ISSN Impresso 1809-3280 | ISSN Eletrônico 2177-1758
www. esmarn.tjrn.jus.br/revistas

Revista Direito e Liberdade

O PROBLEMA DO DISCURSO RELIGIOSO NAS SOCIEDADES LÍQUIDAS E A EFETIVAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL À LIBERDADE DE CRENÇA

THE PROBLEM OF RELIGIOUS DISCOURSE IN LIQUID SOCIETIES AND THE ENFORCEMENT OF THE FUNDAMENTAL RIGHT TO FREEDOM OF BELIEF

Marcos César Botelho*

RESUMO: Discute-se no presente artigo o papel do discurso religioso nos contextos das sociedades pós-modernas. Constatado que há dificuldade de aceitação do discurso religioso no espaço público, utilizou-se a pesquisa bibliográfica e o método indutivo onde conceitos como o habermasiano de democracia discursiva, de direito fundamental de liberdade de crença, bem como algumas decisões representativas de cortes constitucionais de alguns países foram discutidos e relacionados com vistas a demonstrar que o discurso religioso tem lugar e importância no espaço público, resultando na conclusão de que a ideia de democracia discursiva é permeável à prática do discurso religioso como expressão legítima da liberdade de crença, não podendo ser confundida com o discurso do ódio.

Palavras-chave: Crença. Discurso do ódio. Liberdade. Pós-modernidade.

ABSTRACT: It the present article we discuss the role of religious discourse in the context of postmodern societies. Having verified that there are problems with religious discourse acceptance in the public space, a bibliographic research was carried out and the inductive method was used to discuss Habermas's concept of discursive democracy, of the fundamental right of freedom of belief. Also, some representative decisions of constitutional courts of some countries were discussed and compared, aiming to demonstrate that religious discourse has its place and importance in the public space. The conclusion resulting from the study is that the idea of discursive democracy is permeable to the practice of religious discourse as a legitimate manifestation of freedom of belief, which must not be confused with hate speech.

Keywords: Belief. Hate speech. Freedom. Postmodernity.

* Doutor em Direito Constitucional pela Instituição Toledo de Ensino (ITE). Mestre em Direito Constitucional pelo Instituto Brasiliense de Direito Público (IDP). Professor universitário. Advogado da União. Campinas – São Paulo – Brasil.

SUMÁRIO: 1 INTRODUÇÃO; 2 O CONCEITO DE DISCURSO; 2.1 O DISCURSO NAS SOCIEDADES LÍQUIDAS; **3 A LIBERDADE DE CRENÇA E O DISCURSO RELIGIOSO;** 3.1 LIBERDADE DE CRENÇA ENQUANTO POSSIBILIDADE DE MANIFESTAÇÃO EXTERNA DA FÉ; 3.2 O DISCURSO RELIGIOSO NO ESPAÇO PÚBLICO LÍQUIDO; 3.3 O DISCURSO RELIGIOSO NO ESPAÇO PÚBLICO TEM LIMITES?; **4 CONCLUSÃO; REFERÊNCIAS.**

1. INTRODUÇÃO

O discurso religioso assumiu especial relevância nas sociedades contemporâneas, sobretudo após o advento de 11 de setembro de 2001. Intensos debates acerca do papel e dos limites do discurso religioso no espaço público tornaram-se recorrentes, expondo a importância desta categoria discursiva, revelando, contudo, inúmeros problemas de aceitação de temas religiosos na esfera pública.

Nas sociedades pós-modernas, onde o consenso normativo básico que integrava as sociedades primitivas tornou-se frágil, há dificuldades de aceitação tanto da prática quanto do conteúdo dos discursos religioso.

Utilizando-se do método dedutivo, buscou-se relacionar o conceito habermasiano de democracia discursiva ao direito fundamental de liberdade de crença. Portanto, o objetivo geral é demonstrar que o discurso religioso tem lugar e importância no espaço público enquanto expressão do direito fundamental à liberdade de consciência e de crença. Agregado a este objetivo geral, demonstrou-se que o discurso religioso pode contribuir para a estabilização de tensões presentes nas sociedades pós-modernas, que a ideia de democracia discursiva pressupõe a aceitação da prática desta categoria discursiva no espaço público e que a prática do discurso religioso no espaço público tem limites, não podendo ser instrumento para a prática do discurso do ódio.

A pesquisa bibliográfica e jurisprudencial foi utilizada com o desiderato de selecionar obras e artigos referenciais sobre o tema e decisões representativas de algumas cortes constitucionais e de direitos humanos de alguns países, que trataram de temas controvertidos ligados ao exercício da liberdade religiosa.

O método indutivo foi escolhido tendo em vista a necessidade de relacionar conceitos particulares, tais como a ideia de discurso, democracia discursiva, sociedade líquida, liberdade de crença, espaço público e discurso do ódio. Além disso, o método escolhido se mostrou útil na análise de diversas decisões sobre o tema proferidos pelo Supremo Tribunal Federal, Suprema Corte dos Estados Unidos, Tribunal Constitucional Federal da Alemanha, Corte Real Britânica de Justiça e Corte Europeia de Direitos Humanos.

Da pesquisa bibliográfica e jurisprudencial extraíram-se premissas e argumentos que resultaram na constatação de que a ideia de democracia discursiva deve ser um espaço permeável à manifestações calcadas em discursos religiosos, que a liberdade religiosa, enquanto manifestação externa e interna, tem papel importante para estabilização de tensões existentes nas sociedades líquidas, não podendo ser confundida com discurso do ódio, embora sua prática não possa ser usada como desculpa para proferimentos que caracterizem o *hate speech*.

2. O CONCEITO DE DISCURSO

Para falar em discurso religioso é preciso que entendamos, inicialmente, o conceito de discurso. Segundo Helena Brandão, o discurso se situa no ponto de articulação entre os processos ideológicos e os fenômenos linguísticos[1] (BRANDÃO, 2004, p. 11).

Portanto, quando falamos em discurso, falamos em linguagem, mas não como uma categoria sinônima de um plexo de signos, como su-

1. Importante destacar que o vocábulo "discurso" é polissêmico. Para Patrick Charaudeau (1999, p. 28), "segundo ponto que merece ser recordado diz respeito às diferentes definições de discurso que foram propostas por vários linguistas, semióticos ou filósofos. Maingueneau (1976) repertoriou seis (além de outras que ele não enumerou em 1976), entre as quais mencionarei as seguintes: a de Benveniste, que opõe 'Discurso a História; a de Harris, que designa pelo termo discurso uma nova unidade dita 'transfrástica'; a de Ducrot, que relaciona esta noção a seu 'componente retórico' e a uma situação de enunciação particular; a da escola denominada francesa, que opõe discurso a enunciado e relaciona a noção de discurso às 'condições de produção' de um texto; sem contar Foucault, Kristeva e Derrida, que fazem do termo discurso um uso que Maingueneau qualifica de 'paralinguístico' na medida em que ele se junta a uma reflexão que integra várias disciplinas como a História, a Filosofia, a Semiologia e mesmo a Psicanálise."

porte de comunicação ou pensamento. No discurso há interação, sendo, por conseguinte, um modo de produção social. Expressa uma mediação entre o indivíduo e sua realidade, engajando-o nela, razão por que, o discurso figura como lugar de conflito ideológico (BRANDÃO, 2004, p. 11).

