

UNIVERSIDADE DE MARÍLIA

ELAINE CRISTINA SOTELO FACHINI

**A INFLUÊNCIA DA LIBERDADE RELIGIOSA NO
DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO:
UM ESTUDO A PARTIR DA OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA**

MARÍLIA

2020

ELAINE CRISTINA SOTELO FACHINI

**A INFLUÊNCIA DA LIBERDADE RELIGIOSA NO
DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO:
UM ESTUDO A PARTIR DA OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Direito da Universidade de Marília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito, sob orientação do Prof. Dr. Rafael de Lazari.

MARÍLIA

2020

Fachini, Elaine Cristina Sotelo

A influência da liberdade religiosa no desenvolvimento econômico: um estudo a partir da objeção de consciência / Elaine Cristina Soletto Fachini. - Marília: UNIMAR, 2020. 121f.

Dissertação (Mestrado em Direito – Empreendimentos Econômicos, Desenvolvimento e Mudança Social) – Universidade de Marília, Marília, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Rafael de Lazari

1. Desenvolvimento Econômico 2. Lei Geral de Objeção de Consciência 3. Liberdade Religiosa 4. Objeção/Escusa de Consciência I. Fachini, Elaine Cristina Soletto

CDD – 342.810852

ELAINE CRISTINA SOTELO FACHINI

A INFLUÊNCIA DA LIBERDADE RELIGIOSA NO
DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO:
UM ESTUDO A PARTIR DA OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Direito da Universidade de Marília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito, sob orientação do Prof. Dr. Rafael de Lazari.

Aprovado pela Banca Examinadora em

Prof. Dr. Rafael de Lazari

Orientador

Prof. Dr. Ricardo Pinha Alonso

Prof. Dra. Bruna Pinotti Garcia Oliveira

Dedico essa dissertação a DEUS e Pai de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, por me dar vida, amor e bênçãos sem fim. Concedendo-me a alegria e honra de viver em um oásis de paz, juntamente com os presentes mais belos que Ele me deu, minha família Fabrício e Miguel, esposo e filho que amo. Obrigada por viverem esse amor comigo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a DEUS, que nos dá vitória, por intermédio de meu amado Jesus Cristo, que me concedeu a sabedoria do Espírito Santo, para vencer mais essa importante etapa da minha vida, com bênçãos sem medida.

A minha família, meu amado esposo FABRÍCIO, que a cada instante está ao meu lado com carinho me amando, apoiando, cuidando e incentivando. Você me deu forças para vencer esse desafio. Obrigado por me fazer completa. Meu filho amado MIGUEL, que com um sorriso demonstra mais amor do que com mil palavras, que foi sempre tão compreensivo, amando incondicionalmente.

Ao Prof. Dr. Rafael de Lazari, com respeito e admiração, pelos ensinamentos e incentivos, além, é claro, da dedicação na orientação.

Ao Núcleo Integrado de Pesquisa e Extensão - NIPEX, na pessoa da querida Profa. Dra. Walkiria Martinez Heinrich Ferrer, que com tanto carinho me recebeu, estendendo a mão e ajudando em momentos de necessidade. Obrigada pela boa convivência.

Meus sinceros agradecimentos à Universidade de Marília e ao seu Programa de Mestrado em Direito, representado por ilustres professores, direção e administração, que oportunizaram o vislumbre de um novo horizonte.

Enfatizo um agradecimento especial à Profa. Dra. Maria de Fátima Ribeiro e à Profa. Dra. Mariana Ribeiro Santiago, que com muito carinho e solicitude, sempre me apoiando, marcaram minha vida e caminhada acadêmica.

Agradeço também aos meus colegas de curso, que dividiram momentos de estudos, discussões, experiências e conquistas.

Agradeço, ainda, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pelo financiamento do Benefício do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares – PROSUP, à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito, Prof. Dr. Jonathan Barros Vita e Prof. Dr. Emerson Ademir Borges de Oliveira, e à Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Ação Comunitária, Profa. Dra. Fernanda Mesquita Serva, pela manutenção do benefício, por meio do qual realizei o sonho de ser Mestre em Direito.

A todos, a minha mais sincera gratidão.

O conhecimento de todas as ciências não passa de fumaça quando separado da ciência celestial de Cristo.

João Calvino

A Graça é uma qualidade que dá ao homem a força de executar as exigências da lei.

Martinho Lutero

Quando permitirmos que a liberdade ressoe, quando a deixarmos ressoar de cada vila e cada lugar, de cada estado e cada cidade, seremos capazes de fazer chegar mais rápido o dia em que todos os filhos de Deus, negros e brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, poderão dar-se as mãos e cantar as palavras da antiga canção espiritual negra: "Finalmente livres! Finalmente livres! Graças a Deus Todo Poderoso, somos livres, finalmente."

Martin Luther King Jr.

A INFLUÊNCIA DA LIBERDADE RELIGIOSA NO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO: UM ESTUDO A PARTIR DA OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA

RESUMO: O direito fundamental à liberdade religiosa relaciona-se diretamente com o desenvolvimento econômico, pois permeia os referenciais morais e éticos na busca de uma sociedade mais justa. Objetiva-se salientar como a liberdade religiosa, consolidada após a reforma protestante (é este o marco histórico do trabalho), contribuiu para a elaboração de um sistema econômico mais igualitário, baseado nas Escrituras Sagradas. O desenvolvimento econômico nunca foi igual em todos os períodos da história, porém registra-se um avanço quando a religião, a ética e a moral passam a influenciar o modo de vida das pessoas e sua relação com o dinheiro (para Max Weber, lembra-se, a chamada ética protestante gera o espírito capitalista). Almeja-se discutir, então, como o direito de não cumprir obrigação a todos imposta em razão de um imperativo de ordem religiosa, ética, moral ou filosófica (assegurado no art. 5º, VIII, da Constituição de 1988), reflete na efetivação do direito à liberdade religiosa, contribuindo dessa forma para o desenvolvimento econômico. Para aferir o exposto, adotar-se-á a metodologia hipotético-dedutiva, qualitativamente, com fontes colhidas em doutrina e legislações pátrias, com o auxílio das ciências sociais. O que ensejou a presente pesquisa foi buscar uma postura razoável aos temas que se propõe analisar, visando que a ordem e a paz social sejam mantidas entre o Estado e a religião. Nesta senda, infere-se a necessidade da previsão legal e expressa do instituto da objeção de consciência por motivo religioso, a saber, uma Lei Geral de Objeção de Consciência, que possa garantir a efetividade da liberdade religiosa e, consequentemente, o desenvolvimento econômico.

Palavras-chave: Liberdade Religiosa. Desenvolvimento Econômico. Objeção/Escusa de Consciência. Lei Geral de Objeção de Consciência.

THE INFLUENCE OF RELIGIOUS FREEDOM ON
ECONOMIC DEVELOPMENT:
A STUDY FROM THE CONSCIENTIOUS OBJECTION

ABSTRACT: The fundamental right to religious freedom is directly related to economic development, since permeates moral and ethical benchmarks in the search for a more just society. The objective is to highlight how religious freedom, consolidated after the Protestant reform (this is the historical framework of the work), contributed to the elaboration of a more egalitarian economic system, based on the Holy Scriptures. Economic development has never been the same in all periods of history, but there has been an advance when religion, ethics and morals start to influence people's way of life and their relationship with money (for Max Weber, he recalls, the so-called Protestant ethics generates the capitalist spirit). The aim is to discuss, then, how the right to not fulfill an obligation imposed on all due to a religious, ethical, moral or philosophical imperative (assured in art. 5, VIII, of the Constitution of 1988), reflects on the realization of the right to religious freedom, thus contributing to economic development. In order to assess the above, the hypothetical-deductive methodology will be adopted, qualitatively, with sources gathered from doctrine and national legislation, with the help of social sciences. This research was based on a reasonable approach to the themes it proposes to analyze, so that order and social peace are maintained between the State and religion. In this way, it is inferred the need for the legal and express provision of the institute of conscientious objection for religious reasons, namely, a General Law of conscientious objection, which can guarantee the effectiveness of religious freedom and, consequently, economic development.

