religiosas de valor, as convicções, em si, pertencentes aos indivíduos. Um governo agiria de maneira ilegítima se restringisse as práticas religiosas comunitárias sem a apresentação de razões que tratam os religiosos com igual consideração em relação aos demais. Quando olhamos para nossas sociedades, imersas em divergências, a ênfase dworkiniana no indivíduo é uma melhor maneira de garantir a expressão da religiosidade dos cidadãos.

Em síntese, ao proteger a independência ética de cada indivíduo, práticas comunitárias de religiosidade estão também protegidas, não em si mesmas, mas como formas de expressão dos indivíduos. O que está ausente aqui é uma razão *a priori* em favor desta ou daquela religião<sup>85</sup>. Em um Estado liberal e laico há, no mínimo, motivos políticos para preferir a abordagem de Dworkin, e conforme tentei demonstrar, motivos teóricos também. No entanto, muitos religiosos poderiam, com razão, reclamar que sua religiosidade não está sendo adequadamente protegida no modelo dworkiniano, uma vez que o direito geral à independência ética comporta restrições não-discriminatórias que podem conflitar com partes relevantes da doutrina religiosa. Neste ponto, a primeira objeção ao modelo dworkiniano volta a ganhar destaque, e talvez não haja uma solução capaz de conciliar as crenças religiosas e os valores (liberais) capazes de impor restrições não-discriminatórias. Pode ser que, ao cabo, uma teoria como a de Dworkin seja incapaz de explicar adequadamente o que há de valioso na religião segundo os religiosos.

#### 4. CONCLUSÃO: DECISÃO POLÍTICA E PERDAS

No artigo, busquei reconstruir a compreensão de Dworkin sobre religião e liberdade religiosa. Essa compreensão é fundamentada em compromissos filosóficos do autor com sua teoria conceitual interpretativa e com seu realismo não-lastreado. Expus o argumento de Dworkin contra duas possíveis objeções que religiosos poderiam ter. A primeira delas estabelece que Deus não se sujeita ao princípio de

<sup>85</sup> Dworkin poderia aceitar sem problemas que benefícios fossem concedidos a uma determinada igreja, desde que isso não figure como tratamento desigual em relação aos demais cidadãos. O problema principal para ele consiste em tratar preferencialmente determinado grupo de pessoas meramente por serem de determinada religião. Há vários exemplos de como sua teoria funcionaria em casos concretos em DWORKIN, 2013, p. 137-146.

**Em termos de filosofia jurídica e política, religião e liberdade religiosa são alguns dos elefantes na sala do liberalismo político, em parte porque o desacordo entre religiosos e liberais não é apenas político e moral, mas também religioso: liberais podem não trazer pontos de vista religiosos para a moralidade e para a política, mas religiosos podem querer fazê-lo.**

Hume. Contra esse argumento, concluí que moral e religião podem ser vistas como realidades distintas e que por isso o religioso poderia ter razão, desde que Deus exista. A segunda objeção dizia que a religião é um bem básico reflexivo e comunal, de modo que a leitura de Dworkin a distorce ao representá-la como excessivamente individual. Contra essa reclamação, argumentei que a teoria de George teria desafios a meu ver insuperáveis devido ao nosso contexto religiosamente plural, no entanto disso não decorre que Dworkin esteja automaticamente correto.

Em termos de filosofia jurídica e política, religião e liberdade religiosa são alguns dos elefantes na sala do liberalismo político, em parte porque o desacordo entre religiosos e liberais não é apenas político e moral, mas também *religioso*: liberais podem não trazer pontos de vista religiosos para a moralidade e para a política, mas religiosos podem querer fazê-lo. Pessoas religiosas podem se apegar à primeira objeção, e com ela argumentar de maneira sincera que arranjos liberais e democráticos contemporâneos não protegem realmente sua religiosidade. Elas podem ainda assumir uma postura paternalista, e endossar o argumento do bem básico comunal, defendendo que uma comunidade de fé deva ser criada, como um ideal religioso. Afinal, é um elemento recorrente das doutrinas religiosas o elemento da conversão dos não-crentes. Essas situações colocam a seguinte questão: como agir politicamente em relação a tais religiosos?

Neste ponto da conclusão eu gostaria de marcar uma divergência minha em relação ao argumento de Dworkin. A insistência do autor em buscar coerência nas crenças dos indivíduos faz com que suas concepções sejam más representações do que as pessoas realmente acreditam. É um mote típico da filosofia dworkiniana a ideia de que as pessoas muitas vezes “compreenderam mal o fundamento de suas próprias convicções”<sup>86</sup>, no entanto, talvez essa não seja a melhor forma de interpretar as crenças dos indivíduos, e em especial, talvez essa não seja a melhor forma de elaborar um argumento de filosofia política, como é o argumento sobre liberdade religiosa.