O discurso expõe interações sociais, historicamente situadas, servindo de sustentáculo para a expressão ideológica, tirando o indivíduo de uma posição passiva para jogá-lo no turbilhão da realidade e suas contradições. Significa compreender o discurso como algo que vai além do nível puramente gramatical ou linguístico, já que considera a figura dos interlocutores com seus valores e pontos de vista sobre o mundo, bem como o lugar e o tempo em que o discurso é produzido[2].

Daí ter-se que o discurso consiste em "uma das instâncias em que a materialidade ideológica se concretiza", carregando os aspectos materiais da ideologia, sendo o discurso algo que pertence ao gênero ideológico[3].

Como consequência, no nível discursivo, falantes/ouvintes devem possuir conhecimentos que vão além do significado meramente linguístico, exigindo, conhecimentos que abarquem os assuntos e temas que circulam no seio social, pois somente desta forma serão produzidos discursos adequados às diferentes situações que falantes/ouvintes se envolverem. O discurso é sempre um apelo à prática social contextualizada.

2.1 O DISCURSO NAS SOCIEDADES LÍQUIDAS

Ao considerarmos o discurso como prática social contextualizada, somos levados a analisá-lo no ambiente das sociedades líquidas. Diferentemente das éticas clássicas que diziam respeito as questões do bem viver e da ética kantiana, que tratava do problema da ação correta ou justa, Habermas propõe uma ética formalista, onde a argumentação moral substitui o impe-

2. Segundo Diana Luz Pessoa de Barros (2001, p. 2) "A lingüística do discurso pode ser, assim, considerada como uma tentativa de ruptura de duas barreiras: a que impede a passagem da frase ao discurso e a que separa a língua da fala, ou melhor, dos fatores sóciohistóricos que a envolvem."

3. Segundo Brandão (2004, p. 47), "a formação ideológica tem necessariamente como um de seus componentes uma ou várias formações discursivas interligadas. Isso significa que os discursos são governados por formações ideológicas."

rativo categórico de Kant, formulando uma visão de uma ética universalista cujo esteio está na consideração de um princípio moral que exprima as instituições de uma determinada cultura ou época determinada e, sobretudo, uma validade geral (HABERMAS, 1991, p. 16).

As sociedades líquidas, contudo, rechaçam qualquer princípio moral universal, expondo o colapso do pensamento, do planejamento e da ação a longo prazo referidas por Bauman, fazendo com que:

> [...] o desaparecimento ou enfraquecimento das estruturas sociais nas quais estes poderiam ser traçados com antecedência, leva a um desmembramento da história política e das vidas individuais numa série de projetos e episódios de curto prazo. (BAUMAN, 2007, p. 9).

Neste contexto, os discursos líquidos assumem não um papel concretizador da ideologia, mas atuam como mecanismos de conexão e desconexão aleatória, catalisando a efemeridade das relações sociais. Importante lembrar que a fugacidade dos projetos na modernidade líquida traz em sua essência a ideia de sua própria extinção.

Projetos líquidos contêm o vírus "nadificador", pois seu fim já é decretado com a sua criação e, qualquer conceito ou ideia de um projeto perene é atentatório contra a liquidez do sistema. A permanência afronta o fluxo de mudanças sem sentido, sendo perenes apenas e tão-somente os elementos estruturais e funcionais do sistema de mudança.

E são justamente estes elementos estruturais e funcionais do sistema que imunizam os subsistemas sociais contra a permanência e o questionamento[4]. Diferentemente do aventureiro da História preconizado por Sartre (1990, p.4), para quem ele seria o sujeito que se historializa para a História, não existe o indivíduo que ao se historializar promove a aceitação de um destino; e isso ocorre pelo fato de que a modernidade líquida promove justamente a aniquilação do destino. Se este existe para a modernidade líquida, é apenas e tão-somente na forma do fugaz, do

4. Curiosamente, a velocidade das mudanças não expressa uma grande capacidade de questionar o que está estabelecido. A fugacidade das relações nas sociedades líquidas se desenvolve sem que haja qualquer razão ou justificação. Muda-se simplesmente por mudar.

passageiro, do efêmero. A condição moderna, adverte Bauman, é estar em movimento, não havendo opção: ou se se moderniza ou o perecimento é o destino certo. (BAUMAN, 2005, p. 34)[5].

Neste contexto, parece-nos que o conceito de discurso assume um viés distinto daquele tradicionalmente concebido. Tinha-se que a nação, enquanto coletividade política, e a família, enquanto coletividade sociológica, afastavam do indivíduo os tormentos da absurdidade da morte. Em outras palavras, enquanto estávamos no coletivo não pensávamos na morte. A modernidade líquida, porém, promove um aniquilamento da nação e família como oásis de segurança, impondo medo, insegurança e incerteza como atributos partilhados coletivamente.

O discurso, enquanto prática social contextualizada sofre com as incertezas, medos e inseguranças; é afetado, também, pela fugacidade dos projetos líquido-modernos. A ideologia predominante nos discursos contemporâneos é justamente a necessidade de adaptação ao inadaptável, ou seja, a adequação do indivíduo a velocidade avassaladora das mudanças promovidas pela liquidez das relações atuais.

E no campo das relações interindividuais, as cidades que poderiam figurar como espaços públicos naturais para o desenvolvimento dos discursos, tornam-se em "espaços em que estranhos ficam e se movimentam em estreita proximidade uns dos outros" (BAUMAN, 2007, p. 90).

Curiosamente, o discurso nas sociedades líquidas, marcado pela fugacidade, é altamente contraditório. Nunca se falou tanto em tolerância e respeito às diferenças; a práxis, todavia, nunca esteve tão dissociada da teoria como nos tempos atuais.

Não há o consenso normativo básico integrador das sociedades primitivas, tampouco o horizonte de convicções comuns não tematizadas do mundo da vida. O mundo da vida habermasiano, abarcando o horizonte de consciência individual e coletivo é profundamente afetado pelas relações passageiras da modernidade líquida, pondo em xeque a ideia de consenso preconizada por Habermas, para quem este é obtido quando há um reco-

5. Sobre a modernidade escreveu Bauman (2000, p. 46): "Vulnerável, instável e gritantemente efêmera, ela não pode reivindicar eternidade com credibilidade alguma."

nhecimento intersubjetivo de todas as pretensões de validez vinculadas de forma explícita ou implícita ao ato de fala (BOTELHO, 2010, p. 127).

Desta maneira, o discurso nas sociedades líquidas, ao invés de funcionar somente como um instrumento de expressão ideológica, manifesta a profunda cisão entre a teoria e a prática, ocasionando tensões sociais em áreas sensíveis da convivência humana, além de gerar problemas na integração social dos indivíduos e a ruptura do projeto constitucional, com riscos consideráveis para a democracia.