Keywords: Religious Freedom. Economic Development. Objection/Excuse of Conscience. General Law of Conscience Objection.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 LIBERDADE RELIGIOSA E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO	14
1.1 O DIREITO FUNDAMENTAL À LIBERDADE RELIGIOSA	15
1.2 TIPIFICAÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA	22
1.2.1 A Liberdade de Consciência.....	23
1.2.2 A Liberdade de Crença	24
1.2.3 A Liberdade de Culto	25
1.2.4 A Liberdade de Organização Religiosa	26
1.3 A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO NO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO	27
1.3.1 A Ética Protestante e o Espírito Capitalista de Weber	28
1.3.2 A Doutrina Luterana, Calvinista e Anglicana e sua Relação com o Dinheiro	31
1.3.3 A Religião como Influenciadora do Desenvolvimento Econômico	33
2 OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA	43
2.1 O DIREITO PÚBLICO E O DIREITO PRIVADO: ENTRE O ESTADO E O INDIVÍDUO	46
2.2 OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA NO SISTEMA JURÍDICO BRASILEIRO ...	50
2.3 O DIREITO DE RESISTÊNCIA E DE DESOBEDIÊNCIA CIVIL	53
2.4 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL NOS MOVIMENTOS SOCIAIS	58
2.5 PRINCÍPIO DA PROPORCIONALIDADE	68
3 APORTES SOBRE A NECESSIDADE DE UMA LEI GERAL DE OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA	74
3.1 TEORIA MATERIALISTA DO ESTADO	74
3.2 O ESTADO, A DEMOCRACIA E O CAPITALISMO	83
3.3 A TEORIA DA REGULAÇÃO	89
3.4 UMA LEI GERAL DE OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA POR MOTIVO RELIGIOSO	97
3.4.1 Projeto de Lei Geral de Objeção de Consciência	98
3.4.2 Justificativa.....	101
CONCLUSÃO	106
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Como consequência derivada de acontecimentos históricos marcantes, principalmente na Europa Ocidental, a partir do século XVI, a religião deixou de ser o alicerce da estrutura social que influenciava a política, o direito e o Estado, e na atualidade passa a fazer parte do rol de direitos fundamentais, como um direito individual de liberdade a ter ou não religião. Em outros termos, a religião deixa de ser um assunto público para ser um tema privado, como consequência da laicização do poder ocorrida nas revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, e que representou uma reação política e intelectual à estrutura social medieval, dominada pela nobreza e pelo clero apostólico romano.

Com a religião passando a direito individual e não uma afiliação compulsória ao poder estatal, a sociedade passa a enxergar a igreja como uma instituição civil organizada, que respeita as diferenças individuais e o posicionamento de grupos minoritários, como as demais organizações que integram o Estado, não tolerando qualquer imposição de crença, pois sua liberdade está protegida no art. 5º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988 (“é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”).

O direito fundamental à liberdade religiosa reflete na relação entre Estado e Igreja, entre a Igreja e particulares, entre o Estado e particulares, bem como entre os próprios particulares, o que pode gerar conflitos entre as obrigações legais e princípios religiosos e colisão de direitos fundamentais. Entretanto, *a priori*, nem todas as regras jurídicas editadas preponderam sobre as determinações religiosas. A Constituição consagra a liberdade religiosa, que concede a liberdade de regulamentação religiosa, podendo o indivíduo e as organizações religiosas legitimamente se oporem a autoridades constituídas.

A religião, por muito tempo, ditou a forma de vida das pessoas, no pensar e agir, na forma de relacionar-se, como viver e as demais questões que as cercam. A sociedade baseia-se nas atitudes morais e éticas que derivam da religião. Para o protestantismo, as bases surgem nas doutrinas de Lutero e Calvino, analisadas por Max Weber, que questionou as diferenças de desenvolvimento econômico dos países em sua fundamentação religiosa, adquirida pela ética protestante. A ética estuda e orienta o comportamento humano, a economia analisa esse comportamento no âmbito

das relações entre as necessidades humanas e os recursos disponíveis. A economia relaciona-se com a moral, na análise das questões econômicas de um mundo em transformação.

A Reforma Protestante (marco histórico do trabalho), de fato, deu a oportunidade de fazer reformulações em todas as áreas das ciências, incluindo uma nova cosmovisão econômica. As colaborações do reformador Calvino proporcionaram a expansão dessa visão para um novo sistema econômico, baseado nas Escrituras Sagradas, e que buscava uma sociedade mais justa e progressista.

A preocupação na construção desse estudo foi direcionar o questionamento a partir de uma abordagem que compreenda os princípios que fundamentam um Estado Democrático de Direito, considerando o Estado laico e elementos que integram uma sociedade, procurando estabelecer uma relação entre Estado e religião, de forma a contemplar como a liberdade religiosa influencia no desenvolvimento econômico, principalmente após a Reforma Protestante, com a disseminação da visão capitalista.

Nesse sentido, estuda-se o direito à objeção ou escusa de consciência, presente no rol de garantias dos direitos fundamentais, assegurado pela Constituição Federal de 1988 em seu art. 5º, inciso VIII. O direito fundamental à objeção de consciência, derivado da liberdade de pensamento e crença, deve ser visto como uma efetivação do direito do indivíduo de optar por não acatar, mediante sua convicção moral ou religiosa, o cumprimento de um dever que possa ferir sua consciência e violar seus princípios, buscando um equilíbrio em relação à dignidade da pessoa humana e sua obrigação perante o Estado.

A identificação do princípio da proporcionalidade fez-se necessária, pois, ao examinar os bens em conflito quando submissos aos juízos, necessita da adequação com a idoneidade e a proporcionalidade em sentido estrito, para examinar a razoabilidade. A objeção de consciência costuma ser um ato individual de resistência ao cumprimento de mandado ou proibição jurídica por motivos de consciência. O objetor busca uma isenção ou dispensa do cumprimento da norma incompatível com seu código moral, motivações éticas, filosóficas, políticas e religiosas, que não necessariamente intenta uma mudança do ordenamento jurídico contestado, sem uma subversão radical da ordem jurídica.

As mudanças políticas e econômicas ocorridas dentro do sistema capitalista têm fundamentação e desenvolvimento teórico na Teoria Materialista do Estado, analisando o sistema de reprodução e acumulação de capital, e, neste sentido,

relacionando Estado, Direito e Economia, abrangendo a teoria da regulação econômica. Os movimentos sociais no sistema capitalista e sua relação com o Estado e o Direito possibilitam que operem como sujeito de transformação social, inclusive na criação de condições para a produção de crises, que possibilitem o rearranjo institucional e jurídico e assegurem o regime de acumulação em vigência.

Os direitos e liberdades fundamentais fazem parte do indivíduo e devem ser respeitados. Sem imposição do Estado, que possa ferir os princípios morais e éticos, obrigando-os a agir de forma contrária à sua consciência. Assegurar a liberdade integral ao indivíduo na sociedade, é o papel do Estado. Quando houver dúvidas sobre a legitimidade da lei, deve prevalecer a liberdade, como direito fundamental irrestrito. Assim, faz-se necessária a previsão legal e expressa do instituto da objeção de consciência, que pode ser exercido como escusa ao princípio constitucional previsto no art. 5º, inciso II, da Constituição Federal.

Para aferir a proposta acima, adotar-se-á a metodologia hipotético-dedutiva, qualitativamente, com fontes colhidas em doutrinas e legislações pátrias, com o auxílio das ciências sociais, pautada em uma filosofia de análise do desenvolvimento econômico em relação à liberdade religiosa, investigada sob o ponto de vista do Direito, a partir de um estudo sobre a objeção de consciência.

Nesta senda, a justificativa do tema desenvolvido é sua significância, utilidade e relevância, objetivando uma reflexão sobre a atual relação entre a Igreja e o Estado, e como a liberdade religiosa influencia no desenvolvimento econômico de um país. Apresentando a necessidade da previsão legal da objeção de consciência por motivo religioso que possa garantir a efetividade da liberdade religiosa. O direito e a moral, andam juntos, derivando em normas jurídicas que sejam justas para os indivíduos. Fazendo-se necessário que um dispositivo confira a objeção de consciência uma igualdade, concretizados pelo Estado, para que possa exercer sua cidadania, o que gera, conseqüentemente, uma maior influência desse indivíduo no desenvolvimento econômico.