Caso sejamos liberais democratas, talvez devamos seguir o conselho

<sup>86</sup> DWORKIN, 2009, p. IX.

de Bernard Williams. Em uma discussão sobre liberalismo, Williams chamou a atenção para o fato de que é mais respeitoso tratar aquilo que as pessoas veem como uma perda como sendo, de fato, uma perda, e que dela poderá surgir ressentimento<sup>87</sup>. No caso em questão, a postura mais respeitosa a se adotar em relação aos religiosos que se sentem ofendidos ou prejudicados por políticas liberais não é dizer a eles que suas crenças em Deus como um “fato científico” são irrelevantes para sua própria religiosidade, e explicar a eles, da maneira dworkiniana, por que eles estão equivocados na compreensão de suas próprias crenças. Nós deveríamos, ao contrário, reconhecer que de fato algo que muitos religiosos consideram valioso não está adequadamente protegido por nossos arranjos liberais e que esse algo pode vir a ser sacrificado em prol de valores que nós, liberais democratas, reputamos mais importantes.

Ao cabo, parece-me que Dworkin acaba por “esperar demais” ao acreditar que teístas e ateus poderiam concordar que a existência ou inexistência de Deus não tem qualquer importância para a moralidade ou para a política<sup>88</sup>. Ao tratar o desafio da religião como um problema filosófico, possível de ser resolvido por meio de argumentos filosóficos, Dworkin acaba perdendo de vista o fato bastante humano de que a religiosidade é uma questão de fé.

---

<sup>87</sup> Neste ponto estou de acordo, acredito, com a exposição de Bernard Williams em *Liberalism and Loss*. Cf. WILLIAMS, 2001. Ver também WILLIAMS, 2005b, p. 84-85: “The state enacts, by quite proper process, some measure in the name of equality, say, which restricts the activities of some people. Those people oppose it, and let us suppose that they oppose it on principle: they do not accept the ideal of equality, or this application of it, or this way of going about it. They certainly regard the measure as a restriction on their liberty (...) Dworkin patiently explains to them that they are simply wrong in thinking this; they may think that there is a cost in liberty, their liberty, but there is not. This is exactly the attitude that Rousseau thought appropriate, and it seems to me just as objectionable now as it was with him (...) We should take seriously the idea that if, under certain conditions, people think that there is a cost in liberty, then there is. Taking that idea seriously, I suggest, is a condition not only of taking seriously the idea of political opposition, but of taking our political opponents themselves seriously”.

<sup>88</sup> DWORKIN, 2013, p. 147.

## REFERÊNCIAS

DOMINGO, Rafael. "Religion for Hedgehogs? An argument against the Dworkinian Approach to Religious Freedom". *Oxford Journal of Law and Religion*, Vol. 2, Nº 2, 2013.

DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1985.

DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

DWORKIN, Ronald. *Domínio da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

DWORKIN, Ronald. *Religion Without God*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FISH, Stanley. "Deeper than God: Ronald Dworkin's Religious Atheism". *The New York Times*, September 23, 2013. Disponível em: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/23/deeperthangodronalddworkinsreligiousatheism/>

GEORGE, Robert P. *Making Men Moral – Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

GEORGE, Robert P. *In Defense of Natural Law*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MOVESIAN, Mark. "Religion Without God" (resenha). *First Things*, October 31, 2013. Disponível em: <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/10/religionwithoutgod>

MURATA, Daniel Peixoto. *A lambança do STF e o ideal de laicidade*. Huffpost Brasil. Disponível em: [http://www.huffpostbrasil.com/daniel-murata/a-lambanca-do-stf-e-o-ideal-da-laicidade\\_a\\_23225533/](http://www.huffpostbrasil.com/daniel-murata/a-lambanca-do-stf-e-o-ideal-da-laicidade_a_23225533/)

SMITH, Steven. "Is God Irrelevant?". *Boston University Law Review*, Vol. 94, 2014.

WILLIAMS, Bernard. "Liberalism and Loss". In: LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (Eds). *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books, 2001.

WILLIAMS, Bernard; HAWTORN, G. (ed.). *In the Beginning was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005a.

WILLIAMS, Bernard. “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”. In: WILLIAMS, Bernard; HAWTORN, G. (ed.). *In the Beginning was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations, 4th ed.* Edited by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

## NOTÍCIAS

<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2017/01/18/Como-est%C3%A1-a-discuss%C3%A3o-sobre-a-legalidade-do-sacrif%C3%ADcio-religioso-de-animais>

<https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/06/14/pastor-refuses-to-mourn-orlando-victims-the-tragedy-is-that-more-of-them-didnt-die/>

<https://www.splcenter.org/hate-map>

[http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/04/internacional/1496613230\\_454300.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/04/internacional/1496613230_454300.html)

[http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155\\_222166.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155_222166.html)

Todos os links foram acessados em 05 de julho de 2019.