3. A LIBERDADE DE CRENÇA E O DISCURSO RELIGIOSO

3.1 LIBERDADE DE CRENÇA ENQUANTO POSSIBILIDADE DE MANIFESTAÇÃO EXTERNA DA FÉ

A liberdade de consciência e de crença têm especial significado nas sociedades contemporâneas. A consciência, enquanto atitude moral auxiliadora na constituição da identidade pessoal tem fundamental importância nas chamadas "decisões de consciência", que segundo entendimento do Tribunal Constitucional Federal Alemão (*E* 12 45/55), são aquelas decisões sérias e morais, orientadas pelas categorias do "bem" e do "mal" (PIEROTH; SCHLINK, 2012, p. 252).

A liberdade religiosa é um direito humano, sendo que ela se triparte em liberdade de crença, liberdade de culto e liberdade de organização religiosa (SILVA NETO, 2008, p. 28). Desta maneira, "Exercitar a liberdade positiva de crença significa incorporar o direito quanto a crer naquilo que melhor atenda às necessidades espirituais do ser humano." (SILVA NETO, 2008, p. 29). Por outro prisma, a liberdade religiosa tem um desdobramento negativo, consistente na liberdade do sujeito em não acreditar em qualquer divindade, ser superior ou qualquer ideia metafísica[6].

6. O art. 12 do Pacto de San Jose da Costa Rica prescreve, no item 1, *in verbis*: "Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado".

Como consequência, a liberdade religiosa está vinculada ao princípio da autodeterminação a qual está referida justamente as escolhas pessoais de caráter fundamental, isto é, "O plano da autodeterminação estaria no poder de cada indivíduo gerir livremente a sua esfera de interesses, orientando a sua vida de acordo com as suas preferências." (MARTINS, 2009, p. 99).[7]

As escolhas religiosas certamente fundamentam as decisões morais do indivíduo, figurando como razões morais determinantes para a sua conduta. Não são razões neutras em relação ao agente, mas sim relativas a ele, já que não têm sua gênese em valores comuns e impessoais, as quais possuem uma natureza imparcial e consequencial (VITA, 2007, p. 1-3). As questões religiosas são razões relativas ao agente, ou seja, "são aquelas que determinado agente tem para agir quando olha o mundo não de um ponto de vista objetivo e imparcial mas de seu ponto de vista individual" (VITA, 2007, p. 4)[8]. Também são questões relativas a determinado grupo, já que a liberdade religiosa inclui o direito de manifestação de maneira individual ou coletiva, tanto no âmbito privado quanto no público[9].

Segundo a Suprema Corte do Canadá, ao julgar o caso *Syndicat Northcrest* vs *Amselem*[10], a liberdade religiosa protege a subjetividade de crença de um indivíduo, sendo que cada indivíduo é livre para ter sua própria crença religiosa, mesmo que ela seja irracional ou inconsistente aos outros[11]. Este posicionamento da Corte Canadense é passível de críticas, na medida em que exclui a liberdade religiosa do espaço público (BUCKINGHAM, 2007, p. 1-2) ignorando que tal liberdade é exercida coletivamente, com aspectos comunitários inerentes que não podem ser abandonados, sob pena

7. Segundo Humberto Martins (2009, p. 99), "A liberdade religiosa, por conseguinte, é uma expressão da dignidade humana e expressa o direito de autodeterminação do sujeito de direitos."

8. Segundo Vita (2009, p. 4), "As razões de autonomia pessoal dizem respeito aos objetivos e projetos que um indivíduo tem motivos, de sua própria perspectiva, para levar adiante."

9. British Royal Courts of Justice, Case n. A2/2013/0201. Disponível em: <https://www.judiciary.gov.uk/judgments/mba-v-ldn-boro-merton-judgment/>.

10. [2004] 2 S.C.R. 551, 2004 SCC 47. Disponível em https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/2161/index.do.

11. Importante destacar que a Suprema Corte do Canadá enfatiza o aspecto individual da liberdade religiosa em detrimento ao âmbito coletivo desse direito (BUCKINGHAM, 2007).

de esvaziamento do próprio direito fundamental em questão. Buckingham reconhece que a liberdade religiosa não pode ser vista apenas e tão-somente como um direito individual, asseverando, inclusive, que a remoção da religião do espaço público traz danos ao seu exercício por não reconhecer o aspecto comunitário inerente a esta liberdade[12].

Sarlet (2013, p. 471) reconhece o caráter comunitário da liberdade religiosa, entendendo que a proteção das opiniões e dos rituais religiosos tem liame direto com a espiritualidade e o modus vivendi de indivíduos e comunidades inteiras. Neste sentido, por exemplo, a Suprema Corte Britânica pontuou no caso *Homer* vs *Chief Constable of West Yorkshire* que a liberdade religiosa deve considerar o grau de impacto sobre determinado grupo. Ou seja, em caso de eventual colisão da liberdade de crença com outro direito, o critério de decisão deve considerar qual o grau do impacto discriminatório que eventualmente pode recair sobre um certo grupo[13]. Igualmente o Tribunal Constitucional Federal Alemão destacou a necessidade de apreciação da conduta religiosa com a observância do conceito que a comunidade religiosa a que determinado individuo pertence tem sobre si mesma[14].

Portanto, a liberdade religiosa tem uma expressão individual e uma coletiva, não podendo ser considerado apenas com um direito individual como preconizou a Corte Canadiana. Na verdade, como bem pontuou o Tribunal Constitucional Federal da Alemanha, a religião não precisa estar vinculada a um determinado sistema de crenças partilhadas coletivamente, já que tal liberdade contempla a liberdade interior de crença. A religião pode ser individual ou coletiva, seja com um sistema de crenças coletivamente partilhados ou individualmente assumidos[15].

---

12. Buckingham, 2007, p. 2. A Declaração Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, proclamada em 25 de novembro de 1981 pela Resolução da Assembleia Geral da ONU 36/55 prescreve que a liberdade de religião abarca as manifestações individuais ou coletivas, seja no âmbito público ou privado, mediante o culto, a prática e o ensino. Conferir: Gomes, L. F.; Mazzuoli, V. de O., 2013, p. 171-175.
13. *Homer v Chief Constable of West Yorkshire* [2012] UKSC 15; [2012] ICR 704. Disponível em: <https://www.supremecourt.uk/cases/uksc-2010-0102.html>.
14. BVerfGE 108, 282. Conferir também: Botelho, 2012, p. 285.
15. BVerfGE 108, 282. Disponível em: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv108282.html>.

Seja no seu aspecto individual, seja no seu aspecto coletivo, o direito à liberdade religiosa expressa a possibilidade de manifestação externa das convicções e elementos de fé. Em outras palavras, a liberdade religiosa não abarca apenas a liberdade de consciência, como aspecto interno ao indivíduo, mas a dimensão externa, inclusive como decorrência da tolerância enquanto um dos postulados da democracia, significando "a liberdade de se expressar publicamente opiniões de ordem privada, aqui entendidas na sua dimensão religiosa." (CARVALHO, 2009, p. 786; MARTINS, 2009, p. 109).[16]

Porém, não se pode perder de vista que a liberdade de religião, no seu âmbito de manifestação externa, não pode ser utilizada como um instrumento para promover a discriminação. Segundo a Suprema Corte Britânica em *Bull and another* vs *Hall and another*[17], a disputa, que envolveu de um lado, proprietários de um hotel cristão e de outro, um casal homoafetivo traz consigo a necessidade de considerar, de um lado o direito à liberdade religiosa e de outro, o direito à orientação sexual. Segundo a Corte Britânica, os proprietários do estabelecimento têm garantido o direito de manifestar sua religião sem que haja qualquer limitação injustificada por parte do Estado; de outro lado, o casal homoafetivo tem o direito de ter sua vida privada respeitada sem qualquer discriminação injustificada no que tange à orientação sexual.