Para melhor entendimento, a dissertação divide-se em três capítulos, dos quais o primeiro aborda sobre a Liberdade Religiosa e o Desenvolvimento Econômico, abarcando o Direito Fundamental a Liberdade de Religião, a tipificação da liberdade religiosa no ordenamento constitucional brasileiro. Na sequência analisar-se-á a influência da religião no desenvolvimento econômico e como a ética protestante, através de sua história, especificamente na doutrina Luterana, Calvinista e Anglicana

sobre o dinheiro, está ligada ao capitalismo, principalmente na tese de Max Weber sobre “A Ética Protestante e o Espírito Capitalista”, trazendo considerações sobre a influência protestante no desenvolvimento econômico.

O segundo capítulo busca analisar o contexto atual e significativo, no qual será estabelecida a concepção sobre a objeção de consciência, baseada na liberdade de pensamento e crença, sendo efetivada por meio da convicção moral, filosófica ou religiosa do objetor, trazendo também a justificação para alegação da escusa de consciência. Aborda como surgiu e se estruturou no ordenamento jurídico brasileiro e a efetividade dessa norma. Far-se-á um breve esboço histórico com abordagem na Constituição Federal de 1988, tratando também dos tipos de objeção de consciência previstas na legislação *infraconstitucional*. Estudou-se a objeção de consciência como um direito individual de resistência e desobediência civil, configurando o princípio da proporcionalidade para aplicação do direito à objeção de consciência. Mostrou-se necessário indicar as distinções e semelhanças com os institutos da desobediência civil e o direito de resistência para que se possa apresentar os limites da liberdade de consciência, averiguando ser este absoluto ou relativo perante outros. Sendo este um movimento com propósito de ocasionar a mudança em determinada lei ou programas políticos que venham ferir a integridade ética, moral ou religiosa do indivíduo.

No terceiro e último capítulo, discutem-se os aportes para a necessidade de uma Lei Geral de Objeção de Consciência. No direito brasileiro não há uma norma específica que regule a escusa de consciência por motivo religioso, apesar de presente na Constituição Federal. Para a concretização desse projeto de lei, utilizou-se de projetos de lei em trâmite (conforme cita-se na justificativa do projeto apresentado), percebe-se que a efetivação da cidadania se dá na obediência às normas, pois elas são produzidas com esta finalidade. Assim, buscou-se por meio do estudo do Estado, de sua Teoria Materialista, da Democracia, do Capitalismo e sua Teoria da Regulação, averiguar o desenvolvimento econômico no aperfeiçoamento da democracia participativa.

A sociedade produz conceitos e valores por meio de ajustes e reajustes sociais, conduzindo o Direito na busca pela justiça material e a efetividade dos direitos fundamentais. A presente pesquisa, se posiciona frente aos temas que se propõe analisar, de forma razoável, buscando integrar a relação entre o Estado e a religião. Infere-se, diante do exposto, a necessidade da previsão legal e expressa do instituto da objeção de consciência por motivo religioso.

1 LIBERDADE RELIGIOSA E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

A Religião está presente dentro da existência humana, desde seus primórdios. Através de uma série de acontecimentos históricos marcantes e inter-relacionados a partir do século XVI, a religião deixa de ser o alicerce da estrutura social que influenciava a política, o direito e o Estado, passando ao status de direito fundamental. Com o advento desse direito individual as pessoas passaram a exercer a liberdade de ter religião, de trocar ou não ter religião alguma. A liberdade religiosa tem, então, sua validação como cláusula pétrea no Estado Constitucional de Direito Democrático (FERREIRA FILHO, 2003, p. 240).

Com a implantação da Reforma Protestante, movimento que aprimorou e ajudou a rever as formulações em todas as áreas das ciências, inclusive a visão econômica, passa-se a estudar a liberdade religiosa como influenciadora do desenvolvimento econômico.

Weber mostra a relação entre o protestantismo e o capitalismo. Para ele a ética protestante favoreceu o desenvolvimento do capitalismo. O autor faz então um estudo profundo das religiões protestantes, principalmente a Calvinista, e também da Católica e das suas influências no capitalismo. Estuda a concepção de trabalho dos protestantes como forma de louvar a Deus, pois, segundo Martins (1994, p. 67), “tinha ele a intenção de examinar as implicações das orientações religiosas na conduta econômica dos homens, procurando avaliar a contribuição da ética protestante, especialmente a calvinista, na promoção do moderno sistema econômico”.

Abordando o desenvolvimento econômico levando em consideração a qualidade de vida, inclusão social e o gozo das liberdades individuais, como a liberdade religiosa, averigua-se sua relação direta com a liberdade religiosa. Nos dizeres de Alves:

Desenvolvimento e liberdade religiosa são temas aparentemente distantes, e, sob determinadas perspectivas, em relação de direta oposição. Se o primeiro é comumente associado ao crescimento econômico e a questões quantitativas, o segundo envolve convicções e práticas religiosas, as quais, em muitos casos, desvalorizam a riqueza e desencorajam a competitividade, a acumulação e o consumo, a exemplo das doutrinas ascéticas encontradas em diferentes religiões, sobretudo no sentido weberiano de *ausserweltliche* (2018, p. 23).

Nesse diapasão, as diferentes visões do desenvolvimento econômico, envolvendo aspectos religiosos, levantaram teorias de que países com predominância protestante apresentam tendências de maior desenvolvimento econômico do que outros países. Relacionando a liberdade religiosa com o desenvolvimento econômico pretende-se elucidar as contextualizações feitas.

1.1 O DIREITO FUNDAMENTAL À LIBERDADE RELIGIOSA

Os direitos fundamentais e sua evolução estão intimamente ligados à história e ao desenvolvimento do homem em perspectiva e extensão histórica. Como explica Hesse, “[...] o conteúdo concreto e a significação dos direitos fundamentais para um Estado dependem de numerosos fatores extrajurídicos, especialmente da idiosincrasia, da cultura e da história dos povos” (2009, p. 26). Como esclarece também Alexy:

Os direitos do homem têm, porém, independentemente de sua positivação, validade universal. Eles põem, por conseguinte, exigências a cada ordem jurídica. Os direitos do homem tornaram-se vinculativos jurídico-positivamente no plano internacional pelo Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, de 19 de dezembro de 1966 (2015, p. 40).

Bobbio, sintetizando, desenha a história dos direitos fundamentais a partir dos Estados Liberais como marco do jusnaturalismo, passando pelas Declarações dos Direitos do Homem, que foram incluídas nas Constituições Liberais e enfatizadas no Estado de Direito, formado e internacionalizado após a Segunda Guerra Mundial (2004, p. 46).

Para Ferreira Filho (2003, p. 240), o surgimento de ideias de direitos fundamentais deriva da antiguidade helênica, pois acreditavam existir um direito não criado por homens, nem deliberado por um rei, ou um tirano, ou partido do próprio povo, exemplificado pela frase de Sófocles registrada na Antígona, em que, em resposta a Cleon, diz: “ela não sabia que ele tinha poder de estabelecer leis que contradissem um direito estabelecido para todos os tempos pelos deuses”?

Ainda segundo o autor, é em Tomás de Aquino que se encontra o próximo marco teórico sobre os direitos fundamentais. Em sua obra *Suma Teológica*, o escritor trata de temas de direito, fazendo a distinção entre a lei eterna como declarando a vontade de Deus, revelada por meio da Bíblia, e a lei natural e positiva, vinculada à

natureza humana, projetada da lei eterna e percebida pela razão. A lei positiva é declarada, deliberada e promulgada pelo legislador. Tomás de Aquino refere-se aos direitos fundamentais como uma norma natural (2003, p. 241).

Grócio esquematiza a laicização do direito, afastando religião do direito, procurando fundamentar o direito natural na razão humana, caracterizando que a lei seria da mesma forma, mesmo sem a existência de Deus. Assim, Grócio cria a base filosófica para as revoluções liberais, acompanhado por Hobbes, no *Leviatã*, por Locke, no *Segundo Tratado do Governo Civil*, e pelo *Contrato Social* de Rousseau. Todas essas obras partilham a ideia de existência do direito natural e de um Estado para instrumentar a proteção da sociedade (FERREIRA FILHO, 2003, p. 241).

Por conseguinte, os direitos fundamentais estão baseados na natureza humana, existem antes da ideia de Estado ou autoridade, sendo o reconhecimento escrito por parte do Estado a instrumentalização desses direitos e obrigações para a sociedade. Declarados então como direitos inerentes ao homem, estes são imprescritíveis e inalienáveis, são a finalidade da organização política e a própria base do Estado (FERREIRA FILHO, 2003, p. 245).

Direitos do homem são direitos válidos para todos os povos e em todos os tempos (jusnaturalista-universalista); direitos fundamentais são os direitos do homem, jurídico-institucionalmente garantidos e limitados no espaço-tempo. Os direitos do homem arrancariam da própria natureza humana e daí o seu carácter inviolável, intemporal e universal; os direitos fundamentais seriam os direitos objetivamente vigentes numa ordem jurídica concreta (CANOTILHO, 1993, p. 517).

Nesse sentido, Galuppo explana que os “Direitos Fundamentais são os direitos que os cidadãos precisam reciprocamente reconhecer uns aos outros, em dado momento histórico, se quiserem que o direito por eles produzido seja legítimo, ou seja, democrático” (2003, p. 235).

Para alguns autores não há necessidade de justificação dos direitos fundamentais. Bobbio salienta que o problema fundamental em relação aos direitos fundamentais não é o de justificá-los, mas sim protegê-los, tornando-se um problema político a busca da sua efetivação (BOBBIO, 2004, p. 47).

A questão primordial que se apresenta é se normas de direitos e garantias fundamentais, conforme o artigo 5º, parágrafo § 1º, da Constituição, têm aplicação imediata. O Direito, busca fazer com que os direitos fundamentais sejam efetivamente aplicados. Desta forma, figura injustificável a existência de normas de eficácia limitada

que precisam de posterior regulamentação, pois esses dispositivos já se materializam como efetivos desde a sua promulgação. Em outros termos, “a questão não está mais em discutir se há ou não aplicação imediata dos direitos fundamentais, que é pressuposto, mas sim, em como realizar e tornar efetiva essa aplicação imediata” (CUNHA Jr, 2008, p. 283).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, passou-se a pensar na efetividade das normas de direitos fundamentais com prescrição normativa concretamente regulamentada na vida social. Os direitos individuais, políticos, sociais, culturais, difusos e homogêneos são, portanto, protegidos e promovidos como realidade na vida de pessoas e de grupos e devem assim serem considerados (FERRAZ Jr, 2008, p. 168).

Por conseguinte, para promoção da efetividade das normas constitucionais e, em especial, dos direitos fundamentais, necessita-se da criação de garantias sociais, políticas e jurídicas, sendo possibilitadas quando o Estado e a sociedade ofertam condições materiais adequadas para os seus membros, gerando riqueza e sua distribuição. Em questão fática, para que ocorra o pleno gozo e a efetivação dos direitos fundamentais, não se pode afastar dessas condições materiais de aplicabilidade (BARROSO, 2009, p. 120). Como afirma Cunha Júnior:

[...] o grande problema que aflige os direitos fundamentais sociais não está em sua declaração ou no reconhecimento formal de suas garantias, mas sim na sua efetivação, que consiste na realização concreta das prestações que compõem seus respectivos objetos (2008, p. 216).

As normas constitucionais apontam uma obrigatoriedade de comportamento, pois “todas as normas constitucionais, sem exceção, mesmo as permissivas, são dotadas de imperatividade, por determinarem uma conduta positiva ou uma omissão, de cuja realização são obrigadas todas as pessoas e órgãos às quais elas se dirigem” (CUNHA Jr, 2008, p. 52).

Para os direitos fundamentais serem efetivos é necessário que sejam interpretados adequadamente, aprofundando o estudo em relação à estrutura das normas de direitos fundamentais. Na visão de Barroso e Barcellos:

Efetividade significa a realização do direito, a atuação prática da norma, fazendo prevalecer no mundo dos fatos os valores e interesses por ela tutelados. Simboliza a efetividade, portanto, a aproximação, tão íntima quanto possível, entre o dever-se normativo e o ser da realidade social” (2007, p. 303).

Portanto, os direitos fundamentais estão presentes na vida social, premida pelo seu reconhecimento e aplicação imediata. Inclusive para aqueles que adotam uma postura fulcrada em uma visão naturalística desses direitos, são direitos inerentes ao homem, imprescritíveis e inalienáveis, pois o que faz parte ontologicamente do homem não acaba e não pode ser despido. Em uma visão ou em outra, os direitos fundamentais são a base e a finalidade da própria organização política, de maneira que o reconhecimento desses direitos é a própria base do Estado (FERREIRA FILHO, 2005, p. 245).

Antes de adentrar no direito fundamental à liberdade religiosa, faz-se necessário verificar quando a mesma começa a ser percebida. Tal origem se vincula à autonomia do indivíduo, mais fortemente instaurada nos usos sociais durante a Reforma Protestante de 1517. Porém, Agostinho de Hipona, o qual, na Idade Média, já havia discutido sobre a temática, somado aos reformadores Lutero, Calvino e Knox, estabelece que a autonomia do indivíduo toma características de uma verdadeira “defesa da liberdade religiosa” (ADRAGÃO, 2002).

Para Canotilho a quebra da unidade da cristandade católica pela reforma protestante levou à busca ao direito de liberdade religiosa, com intuito de poder aderir a uma religião que não fosse imposta pelo Estado, dando origem aos direitos fundamentais, focado de início somente na tolerância religiosa e sem abranger o direito inalienável do homem de ter sua religião e crença, como declarado nos documentos constitucionais modernos (1993, p. 503).

Foi o Cristianismo que, pela primeira vez, concebeu a ideia de uma dignidade pessoal, atribuída a cada indivíduo. O desenvolvimento do pensamento cristão sobre a dignidade humana deu-se sob um duplo fundamento: o homem é um ser originado por Deus para ser o centro da criação; como ser amado por Deus, foi salvo de sua natureza originária através da noção de liberdade de escolha, que o torna capaz de tomar decisões contra o seu desejo natural (MORAES, 2006. p. 8).

Porém, o direito à liberdade religiosa torna-se reconhecido na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, durante a Revolução Francesa de 1789, que consignou no artigo 10º que “ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”.

Galdino (2006, p. 6) aponta que “a liberdade como integrante da bandeira de ideais da Revolução Francesa inaugura a cidadania e passa a ser não apenas um direito dos governados, mas também, um dever do Estado”.

Portugal, sendo uma nação que historicamente preteriu as demais religiões em benefício da Igreja Católica, já conta com legislação ordinária que organiza a Liberdade Religiosa, a Lei nº 16/2001, denominada Lei da Liberdade Religiosa, inovando em muitos aspectos, inclusive assegurando o princípio da igualdade, o que proíbe ao Estado discriminar alguma Igreja em relação a outra (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 64). O mesmo se dá na legislação italiana (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 65).

Daí que a liberdade religiosa em sentido amplo tenha como corolário estrutural ou garantia institucional o princípio da separação das confissões religiosas do Estado. Longe de transportar uma compreensão negativa em relação à religião ou de pretender sugerir a sua irrelevância na esfera pública, ou ainda de ser arbitrário e legalista, o mesmo tem em vista garantir valores substantivos do maior relevo numa ordem constitucional democrática, respeitantes ao estatuto de igual dignidade e liberdade de todos os cidadãos e confissões religiosas perante o Estado. Neste sentido ele deve ser lido numa óptica de concordância prática com a liberdade religiosa, interpretado de forma a garantir a máxima efetividade dos direitos de todos os cidadãos em condições de igualdade (MACHADO, 2013, p. 30).