Todavia, a manifestação do pensamento religioso não pode ser coibida quando as ideias veiculadas causarem desconforto em terceiros. O ponto principal é que o conceito de discriminação não pode ser ampliado de tal maneira para abarcar aquelas situações em que a expressão do pensamento gere um natural desconforto em determinados ouvintes[18]. Esta, inclusive, foi a ideia expressada por Oliver Wendell Holmes em passagem

16. O Tribunal Constitucional Federal da Alemanha destacou que o direito à liberdade de crença "não se estende unicamente a liberdade interior de crer ou não crer, mas abarca, também, a liberdade exterior do indivíduo de manifestar e difundir sua fé." (BVerfGE 108, 282; conferir também: BVerfGE 24,236. Disponível em: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv108282.html>).

17. [2013] UKSC 73 [2012] EWCA Civ 83. Disponível em <https://www.supremecourt.uk/cases/uksc-2012-0065.html>.

18. Sobre a caracterização do discurso religioso como discurso do ódio, conferir: Botelho, 2012.

do julgamento do caso *United States* vs *Schwimmer*, em que se pontuou que a liberdade de expressão e pensamento (aqui pode incluída a liberdade de manifestação religiosa) não pode ser entendida apenas como uma liberdade "para aqueles que concordam conosco mas liberdade para aquelas ideias que nós odiamos."[19]

3.2 O DISCURSO RELIGIOSO NO ESPAÇO PÚBLICO LÍQUIDO

Não restam dúvidas de que o discurso religioso possui um caráter ideológico. Assim como qualquer discurso, o religioso não é neutro e traduz a manifestação de um conteúdo ideológico muitas vezes rejeitado e estigmatizado como inoportuno ou sem importância e, por conseguinte, indigno de ser pronunciado nas esferas públicas.

Esta postura é característica do pensamento pós-metafísico, que estabeleceu uma distinção rígida entre a fé e o saber. Contudo, Habermas adverte que o processo ocidental de secularização gerou tensões sociais, na medida em que não consegue domar as diversas culturas e pontos de vistas que permeiam o tecido social (HABERMAS, 2013, p. 4).

A razão transcendental ao infiltrar-se no seio das práticas e das formas de vidas das comunidades linguísticas históricas, o fez desconsiderando a necessidade de integração de pontos de vista distintos de pessoas inseridas em um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. Mesmo no âmbito da consciência religiosa, Habermas (2013, p. 7) lembra que ela tem que assimilar o inevitável encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões.

Esta situação torna-se dramática quando olhamos para o espaço público da modernidade líquida. Neste espaço, a autoridade das ciências, fundamentada em uma moral profana é inegável o que, por outro lado, leva a choques de opiniões. Num primeiro momento, estes embates representariam apenas a natural e salutar batalha da esfera pública democrática. Lembra Habermas que:

19. United States v. Schwimmer, 279 U.S. 644 (1929): "*for those who agree with us but freedom for the thought that we hate.*"

> Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – tanto crentes como não crentes – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo de visões de mundo (HABERMAS, 2013, p. 7).

Segundo Habermas, a consciência religiosa tem diante de si alguns desafios. Primeiro, como já salientado, deve assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Além disso, cabe-lhe adaptar-se à autoridade das ciências, tendo em vista que elas detêm o monopólio do saber mundano. Por fim, a consciência religiosa deve buscar sua adequação aos pressupostos do Estado constitucional cujo fundamento está na moral profana (HABERMAS, 2013, p. 7).

Além disso, pode-se listar como outro desafio a necessidade de adaptação aos imperativos das sociedades líquidas. Isso não significa abrir mão de suas convicções e crenças, mas desenvolver uma capacidade de comunicar conteúdo em uma sociedade em permanente movimento. De outro lado, isso não significa que o discurso religioso não tenha importância neste quadrante da história. Diferentemente do que pensam alguns, a secularização perdeu a sua capacidade explicativa, sendo que a religião pode funcionar como um importante recurso moral para a esfera pública.

Segundo Reder e Schmidt, na atualidade as comunidades religiosas desempenham um importante papel na esfera pública, na medida em que moldam condutas individuais nas mais variadas culturas, exercendo forte influência na vida cultural, sendo parte do discurso público e do processo político (REDER; SCHMIDT, 2010, p. 6).

Por este motivo, a liberdade religiosa não pode ser compreendida apenas como uma proteção ao âmbito interno ou a esfera pessoal de crenças. A sua proteção abarca a liberdade de manifestação e a liberdade de comportar-se em conformidade com o conjunto moral de crenças religiosas. Além

disso, a consequência dessa proteção é a possibilidade de manifestação do discurso religioso no espaço público[20].

Não é possível, portanto, esperar que os crentes venham a dividir a sua identidade, separando-a em seus aspectos públicos e privados, traduzindo suas convicções religiosas para uma linguagem secular. Isso significaria a própria descaracterização do discurso religioso, na medida em que essa adaptação à esfera pública líquida terá como consequência a sua exclusão do próprio espaço público.[21]

Ora, a religião tem fundamental importância na esfera pública, na medida em que seu discurso tem forte poder de criação de sentido. O resgate da substância humana através de conteúdos religiosos é destacado por Habermas, sobretudo porque a religião contém elementos semânticos indispensáveis que diferem fundamentalmente da filosofia. E, embora a religião tenha limitações, principalmente na função integrativa de visões de mundo, ela possui um potencial maior para justificação de questões morais, o que faz necessária a existência de um diálogo entre a religião e o pensamento secular (REDER; SCHMIDT, 2010, p. 6-7).

Em *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*, Habermas (2004, p. 35) lembra que a cidadania consiste em uma posição que é definida pelos direitos civis, mas que não pode prescindir do fato de que os cidadãos desenvolvem suas identidades em contextos específicos de certas tradições e culturas e que são necessários justamente para garantir tais identidades.

---

20. Em *C* vs *United Kingdom* App nº 10358/83, (1983) 37 DR 142, a Corte Europeia de Direitos Humanos ressaltou a proteção no âmbito interno, mas entendendo que o artigo 9º da Convenção Europeia de Direitos Humanos não garante sempre o direito de comportar-se na esfera pública de uma maneira imposta pela crença religiosa. No mesmo sentido *Sahin* vs *Turkey* (2007) 44 EHRR 5, onde entendeu-se que o artigo 9º não protege todo e qualquer ato motivado ou inspirado pela crença religiosa. Estas decisões da Corte Europeia de Direitos Humanos em momento algum eliminam a proteção de manifestação externa da crença religiosa, apenas ressaltando que certas condutas discriminatórias não estão no âmbito de proteção do artigo 9º da Convenção Europeia de Direitos Humanos.

21. Segundo Jürgen Habermas (2013, p. 15), "A liberdade religiosa tem como contrapartida, de fato, uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostraram desiguais. Até aqui, o Estado liberal só exige dos que são crentes entre seus cidadãos que dividam a sua identidade, por assim dizer, em seus aspectos públicos e privados. São eles que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento das maiorias."