Na América, configurou-se na Primeira Emenda à Constituição Norte Americana de 1791. Porém, com a progressiva laicização do Estado pela difusão da ideologia positivista atrelada aos ideais democráticos e republicanos, que se diziam não confessionais, promoveu a separação do Estado e da Igreja, propiciando o surgimento de espaços de afirmação da identidade das minorias religiosas.

No Brasil a herança colonial, a escravidão e a grande propriedade privada produziram um país comprometido com o poder privado e com uma ordem social que negava a condição humana a grande parcela da população. Os direitos civis só existiam na lei (CARVALHO, 2002). No mesmo sentido, explana Silveira:

Como vivemos em uma sociedade pluralista, formada por diversas crenças, valores e concepções de vida, definir direitos de forma universal com referência a valores que pesam mais que outros, destrói com qualquer possibilidade de afirmação do indivíduo enquanto ser dotado de liberdade de escolha, pois vincula seus direitos com o senso geral da sociedade sobre uma hierarquia de valores pré-fixada (2006, p. 61).

Apesar de a liberdade religiosa ter sido protegida constitucionalmente desde o Império, não significava proteção a contento pelo Estado, como leciona Carvalho, ao afirmar que "dos direitos que compõem a cidadania, no Brasil, são ainda os civis que apresentam as maiores deficiências em termos de seu conhecimento, extensão e garantia" (2002, p. 210).

Destarte, o reconhecimento da liberdade religiosa como direito fundamental, no Brasil, remonta a Proclamação da República, quando então houve um reposicionamento das relações que havia entre o Estado e a Igreja. Com manifestação social mais expressiva na evolução do reconhecimento à liberdade de pensamento e manifestação.

Por se tratar de um direito de vertentes subjetivas e objetivas, individuais e coletivas, com vínculo entre entes públicos e privados, manifestando crenças e cultos, de ordem institucional e procedimental. Como um direito fundamental, deve-se interpretá-lo sob o prisma da liberdade e não sob o prisma da teologia (WEINGARTNER NETO, 2007, p. 80).

Mesmo com a premissa de proteção à liberdade religiosa presente em anteriores constituições, foi na Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º, inciso VI, dentre os direitos fundamentais, que se consagrou a não violabilidade da liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Analisando essa normativa, é possível distinguir três direitos distintos, mas correlatos, protegidos pela norma constitucional: a liberdade de consciência, a liberdade de crença e a liberdade de culto. Não há, portanto, sentido concreto em o legislador constitucional resguardar a liberdade de culto sem o fazê-lo com relação à crença e à consciência e vice-versa.

Infere-se na visão de Silva que:

Na liberdade de crença entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo (2019, p. 251).

No mesmo contexto, Bastos e Martins ensinam:

Liberdade de consciência não se confunde com a de crença. Em primeiro lugar, porque uma consciência livre pode determinar-se no sentido de não ter crença alguma. Deflui, pois, da liberdade de consciência uma proteção jurídica que incluiu os próprios ateus e os agnósticos (1988, p. 127).

Para garantir as liberdades citadas o Estado não pode estar associado institucionalmente a nenhuma Igreja. No Brasil, isso ocorre desde o Decreto nº 119, de 17 de janeiro de 1890, que instituiu o regime de separação entre o Estado e a Igreja fixando o Estado leigo ou laico. Conforme Miranda: “laicidade significa não assunção de tarefas religiosas pelo Estado e neutralidade, sem impedir o reconhecimento do papel da religião e dos diversos cultos” (2013, p. 28). Como explica também Garcia:

A constituição, art. 5º, VI estabelece, como visto, a inviolabilidade de crença e, no inciso VIII, a liberdade de não ser privado de direitos por motivo de crença religiosa – o que denota a afirmação da liberdade de crença, de foro íntimo e infensa a qualquer especulação, até mesmo de órgãos governamentais de pesquisa por não se demonstrar de interesse público num Estado laico (2018, p. 152).

Portanto, a liberdade de crer e manifestar uma religião traz uma postura obrigacional positiva e outra negativa tanto ao Estado quanto a terceiros. A obrigação positiva, de acordo com Reimer, consiste no “dever do Estado de proteger esse direito individual em face de eventuais violações por parte de particulares e até por autoridades, servidores, empregados ou agentes públicos” (2013, p. 29). Também determinando a terceiros que respeitem as crenças religiosas, suas manifestações e a liberdade das pessoas que não professem uma religião. Pois, conforme Ribeiro, “a liberdade religiosa compreende até mesmo a liberdade de não crer, de não ter uma religião” (2002, p. 13).

Na obrigação negativa, ao revés, pregoa que o Estado não deve discriminar os que creem dos que não creem, buscando, quando possível, em produção normativa, situar-se nas generalidades que permitem abranger e tutelar atividade ou comportamentos religiosos e não religiosos (BASTOS; MARTINS, 1988).

Outrossim, importante se faz resguardar o direito de conduta de acordo com a consciência religiosa, estando no núcleo do direito à liberdade religiosa sua livre expressão. É o que se chama de culto, em seu conceito mínimo. Duguit afirma:

[...] toda religião contém um segundo elemento: o rito ou culto. Para que a liberdade religiosa exista, é preciso que cada um seja inteiramente livre para praticar qualquer culto religioso, que ninguém possa ser molestado por ele, nem impedido, direta ou indiretamente, de praticar o culto correspondente a suas crenças religiosas, e, o inverso (2005, p. 232).

Assim, as Constituições republicanas passaram a prever a liberdade de culto, instituindo a proteção constitucional aos cultos e às liturgias das mais diversas

religiões, como um corolário prático do princípio da dignidade da pessoa humana, eis que a declaração de que as pessoas são livres para crerem no que quiserem (ou para não crerem) deve também desdobrar-se sobre suas práticas e ritos.

Nessa toada, tem-se a garantia da inviolabilidade dos templos e celebração de atos religiosos conforme previsto no artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988. Como liberdade religiosa, consta também a liberdade de organização religiosa que pode administrar a liturgia, ensinar a doutrina, procurar novos adeptos, formar seus ministros e adquirir bens por contribuições de particulares ou instituições.

Portanto, o legislador brasileiro procurou garantir, na Constituição de 1988 e em legislações específicas, a liberdade religiosa de crença ou de culto, como um direito fundamental, buscando também sua efetividade normativa. Com a separação do Estado e da Igreja, promoveu-se um equilíbrio em relação à liberdade religiosa como um direito fundamental do indivíduo de professar sua religião, seja ela qual for.

1.2 TIPIFICAÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA

O direito fundamental à liberdade de religiosa está previsto em dispositivos constitucionais configurando a necessidade de uma análise conjunta, para melhor interpretação do direito ora exposto.

A liberdade de religião surge recentemente na sociedade como um direito fundamental. Nos dizeres de Ribeiro:

Isso porque os textos constitucionais, as legislações, as decisões judiciais e a própria doutrina por largos tempos desconheciam um trabalho profundo de distinção entre liberdade de crença e liberdade de culto. Se a liberdade religiosa for tomada em sua acepção ampla, ela engloba momentos e situações específicos que a tornam não um direito, mas na verdade um complexo de direitos, todos relacionados à questão da liberdade em razão da religião (2007, p.34).

Para Soriano (2002, p. 15), “o direito à Liberdade Religiosa, compreende diversos direitos, os quais, assim reunidos, são considerados um direito composto”. A decomposição do direito à liberdade religiosa em vertentes, como a liberdade de consciência, a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa, estudadas a seguir, segue a forma didática utilizada por Sabaini (2008, p. 41), desenhada a partir das vertentes de Soriano.

1.2.1 A Liberdade de Consciência

A liberdade de consciência é objetiva, pois refere-se à liberdade de se expressar, pensar e permitir à pessoa seguir suas convicções. Sendo composta pela liberdade de consciência filosófica, política e religiosa, que abarca a liberdade de crença, de culto e de organização religiosa (BEDIN, 2002).

Para Miranda, “a liberdade de consciência é mais ampla e compreende a liberdade de ter ou não ter religião, ter a liberdade de convicções de natureza não religiosas e a liberdade de consciência se releva individual” (2000, p. 25).

A liberdade de consciência ou de pensamento baseia-se na faculdade de o indivíduo formular juízos e ideias sobre si mesmo sobre o meio externo que o circunda. O Estado não pode interferir nessa esfera íntima do indivíduo, não lhe cabendo impor concepções filosóficas aos cidadãos. Deve, por outro lado – eis um aspecto positivo dessa liberdade –, propiciar meios efetivos de formação autônoma da consciência das pessoas (MENDES; BRANCO, 2012, p.352).

A liberdade de consciência como um direito fundamental, significando poder de optar pelo ateísmo, agnosticismo ou por uma religião que a conforte. Como um ato de caráter pessoal e de natureza espiritual, de foro íntimo da consciência, escapa da jurisdição do Estado (SABAINI, 2008, p. 42).

Nesse sentido, Rivero e Moutouh esclarecem:

Numa religião, há necessariamente um ato pessoal de adesão ao sistema do mundo por ela proposto, ato que tem ainda mais valor e significado por ser livre. Por esse aspecto, a liberdade religiosa é uma forma da liberdade de opinião, aquela que designamos mais especialmente pelo nome de liberdade de consciência (2006, p. 525).

A Constituição Federal de 1988 assegura a liberdade de consciência como um direito fundamental e o Estado garante o exercício, GALDINO (2006, p. 29) ensina que a consciência é um termo com dois sentidos um de percepção imediata das ideias e sentimentos de quem e por quem os tenha, e um conjunto dos princípios que cada qual haja por verdadeiro, como diretrizes morais, que adote. É, mais ou menos, neste segundo sentido, que o termo consciência é usado na frase liberdade de consciência.

1.2.2 A Liberdade de Crença

Como analisado anteriormente, uma das formas de expressão do direito fundamental da liberdade religiosa é a liberdade da consciência, que garante a opção de ter ou deixar de ter uma religião. Quando se opta por uma religião, expressa-se o direito fundamental da liberdade de crença, que se consubstancia no ato de aderir livremente a qualquer religião ou seita religiosa (SABAINI, 2008, p. 43).

Dita liberdade não protege apenas os aspectos ligados à fé, como também à maneira de exteriorizar a crença religiosa. A tutela do direito à liberdade de crença alcança o comportamento e não apenas as convicções, ter liberdade de crença é ter o direito de guiar-se segundo as ideologias dessa crença (BARRETO, 1996, p. 250).

Nesse diapasão, ensina Ribeiro que a liberdade de crença:

Vai da liberdade primeira do homem de poder orientar a sua fé, a sua perspectiva em relação ao mundo e à vida, a sua possibilidade de eleição dos valores que reputa essenciais, sendo, pois, inalienável por natureza, mesmo quando proibida legalmente, visto que a repressão ao direito e à tirania não podem chegar ao ponto de cercear a fé que reside no interior do indivíduo (2007, p. 35).

A liberdade de crença “não compreende a liberdade de embaraçar o livre exercício de qualquer religião, de qualquer crença, pois aqui também a liberdade de alguém vai até onde não prejudique a liberdade dos outros” (SILVA, 2019, p. 250).

O respeito à crença religiosa do outro não deve significar necessariamente o reconhecimento de que a religião alheia seja verdadeira. Interpretação diversa constitui supressão da liberdade de consciência e atentado à própria liberdade de crença, pois, em última análise, representaria um constrangimento ao crente a que abjurasse de sua fé (SANTOS JUNIOR, 2007, p. 37).

Assim, a liberdade de crença, consiste também em poder agir de acordo com as doutrinas de cada religião; em professar a própria crença livremente para buscar novos membros, divulgar obras literárias sobre a religião escolhida; poder acessar as informações sobre as diversas religiões; na liberdade de estudar e ensinar religião (SABAINI, 2008, p. 44).

1.2.3 A Liberdade de Culto

A liberdade de prática individual e coletiva da religião, configura a liberdade de culto, podendo esse ser individual, doméstico ou público. O culto público, a maneira mais comum de reunião de diversas religiões, se dá quando pessoas de diferentes origens, mas ligadas a mesma fé, se reúnem para realizar as liturgias, manifestar tradições e hábitos de uma determinada religião (SABAINI, 2008, p. 45).

Na quase totalidade das religiões, as relações entre o homem e as divindades não são somente individuais. A adesão à mesma fé gera uma comunidade, e os ritos constituem uma adoração coletiva. A religião, por conseguinte, não se restringe apenas ao terreno da liberdade pessoal, ela alcança, por esse aspecto comunitário, as liberdades do grupo (RIVERO; MOUTOUH, 2006, p. 523).

A liberdade de culto pode ser individual e coletiva, nas palavras de Santos Junior:

O culto coletivo não é sinônimo de público, assim como o culto individual não é sinônimo de privado. O culto individual pode ser praticado publicamente, quando um único indivíduo exercita sua devoção à vista de outras pessoas, assim como o culto coletivo pode ser praticado de modo privado, quando a coletividade religiosa realiza os seus atos litúrgicos sem permitir a presença de pessoas estranhas ao próprio grupo. De qualquer forma, o direito à liberdade de culto alcança tais situações, traduzindo-se ora num direito individual, ora num direito do grupo religioso (2007, p. 40).

Assim o culto é um ato religioso, pelo qual pessoas expressam sua religião. Por ser um ato público está sujeito a jurisdição e tutela por parte do Estado, sendo que a Constituição Federal assegura a liberdade de exercício dos cultos religiosos e protege os locais de culto (SABAINI, 2008, p. 46).

É evidente que não é a lei que vai definir os locais do culto e suas liturgias. Isso é parte da liberdade de exercício dos cultos, que não está sujeita a condicionamento. É claro que há locais, praças por exemplo, que não são propriamente locais de culto. Neles se realizam cultos, mais no exercício da liberdade de reunião do que no da liberdade religiosa. A lei poderá definir melhor esses locais não típicos de culto, mas necessários ao exercício da liberdade religiosa. E deverá estabelecer normas de proteção deste e dos locais em que o culto normalmente se verifica, que são os templos, edificações com as características próprias da respectiva religião (SILVA, 2019, p. 256).

A liberdade de culto inclui o direito de participação em atos eclesiásticos de diversas religiões.

1.2.4 A Liberdade de Organização Religiosa

A liberdade de organização religiosa configura-se pelo livre exercício de organização de igreja sem interferência do poder estatal, porém, após organizadas, as relações com o Estado passam a existir (SABAINI, 2008, p. 46). Segundo Mendes e Branco (2012, p.356), na liberdade de organização religiosa “o Estado não pode interferir sobre a economia interna das associações religiosas”.

A expressão organização religiosa pode ser tomada, também, como expressão sinônima de entidade religiosa, agremiação religiosa ou instituição religiosa. No entanto, quando tratamos de liberdade de organização religiosa, o sentido que atribuímos à expressão é outro. Organização religiosa designa, então, o modo de constituição e funcionamento das entidades religiosas (SANTOS JUNIOR, 2007, p. 57).

Dessarte, o bem jurídico tutelado no direito fundamental de liberdade religiosa remete ao direito das mais diversas denominações religiosas se organizarem formalmente, estabelecerem o modo de constituição e funcionamento de forma autônoma e sem interferências por parte do Estado (SABAINI, 2008, p. 46).

Em suma, a liberdade de organização religiosa consiste, conforme entendimento de Santos Junior (2007, p. 60), na liberdade de criação e definição quanto ao registro dos atos constitutivos, visando adquirir personalidade jurídica. Podendo também se estruturar administrativamente, consolidar a forma de admissão e dispensa de membros, controlar finanças, gerir o patrimônio, criar instâncias decisórias, entre outros, sendo competência exclusiva de cada entidade religiosa, sem intervenção do Estado.

A Lei nº 10.825/2003, deu nova redação aos artigos 44 e 2.031 da Lei 10.406/2002, que desobriga as organizações religiosas de adaptarem seus estatutos de acordo com o novo Código Civil Brasileiro, que em seu artigo 44, parágrafo § 1º, aduz: “são livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento”.