Afastar as identidades religiosas do espaço público é promover a exclusão, afastando-se da ideia de humanidade que, segundo Habermas, nos impõe a obrigação de adotar a perspectiva do "nós"[22]. Por isso as questões de fé podem competir com o monopólio da produção científica do conhecimento factual. A ideia da liberdade religiosa afasta qualquer possibilidade de que os crentes tenham que justificar na arena política seus conceitos e pontos de vista em termos exclusivamente não-religiosos.

Ademais, quando consideramos os problemas advindos com as sociedades líquidas, a importância da religião fica mais evidente, na medida em que ela permite à sociedade frear ou diminuir o ímpeto de mudança das sociedades contemporâneas, contribuindo para a preservação de paradigmas em uma sociedade carente de solidez.

Por este motivo Habermas afirma que o estado liberal deve esperar que seus cidadãos seculares, no exercício de seus papéis como cidadãos, não tratem o discurso religioso simplesmente como irracional. Na verdade, para ele as comunidades políticas devem considerar que o discurso religioso pode trazer significativa contribuição para o aclaramento de controvérsias sobre questões de princípio (HABERMAS, 2010, p. 22). Ademais, "o senso comum democraticamente esclarecido não é algo singular, mas algo que descreve a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes."[23]

E o discurso religioso, assim como qualquer discurso (inclusive o secular), carrega consigo pontos de vista sobre o mundo, ideologias e outros conceitos morais, cuja importância reflete de forma orgânica na solidariedade social, a qual deve estar assegurada por normas e valores (BOTELHO, 2010, p. 124). O discurso religioso tem a capacidade de opor-se à cooperação social como um ato meramente econômico, como se somente as crenças tivessem um fundamento moral, enquanto a cooperação tivesse por base uma natureza econômica.

22. Habermas (2004, p. 78): "A ideia da humanidade nos obriga a adotar aquela perspectiva do nós, a partir da qual nos consideramos uns aos outros como membros de uma comunidade inclusiva, que não exclui ninguém."

23. Habermas (2013, p. 16): "As maiorias seculares não devem chegar a conclusões, em questões desse tipo, antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas; elas devem considerar essa objeção como uma espécie de veto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso."

Nos âmbitos de ação funcionalmente especificados das sociedades contemporâneas, o discurso religioso funciona como um importante mecanismo de integração social. A execução dos atos de fala se dá nos mundos objetivo, social e subjetivo que, por seu turno, tem, no mundo da vida moderna, uma diferenciação de seus componentes estruturais, a saber, a cultura, sociedade e personalidade.

Qualquer prática discursiva é levada a cabo em mundos da vida que apresentam estes componentes estruturais, pois, segundo Habermas, a ação comunicativa está baseada em um processo cooperativo de interpretação. Além disso, os participantes se referem de maneira simultânea a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, mesmo que esta manifestação enfatize tematicamente um desse três componentes (HABERMAS, 1992, p. 171).

Para uma reconstrução da sociedade civil, deve ser considerada a teoria social dualista habermasiana que faz uma diferenciação entre as lógicas do sistema e do mundo da vida. A outro prisma, não se pode confundir mundo da vida e sociedade civil, embora Arato e Cohen asseverem que para a compreensão interpretativa de um consenso que seja normativamente assegurado, se faz necessário considerar o conceito habermasiano de mundo da vida que se mostra em duas dimensões. A primeira delas evidencia o mundo como reservatório de tradições implicitamente conhecidas e pressupostos automáticos que estão presentes na linguagem e cultura e que são utilizados pelos indivíduos em sua vida cotidiana. De outro lado, há uma dimensão do mundo da vida referido por Habermas que aponta para a existência dos três componentes estruturais já mencionados, sendo que, a diferenciação estrutural do mundo da vida ocorre por intermédio da emergência de instituições que sejam especializadas na reprodução de tradições, solidariedades e identidades (ARATO; COHEN, 1994, p. 153-154).

O discurso religioso expressa conteúdos referentes ao mundo objetivo, social e subjetivo. Isto afasta a argumentação simplória de que a religião, por ser um sistema de crenças metafísicas, não pode ser conside-

rada como racional, tornando-a inapta a participar dos processos políticos públicos[24].

Ao tocar nos três componentes estruturais do mundo da vida, o discurso religioso demonstra estar apto a participar da esfera pública. E não apenas isso: o discurso religioso também merece atenção como instrumento de análise de diversas partes do desenvolvimento social. Através do discurso religioso muitas tensões decorrentes da natureza fluída da modernidade em transformação podem ser estabilizadas. Ele tem a capacidade de fornecer conteúdos estáveis e permanentes e, por isso, pode contribuir para mitigar o medo social e existencial comuns da modernidade liquida.

Bauman lembra que a vulnerabilidade e a incerteza são duas características da condição humana que fomentam o medo oficial (BAUMAN, 2005, p. 61). Além do mais, tanto a vulnerabilidade quanto a incerteza são elementos naturais nas sociedades líquidas e que merecem a atenção dos discursos religiosos que, por seu turno, trazem conceitos e visões de mundo antagônicos às incertezas e vulnerabilidades da vida pós-moderna. Na mesma esteira, Ulrich Beck alerta que nas sociedades de risco, uma autorreflexão da sociedade se faz necessária ante o reconhecimento da imprevisibilidade das ameaças provenientes do desenvolvimento tecnológico, sendo que essas incertezas significam o crescimento de conflitos sociais (BECK, 1997, p. 19).

Ante esta incerteza e vulnerabilidade, o discurso religioso apresenta uma alternativa ao medo e aos conflitos sociais, e somente um diálogo entre o pensamento secular e o religioso levado na esfera pública possibilita que os conteúdos religiosos sejam levados para os processos de participação política. Como afirmaram Reder e Schmidt, a democracia depende de instâncias morais as quais funcionam como fontes pré-políticas (REDER, 2010, p. 7), sendo o discurso religioso uma dessas importantes instâncias morais de combate e estabilização dos conflitos sociais.

Em sociedades carentes de paradigmas e de certezas fundamentais, o discurso religioso assume o importante papel no desenho democrático

24. "[...] a liberdade religiosa não seria adequadamente tutelada se admitisse uma tão estrita como simplificadora bipolaridade entre crença (*belief*) e conduta (*action*), que resultasse numa generosa proteção da primeira e na desvalorização da segunda." (Machado, 1996, p. 222).

como um substrato e fonte de motivações (REDER, 2010, p. 7)[25]. Beck adverte que a sociedade de risco não se constitui em uma opção que se possa escolher ou rejeitar, surgindo na continuidade dos processos de modernização autônoma, os quais, por seu turno, são totalmente cegos e surdos aos efeitos e ameaças que produzem (BECK, 1997, p. 16). E, neste passo, o discurso religioso é arma eficaz contra esta cegueira e surdez, funcionando como instrumento de denúncia da insensatez que tem assolado, muitas vezes, a vida em tempos líquidos.

Aqui é importante lembrar a lição de Arato e Cohen (1994, p. 156) que veem na sociedade civil uma dimensão do mundo da vida que é assegurada institucionalmente por um plexo de direitos que a pressupõem. Ou seja, nos contextos de um mundo da vida (pós)modernizado, a existência da sociedade civil está condicionada à existência de garantias jurídicas da reprodução das diversas esferas na forma de um conjunto de direitos.

Isto leva a considerar que as garantias jurídicas da reprodução abrangem os discursos religiosos, que devem ser proferidos na esfera pública inclusiva. Se há discussão filosófica acerca da objetividade moral, Hans Joas (2001, p. 44) nos lembra que valores e normas, enquanto conceitos distintos, funcionam como dimensões da moralidade. Assim, enquanto as normas referem-se à obrigatoriedade e uma dimensão restrita de moralidade, os valores ligam-se a sua dimensão atrativa.

A moral política, assim, pode (e deve) abarcar tanto os aspectos normativos quanto os valorativos. Não significa a imposição tanto de normas quanto valores, sobretudo no contexto da ética discursiva que exige racionalidade nos processos decisórios. Mas também não significa prévia desconsideração de qualquer discurso, impedindo-o de ascender à esfera pública. Os discursos religiosos devem ser praticados na esfera pública, o que não significa que precisam ser necessariamente assentidos.

Quando consideramos o direito racional, uma mudança de perspectivas se faz necessária. Com a passagem da moral racional para o direito racional, o respeito e a consideração pela autonomia do *outro* toma um sentido diferente, transmudando-se em respeito e consideração para com as

25. Segundo Habermas (2013, p. 17), "A autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que não podemos deixar de escutar."

pretensões de reconhecimento da sua própria autonomia por parte do outro (HABERMAS, 2012, p. 22). Em outras palavras, o reconhecimento moral recíproco assume um patamar distinto, implicando o respeito exigido pelo *status* próprio *merecido*, fundamentado na dignidade humana.

A liberdade religiosa merece respeito em razão da própria ideia de dignidade humana, conceito este que exige dos participantes da esfera pública o mútuo reconhecimento enquanto pessoas dotadas de dignidade, pressupondo, ademais, que a participação no espaço público se dê de forma desimpedida e igual. A arena pública discursiva deve estar aberta para todo e qualquer discurso, inclusive o religioso, exigindo-se tanto de crentes como não-crentes, o empreendimento de uma tarefa cooperativa que imponha aos dois lados o dever de aceitar também a perspectiva do outro (HABERMAS, 2013, p. 16).

A importância dos símbolos sagrados como sintetizador do *ethos* de um povo (GEERTZ, 2003, p. 89) embora possua uma dimensão diferente na modernidade líquida, não deixa de expressar um fato que não pode ser desconsiderado. Assim, o discurso religioso, como veículo de transmissão ideológica, sintetiza o *ethos* de determinados grupos sociais, traduzindo na arena pública o caráter, a qualidade de vida, o estudo moral e estético destes grupos, permitindo que a cosmovisão seja claramente expressada nos debates públicos[26].

As tematizações democráticas dos pontos de vista somente são possíveis quando se permite que as cosmovisões sejam efetivamente postas no espaço público. Não é possível tematizar democraticamente qualquer pretensão de validade discursiva se a arena pública for seletiva no que tange aos conteúdos dos discursos, elegendo previamente quais cosmovisões podem ascender ao seu espaço. Nestes contextos, o papel do Estado é justamente assegurar, de maneira neutra e imparcial, que o exercício das religiões e crenças não sofra embaraços, ajudando a manter a ordem pública,

26. Segundo Cliffort Geertz (2003, p. 89), "Na crença e nas práticas religiosas, o *ethos* de um grupo se converte em ato intelectualmente razoável ao expô-lo como representante de um estilo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas descrito pela cosmovisão." Para Arato e Cohen (1994, p. 153), "Os indivíduos que crescem no interior de uma tradição cultural e participam da vida de um grupo internalizam orientações valorativas, adquirem competência para agir e desenvolvem identidades individuais e sociais."

a harmonia religiosa e a tolerância na sociedade democrática entre grupos opostos[27].

O ponto aqui reside justamente na argumentação daqueles que defendem um estado laico: garantia da pluralidade de pensamento. Ora, a laicidade do Estado como instrumento de garantia da pluralidade de pensamento reside justamente em assegurar que toda e qualquer ideia, pensamento ou discurso possa ser levado à esfera pública. Não é possível assegurar a pluralidade de maneira seletiva. A Corte Europeia de Direitos Humanos reconheceu, inclusive, que a proteção a real pluralidade religiosa é inerente às sociedades democráticas[28].

Desta forma, o discurso religioso merece proteção e respeito, tendo em vista sua importância como instrumento de contraponto à sociedade líquida, sobretudo porque a linguagem religiosa ao mitigar a velocidade das mudanças das da sociedade contemporânea, permite que os argumentos morais sejam efetivamente discutidos e considerados na esfera pública. Além disso, a proteção ao discurso religioso garante o respeito a identidade de grupos religiosos e a pluralidade necessária ao desenvolvimento da tolerância e o respeito a outro.

3.3 O DISCURSO RELIGIOSO NO ESPAÇO PÚBLICO TEM LIMITES?

Não restam dúvidas acerca da existência de limites ao discurso religioso. Tal constatação tem fundamento no amplo reconhecimento de que não existem direitos fundamentais absolutos.

Por outro lado, o discurso religioso não pode ser confundido com o *hate speech*, não sendo possível tolerar a propagação do ódio e da intolerância sob o pretexto de exercer o direito à liberdade religiosa.

27. Neste sentido as seguintes decisões da Corte Europeia de Direitos Humanos: *Lautsi and others* vs *Italy,* Application no. 30814/06; *Leyla Şahin* vs *Turkey* [GC], nº. 44774/98, § 107, ECHR 2005-XI. Disponível em: <http://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/pdf/?library=ECHR&id=001-104040&filename=001-104040.pdf&TID=etmfltkqsp>.

28. *Eweida and other* vs *The United Kingdom*. Disponível em: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/em484201.html>.

A conduta religiosa se pauta no proselitismo, havendo a possibilidade de manifestação e difusão públicas das ideias e conceitos religiosos como fator natural do próprio direito fundamental à liberdade de crença (BOTELHO, 2012, p. 293). Lembra Friedrich Müller que os direitos fundamentais – e aqui se insere o direito à liberdade de crença e de religião – não se configuram como um patrimônio residual, proveniente da subtração de todas as proibições impostas pelo Estado, mas são "o fundamento normativo do desenvolvimento (Entfaltung) social e político de cidadãos e pessoas livres." (MÜLLER, 2003, p. 316).

Essa configuração não se coaduna com práticas e condutas que atentem justamente contra o desenvolvimento político e social dos atores sociais. O escopo do direito fundamental à liberdade de crença e religião é assegurar que os cidadãos sejam livres para expressar suas opiniões e ideias religiosas e morais sobre todo e qualquer assunto, não sendo uma autorização para a utilização desta liberdade como um instrumento de propagação do ódio e da intolerância.

Por esta razão, o discurso do ódio não é sinônimo de simples exercício de um direito fundamental; tal raciocínio seria contraditório porque esvaziaria todo o conteúdo do direito fundamental à liberdade de crença e de religião. A simples discordância pública, a manifestação de opinião contrária com fundamento em ponto de vista religioso não pode ser encarada como expressão do discurso do ódio.