A alteração da redação anterior do Código Civil, que obrigava as igrejas a adaptarem seus estatutos de acordo com o novo código, conflitava com o Direito Fundamental da Liberdade de Religião contido na Constituição Federal de 1988 (SABAINI, 2008, p. 47)

Dentro da liberdade de organização religiosa, pode-se citar a liberdade de funcionamento, as entidades religiosas podem funcionar em espaço adquirido, possuído ou cedido legalmente, podendo relacionar-se com organizações de outras confissões religiosas (SANTOS JUNIOR, 2007, p. 65).

Após análise das vertentes e tipificações da liberdade religiosa, passa-se ao estudo de como a religião pode influenciar no desenvolvimento econômico.

1.3 A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO NO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

A economia de uma determinada época está ligada ao modelo econômico adotado, por meio do qual se deriva a forma como se geram as riquezas. O espírito capitalista influenciaria a geração de riqueza que é o meio mais adequado para satisfazer as necessidades que se apresentavam e uma oportunidade para melhorar a própria situação. A atividade econômica desenvolver-se-ia respeitando as regras de conduta, à luz da moral social, política e religiosa (WEBER, 2005, p. 42).

Nesse diapasão, a questão central reside na qualidade de vida que o indivíduo pode experimentar, conforme a trajetória de vida percorrida e sofre variação pelas metas almejadas, explica Sen:

As questões econômicas não são apenas questões de praticidade e eficiência, mas também de moralidade e justiça. As questões éticas não são apenas de valor e intenções generosas, mas também de lógica fria e exequibilidade. Se a economia desligada da ética é cega, a ética desligada da economia é vazia. O surpreendente não é que a teoria econômica e a reflexão ética voltem a caminhar juntas, mas que tenham permanecido divorciadas e incomunicáveis entre si por tanto tempo (2010, p. 136).

A economia deveria ser norteadada pela ética, endossando o crescimento econômico e o progresso. Como afirma Sen, “a liberdade de entrar em mercados, através da ética, pode ser, ela própria, uma contribuição importante para o desenvolvimento, independente do que o mecanismo de mercado possa fazer ou não para promover o crescimento econômico, ou a industrialização” (2010, p. 21).

Nessa toada, Fusfeld descreve a relação à Ética Protestante e o Capitalismo:

Esse dilema moral - o conflito entre a salvação e sucesso - foi um fator importante para preparar terreno para a Reforma. Era difícil a um mercador urbano acreditar que o modo de vida baseado nos negócios fosse menos correto do que os outros. Era complicado entender que a concorrência necessária para se sobreviver fosse antagônica à moral, que a procura pessoal pelo lucro, fundamental para o ganha-pão dos negociantes, não fosse aprovada por Deus (2003, p.15).

A Reforma Protestante se apresentou como uma crítica as questões religiosas, políticas e socioeconômicas. Surgindo paralelamente com a mudança de paradigma do feudalismo para o capitalismo, aplicavam a nova visão sobre o homem, dada pelo humanismo e pelo racionalismo (STARK, 2004, p. 90).

Para Stark (2004, p.90), a perspectiva concentra-se em como o impacto da religiosidade sobre atitudes específicas sobre economia, afetariam a sociedade e promoveriam o crescimento econômico. Na mesma linha de raciocínio explanada, intenta-se desdobrá-la a seguir.

1.3.1 A Ética Protestante e o Espírito Capitalista de Max Weber

Max Weber, sociólogo alemão, autor do livro *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, foi um defensor do elo existente entre o protestantismo e o capitalismo, que denominava de espírito capitalista. Acreditava no fato de que a religião ou mentalidade religiosa tinha participação ativa na economia política. Não conformado com a teoria de Karl Marx, que o capitalismo nascera somente da exploração do homem pelo homem. Weber revela, em seus estudos, que considerava a existência de uma ligação da mentalidade econômica moderna e com o protestantismo (WEBER, 2005, p. 07-278).

Martins (1994, p. 67) elucida, “tinha Weber a intenção de examinar as implicações das orientações religiosas na conduta econômica dos homens, procurando avaliar a contribuição da ética protestante, especialmente a calvinista, na promoção do moderno sistema econômico”.

Em sua obra demonstra não apenas minimização da variável econômica na estrutura e funcionamento de um modelo social, conforme o marxismo, mas também explica a significação cultural e econômica da mentalidade protestante na disseminação do modelo capitalista. Segundo Weber, a visão religiosa determina os comportamentos para a acumulação de riquezas no capitalismo.

Assim, o moderno sistema econômico foi incentivado pela mudança comportamental advinda da Reforma Protestante do Século XVI, por meio da qual aflorou o calvinismo que se baseava na predestinação e vocação para o trabalho. Com a promoção da ética como recurso para satisfação pessoal, adoração a Deus e dedicação ao trabalho, entregavam-se à profissão de modo profundo. Calvino ao defender a predestinação, estimulará o homem a trabalhar sem cessar, a ter autocontrole e a racionalizar sua conduta.

Weber demonstra por meio das convicções adquiridas na reforma protestante, que Lutero ficou confinado ao tradicionalismo, não dando lugar ao espírito capitalista, como Calvino. Lutero sofria a influência da ortodoxia, e se conformava na vocação, nos dizeres de Weber: “a vocação é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’, também presente no trabalho profissional que seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus” (2005, p. 43).

Nessa toada, defendeu que a ciência social é uma ciência do comportamento individual, que se torna social, havendo umnexo entre as ações individuais, para com a transformação e estabilidade da sociedade. Procurava apontar como as religiões determinavam a conduta econômica e causava transformações na economia. Weber analisou as raízes do racionalismo ocidental, que para ele tinha base no judaísmo, pois desde o pós-exílio vão surgindo elementos de racionalidade na tradição judaica e repassados ao cristianismo (SHAPER, 2000).

Os protestantes, no entendimento de Weber (2005, p. 01-278), encontravam no trabalho estabelecimento de um vínculo permanente com o próximo, sobressaindo daí os princípios da solidariedade e fraternidade. No protestantismo o empenho ao trabalho tem efeitos nas estruturas socioeconômicas estabelecidas. Ainda, seguindo a visão apresentada por Weber, traz-se a ideia de que a revolução ética foi responsável pelo desenvolvimento material dos países protestantes, pois, no século XVII, admitiram a população de massa para fazer parte do mundo produtivo, afirmava:

A atividade social do cristão no mundo é primeiramente uma atividade *in majorem gloriam Dei*. Este caráter é assim partilhado pelo labor especializado em vocações, justificado em termos de amor ao próximo. O amor ao próximo – desde que só podia ser praticado para a glória de Deus, não em benefício da carne – é expresso, em primeiro lugar, no cumprimento das tarefas diárias dadas pela *lex naturae*, assumindo então um caráter peculiarmente objetivo e impessoal – aquele de serviço em prol da organização racional do nosso ambiente social (2005, p. 75).

Defendia em sua teoria que os protestantes se inseriram nas atividades econômicas como trabalhadores ou produtores, pois, até nas universidades protestantes, o foco eram os estudos técnicos e profissões destinadas ao comércio e indústria. Weber define, então, o espírito capitalista como uma disposição particular de ganhar dinheiro, visando o lucro, buscando no capitalismo com o mesmo tanto de trabalho ganhar o dobro de lucro.

Indubitavelmente a nova era, sem dúvida, está na valorização do cumprimento do dever dentro das profissões seculares, no mais alto grau permitido pela atividade moral do indivíduo. Foi isso que deu pela primeira vez este sentido ao termo vocação, e que inevitavelmente teve como consequência a atribuição de um significado religioso ao trabalho secular cotidiano. Foi, portanto, neste conceito de vocação que se manifestou o dogma central de todos os ramos do Protestantismo, descartado pela divisão católica dos preceitos éticos em *praecepta e consilia*, e segundo a qual a única maneira de viver a aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim no cumprimento das tarefas do século, imposta ao indivíduo pela sua posição no mundo, nisso é que está a sua vocação (Weber, 2005, p. 53).