> O discurso do ódio ou *hate speech* refere-se à expressão de palavras que visam insultar, intimidar ou assediar pessoas em razão de sua raça, cor, etnicidade, nacionalidade, sexo ou religião, possuindo, ainda, a capacidade de instigar a violência, ódio ou discriminação conta certos grupos. (BOTELHO, 2012, p. 294).

A finalidade quando da prática do discurso do ódio não é manifestar a opinião ou o pensamento religioso; seu desiderato é o insulto, a intimidação e até mesmo a instigação de violência contra determinados

grupos. Na verdade, a liberdade de crença e de religião é usada como instrumento para a prática de um ato de ódio e intolerância[29].

Steven Heyman (2008, p. 164) lembra que o problema está em estabelecer a separação entre o discurso do ódio que é direcionado a indivíduos ou grupos em particular, daqueles que são comunicados para o público em geral. Ademais, o *hate speech* tem motivação no ódio ou na expressão do ódio, razão por que não podem postular o nível de discurso com a consequente obtenção da proteção constitucional da liberdade de expressão (BRUEGGER, 2003, p. 1).

No âmbito interno, o Supremo Tribunal Federal, no famoso caso Ellwanger[30] assentou, por exemplo, que a liberdade de expressão não abarca no seu suporte fático a incitação ao racismo. A ideia subjacente é que o âmbito da norma não engloba situações que configurem a incitação ao ódio, ao preconceito e a intolerância.

Contudo, a Corte Maior no julgamento da ADPF 130 define a existência de dois blocos de direitos, a saber, as "liberdades comunicativas" e os "direitos da personalidade", sendo que no cotejo entre estes direitos haverá prevalência em seu exercício das liberdades comunicativas, com os direitos da personalidade assumindo relevo em um segundo instante[31].

Otavio Luiz Rodrigues Junior, analisando as decisões do caso Ellwanger e da ADPF 130 expõe o seguinte quadro:

> 1) o discurso do ódio seria pré-excluído do suporte fático das liberdades comunicativas, o que compreenderia tanto a edição de livros, quanto a publicação de artigos, a produção de filmes, peças de teatro ou programas de televisão; 2) as liberdades comunicativas não se limitam *ex ante* pelos direitos da personalidade, mas, em caso de violação desses últimos, os infratores

29. "Há no discurso do ódio um componente destrutivo, a saber, a utilização da liberdade de expressão com o desiderato de aviltar a dignidade da pessoa humana, pela degradação de pessoas ou grupos específicos em razão de características que os distinguem dos demais, como raça, cor, opção sexual, nacionalidade, etc.". (BOTELHO, 2012, p. 294).

30. STF, HC 82.424, Tribunal Pleno, Rel. Min. Moreira Alves, Relator p/Acórdão Min. Maurício Corrêa, j. 17.09.2003, DJ 19.03.2004.

31. STF, ADPF 130, Tribunal Pleno, Rel. Min. Carlos Britto, j. 30.04.2009, DJe 06.11.2009.

> podem ser chamados a responder civilmente ou a assegurar o direito de resposta às vítimas. (RODRIGUES JÚNIOR, 2013).

Rodrigues Júnior critica este cenário, apontando a dificuldade de harmonização dos entendimentos expressos nos julgados em questão. Além disso, cita o julgamento pelo Pretório Excelso da ADPF 4451, o chamado "Caso dos Humoristas", em que a Corte assentou que "os programas humorísticos, charges e modo caricatural de pôr em circulação ideias, opiniões, frases e quadros espirituosos compõem as atividades de 'imprensa'." [32]Segundo o Supremo Tribunal Federal, "não há liberdade de imprensa pela metade ou sob as tenazes da censura prévia, pouco importando o Poder estatal de que ela provenha".

É possível extrair dos julgados que o Pretório Excelso não definiu um caminho claro a ser trilhado quando se trata da liberdade de expressão. Ora adota uma via em que afirma a necessidade de prévias exclusões do suporte fático da liberdade de expressão; ora adota o entendimento do direito norte-americano, em que não se tolera qualquer limite *ex ante* as liberdades comunicativas, subsistindo a possibilidade de responsabilidade *a posteriori* do responsável pela conduta.

Uma análise mais a fundo dos caminhos apresentados pelo Supremo Tribunal Federal demonstra a necessidade de adoção de uma postura avessa a qualquer censura prévia. Segundo Dworkin, a religião possui um enorme poder de explicação baseado em ideias que não são provadas ou justificadas pela ciência, mas que se apresentam como essenciais para fornecer às pessoas uma noção completa acerca de seu próprio ser (DWORKIN, 2002, p. 27). Por outro lado, Dworkin assevera que o discurso do ódio não pode ser proibido *a priori*, havendo a necessidade de sua submissão ao crivo social para que sofra a crítica, sendo que os eventuais abusos que possam ocorrer acarretarão a responsabilidade do infrator (DWORKIN, 2002, p. 160-161).

A complexidade das relações contemporâneas e a exigência de justificação dos pontos de vista afasta qualquer censura prévia. Embora exista uma limitação ao discurso religioso no que tange a sua utilização como

32. STF, ADI 4.451-MC, Tribunal Pleno, Rel. Min. Ayres Britto, j. 02.09.2010, DJe 01.07.2011.

instrumento para a prática de discurso do ódio, não há como estabelecer previamente quais ideias ou conceitos deverão ser entendidos como *hate speech*.

O quadro desenhado pela ADPF 130 fornece o caminho quando se afirmou que as liberdades comunicativas não podem ser limitadas *a priori* pelos direitos da personalidade, impondo a responsabilização em caso de violação. Aplicando esta ideia ao contexto da liberdade de crença e de religião ter-se-á que ela não poderá ser limitada previamente.

Qualquer limitação *a priori* significaria a adoção de valores e pontos de vista sem qualquer submissão ao debate público. Os pontos de vista e argumentos devem ser tematizados na esfera pública, não importando a natureza de seu conteúdo, pois, como adverte Habermas, em um contexto pós-metafísico do mundo a legitimidade do direito provém da formação discursiva da opinião e da vontade dos cidadãos (HABERMAS, 2003, p. 146). Suprimir o debate público seria produzir uma limitação destituída de legitimidade, com sério risco às liberdades comunicativas e ao direito fundamental à liberdade religiosa.

Por esta razão, assevera Habermas:

> E, para impedir, em última instância, que um poder ilegítimo se torne independente e coloque em risco a liberdade, não temos outra coisa a não ser uma esfera pública desconfiada, móvel, desperta e informada, que exerce influência no complexo parlamentar e insiste nas condições da gênese do direito legítimo. (HABERMAS, 2003, p. 185).

Ou seja, "o processo legislativo democrático precisa confrontar seus participantes com as expectativas normativas das orientações do bem da comunidade" (HABERMAS, 2003, p. 115), o que afasta qualquer consideração sobre uma caracterização *ex ante* do discurso do ódio.

O discurso religioso não é uma categoria que possa ser limitada previamente. A livre circulação de ideias e a necessidade de submissão de qualquer ponto de vista ao debate público levam a conclusão de que o discurso religioso não pode sofrer qualquer limitação na esfera pública, pois

somente a discussão argumentativa e inclusiva pode gerar a adjetivação de uma determinada conduta de discurso do ódio.

Se o discurso do ódio deve ser rechaçado, não podendo ser considerado um discurso, como advertiu Bruegger, o fato é que a compreensão de uma conduta como *hate speech* não pode ser obtida senão após a sua tematização na esfera pública, de modo que o discurso deve ser proferido no âmbito político para que ele possa ser analisado e considerado como discurso do ódio ou não.

4. CONCLUSÃO

Não restam dúvidas acerca do papel da religião no momento atual. Basta recordarmos a posição de vanguarda que tem sido tomada pelo Papa Francisco I e o protagonismo que a Igreja Católica Apostólica Romana tem desempenhado em diversas questões. Também não é possível ignorar os efeitos que as bancadas cristãs e evangélicas têm produzido no cenário político e social em países como o Brasil e Estados Unidos.

Por outro lado, o multiculturalismo presente nas sociedades contemporâneas traz ínsita a exigência de tolerância para com a religião, cometendo uma autocontradição performativa ao exigir, muitas vezes, que a crença esteja restrita à vida privada.

Consoante analisado no presente artigo, a liberdade religiosa possui um aspecto externo, relevando o direito de seu exercício no espaço público. A religião não é matéria exclusiva e restrita ao espaço privado, mas abarca a possibilidade do seu exercício na esfera pública, inclusive com a difusão de ideias e argumentos fundamentados em motivos religiosos.

Outrossim, concluiu-se que o papel da religião é fundamental nas sociedades líquidas na medida em que ela é portadora de ideias e significações que conferem um mínimo de solidez às relações sociais.

Por fim, a liberdade de crença não pode ser justificativa para a prática do discurso do ódio. Embora o discurso religioso possa ser exercido na esfera pública, o discurso do ódio não pode ser tolerado, sob pena de desvirtuamento da própria ideia de liberdade religiosa. Contudo, não é possível fazer um controle prévio do discurso religioso. A verificação do discurso,

se expressão da liberdade religiosa ou se manifestação de discurso do ódio somente é possível *post factum*, pois o julgamento da natureza do discurso sempre deve ser submetido ao crivo da esfera pública argumentativa.

REFERÊNCIAS

ARATO, A.; COHEN, J. Sociedade civil e teoria social. In: AVRITZER, L. **Sociedade civil e democratização**. Belo Horizonte: Del Rey, p. 147-182, 1994.

BAUMAN, Z. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BARROS, D. L. P. **Teoria do discurso:** fundamentos semióticos. 3. ed. São Paulo: Humanitas/FLLCH/USP, 2001.

BECK, U. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997. p. 11-71.

BOTELHO, M. C. **A legitimidade da jurisdição constitucional no pensamento de Jürgen Habermas**. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. Liberdade religiosa, homossexualismo e discurso do ódio. **Argumenta.** Jacarezinho: Universidade Estadual do Norte do Paraná, nº 16, p. 283-301, 2012.

BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso.** 2. ed. Campinas: Unicamp, 2004.

BRUEGGER, W. The treatment of hate speech in German constitutional law (part I). **German Law Journal,** v. 4, n. 1, p. 1-44, 2003.

BUCKINGHAM, J. E. **How fundamental is freedom of religion?**. Disponível em: <http://www.uregina.ca/sipp/conference_2007/english/abstracts/buckingham_janet.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2013.

CARVALHO, K.G. **Direito constitucional: teoria do estado e da constituição, direito constitucional positivo**. 15. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

CHARAUDEAU, P. Análise do discurso: controvérsias e perspectivas. In: MARI, H. et al. (orgs.). **Fundamentos e dimensões da análise do discurso**. Belo Horizonte: Carol Borges, p. 27-43, 1999.

DWORKIN, R. A democracia e os direitos do homem. In: DARNTON, R.; DUHAMEL, O. (orgs.). **Democracia**. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 160-161.

_____. The wellness gospel and the future of Faith. **Policy Review**. Stanford: Hoover Institution, april-may, 2002. p. 25-40.

GOMES, L. F.; MAZZUOLI, V. de O. **Comentários à convenção americana sobre direitos humanos:** Pacto de San José da Costa Rica. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

GEERTZ, C. La religión como sistema cultural. In: GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas.** Barcelona: Gedisa, 2003. p. 87-117.

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. v. 2. Madrid: Taurus, 1992.

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. An Awareness of what is missing. In: HABERMAS, J. *et al*. **An awareness of what is missing**: Faith and reason in a post-secular age. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 15-23.

_____. **Sobre a constituição da Europa**. São Paulo: Unesp, 2012.

_____. **Fé e Saber.** Tradução Fernando Costas Mattos. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, J.; PUTNAM, H. **Normas y valores**. Madrid: Trotta, 2008.

HEYMAN, S. **Free speech and human dignity**. New Haven: Yale University Press, 2008.

JOAS, H. Values versus norms: a pragmatist account of moral objectivity. Charlottesville: University of Virginia – Institute of Advanced Studies in Culture. **The Hedgehog Review**, v. 3, n. 3, p. 42-56, 2001.

MACHADO, J. E. M. **Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva**. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.

MARTINS, H. Liberdade religiosa e estado democrático de direito. In: MAZZUOLI, V. de O.; SORIANO, A. G. (Coords.). **Direito à liberdade religiosa:** desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2009. p. 98-111.

MENDES, G.F.; COELHO, I.M.; BRANCO, P.G.G. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2007.

MÜLLER, F. Teoria moderna e interpretação dos direitos fundamentais, especialmente com base na teoria estruturante do direito. **Anuário Iberoamericano de Justicia Constitucional**, nº 3, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. p. 315-327.

PIEROTH, B.; SCHLINK, B. **Direitos fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 2012.

REDER, M.; SCHMIDT, J. Habermas and religion. In: HABERMAS, J. *et al.* **An awareness of what is missing:** faith and reason in a post-secular age. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 15-23.

RODRIGUES JÚNIOR, O. L. **Justiça do Canadá amplia conceito de "discurso do ódio"**. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2013-mai-01/direito-comparado-justica-canada-amplia-conceito-discurso-odio>. Acesso em: 18 mar. 2018.

SARLET, I. W.; MARINONI, L. G.; MITIDIERO, D. **Curso de direito constitucional**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

SARTRE, J.-P. **Verdade e existência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SILVA NETO, M. J. **Proteção constitucional à liberdade religiosa**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

VITA, Á. de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Correspondência | Correspondence:

Marcos César Botelho
Avenida Barão de Itapura, 950, 9º andar, Ed. Tiffany Office Plaza, Jardim Guanabara, CEP 13.020-431. Campinas, SP, Brasil.

Fone: (14) 98146-7980.
E-mail: marcos.botelho@uenp.edu.br

Recebido: 16/08/2016.
Aprovado: 07/08/2017.

Nota referencial:

BOTELHO, Marcos César. O problema do discurso religioso nas sociedades líquidas e a efetivação do direito fundamental à liberdade de crença. **Revista Direito e Liberdade**, Natal, v. 20, n. 1, p. 113-140, jan./abr. 2018. Quadrimestral.