Weber refere-se também à divisão de trabalho de Adam Smith, fazendo ligação com a ética protestante. Diz que no protestantismo a possibilidade de desenvolvimento de habilidades pessoais leva a especialização do serviço que tem como consequência uma melhora qualitativa e quantitativa da produção (2005, p. 54).

O trabalho e o lucro passam a constituir a finalidade da vida, utilizado também para prevenir tentações (Weber, 2005, p. 56). A doutrina protestante estimulou a poupança, podendo o homem acumular e enriquecer. Weber, verificou que os protestantes tinham um acentuado senso comercial e capitalista interligada com uma religiosidade intensa.

Observa que em sociedades protestantes existe a justiça proporcional ou meritória, gerando um sistema de mobilidade social. Valores e talentos individuais deveriam ser incentivados pelo Estado para serem usados pelo sistema. Dessa justiça distributiva deriva o capitalismo moderno, com incentivos a livre iniciativa (WEBER, 2005, p. 01-278).

Portanto, para Weber a moral e a ética foram além dos mosteiros, adentrando a vida cotidiana, gerando uma vida conjunta ao mundo racional das empresas, reconheceu que:

O foi capitalismo vitorioso, em todo o caso, desde quando se apoia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. Também a rósea galhardia de sua risonha herdeira, a Ilustração, parece definitivamente fadada a

empalidecer, e a ideia do 'dever profissional' ronda a nossa vida com um fantasma de crenças religiosas de outrora (2005, p. 165).

Nesse diapasão, o espírito capitalista de Weber, baseado na visão reformada de Calvino a respeito do dinheiro e dos negócios, considerava os negócios um meio de serviço a Deus. Mensurava que circulação de dinheiro, bens e serviços gerava a solidariedade e fraternidade dos protestantes, pois, para ele, os negócios e comércios deveriam ajudar os menos favorecidos.

1.3.2 A Doutrina Luterana, Calvinista e Anglicana e sua Relação com o Dinheiro

Antes de adentrar na doutrina de Martinho Lutero (1483-1546) sobre o homem e o dinheiro, necessário se faz conhecer algumas atitudes de Lutero aos problemas sociais enfrentados pela Alemanha da época. Com um pensamento ambíguo, era contra o proletariado e a favor da burguesia e dos reis, porém, posicionava-se contra o lucro excessivo e a usura. Alinhado aos problemas religiosos, os fatores sociais e econômicos favoreceram a difusão dos ideais de Lutero na Alemanha (COSTA, 2018, p. 01-496).

A doutrina luterana, sendo baseada na ética influenciaram vários países, principalmente Suécia, Dinamarca e Noruega, motivo pelo qual existem entendimentos que os mesmos possuam um capitalismo que propiciou a todos os habitantes índices elevados de desenvolvimento humano, de prosperidade e desenvolvimento econômico, pois a influência na moral de uma sociedade, que incorporou os princípios éticos do Luteranismo, desencadeia o desenvolvimento econômico (LUTERO, 1984, p. 81).

Weber avalia Lutero com as seguintes palavras: “mas com tanto mais razão o próprio Lutero com certeza teria rejeitado rispidamente qualquer parentesco com uma disposição como a que vem à luz em Franklin”. Como sustentação de tal ideia, Weber destaca as declarações de Lutero contra a usura e a cobrança de juros (2005, p. 74).

Lutero influenciou a forma como o trabalho era visto na época, o luteranismo desenvolve “a concepção de que o trabalho é uma vocação divina, a qual foi dada a cada ser humano como instrumento de determinação de amor ao próximo, no sentido de que, cumprindo a vocação, a pessoa humana serve a seu semelhante” (OLIVEIRA, 2009, p. 174).

Da mesma forma como aqueles que agora são chamados clérigos ou sacerdotes, bispos ou papas, não são mais dignos ou distintos do que outros cristãos, se não pelo fato de deverem cuidar da palavra de Deus e dos sacramentos – esta é sua ocupação e seu ofício – também a autoridade secular tem a espada e o açoite na mão, para com eles punir os maus e proteger os retos. Um sapateiro, um ferreiro, lavrador, cada um tem o ofício e a ocupação próprios de seu trabalho. Mesmo assim todos são ordenados sacerdotes e bispos de igual modo, e cada qual deve ser útil e prestativo aos outros com seu ofício ou ocupação, de forma que múltiplas ocupações estão todas voltadas para uma comunidade, para promover corpo e alma, da mesma forma com que os membros do corpo servem todos um ao outro (LUTERO, 1984, p. 81).

Porém, a influência da visão tradicional luterana contrai os impulsos para uma maior afinidade com o capitalismo. Pois, para os luteranos a salvação, a santificação de forma prática, não compartilhava do espírito capitalista. Por isso, firmavam-se ainda no tradicionalismo cristão aceitando de modo tímido a mudança de mentalidade que viria com o movimento capitalista, diferentemente do que aconteceu com o calvinismo (WEBER, 2005, p. 125).

Para João Calvino (1509-1564), que nasceu na França, onde estudou Teologia e Direito e, em 1536, publicou sua principal obra a “Instrução da Religião Cristã”, na qual declarava que o homem era predestinado ao merecimento do céu ou do inferno, que Deus tinha elegido pessoas, somente algumas, para salvação, enquanto outras para maldição. Os eleitos combateriam o mal do mundo para glorificar de Deus. Assim, interpretavam que prosperidade econômica de alguns e a riqueza material era um sinal de salvação predestinada (COSTA, 2018, 01-496).

Calvino configura o protestantismo com sua doutrina e organização, com mais rigor do que Lutero, suas ideias se espalharam a partir da Academia de Genebra, na Suíça, da qual foi fundador. Essas concepções educacionais calvinistas se espalharam pela Holanda, Bélgica, Escócia, Inglaterra e nas colônias inglesas na América do Norte.

No calvinismo, havia um modelo de homem burguês que trabalhava, tinha uma religião, uma poupança e lucro máximo. Evidenciava-se que o sucesso econômico e a conquista de riquezas advinham da predestinação divina. Uma ideologia aclamada pela burguesia comercial, pois a ganância do lucro era justificada pela ética religiosa calvinista. Identificado com os valores da burguesia, o calvinismo espalha-se por diversas regiões da Europa, como França, Inglaterra, Escócia e Holanda, países onde nascia o capitalismo (DOMMEN; BRATT, 2007, p. 01-164).

Calvino valoriza a livre iniciativa, base do capitalismo liberal, pois essa liberdade derivava da direção que Deus dava a cada indivíduo para exercer seu trabalho particular. Porém, defendia a necessidade de uma legislação social rigorosa para proteção dos pobres contra os abusos dos mais poderosos. Essa proteção e legislação deveria ser providenciada pelo Estado (LE GOFF, 2004, p. 70).

Henrique VIII (1509-1547), rei da Inglaterra, mesmo aliado ao Papa, com o título de Defensor da Fé. Em meio a uma série de questões políticas e econômicas, rompeu com a Igreja Católica e fundou a Igreja Anglicana. Conseguindo validação do alto clero inglês e do parlamento, que em 1534 votou o Ato de Supremacia, considerando Henrique VIII o chefe supremo da Igreja da Inglaterra. Os ingleses deveriam se submeter ao rei e não ao papa. Porém, mesmo com pouca resistência, somente no reinado de Elizabeth I (1558-1603) se consolida a Igreja Anglicana, misturando elementos do catolicismo e do protestantismo.

A nobreza inglesa validava o capitalismo, pois eram contra a posse de terras pela igreja católica, por isso apoiaram a reforma anglicana, para tomarem as terras para si. Também, com o advento do calvinismo, a burguesia manufatureira inglesa se torna adepta ao movimento, a partir do qual surgiram os líderes da Revolução Inglesa do século XVII, revolução que romperia totalmente com o sistema feudal e promoveria o avanço do capitalismo (COSTA, 2018, p. 01-496).

1.3.3 A Religião como Influenciadora do Desenvolvimento Econômico

O sistema moral está unido e baseado no sistema religioso. A religião dita os princípios, a moral aplica-os. Assim, adquirir riqueza não proveniente do trabalho tornara-se condenável. Com restrições morais os protestantes investiam sua riqueza e capital de modo racional. Principalmente os calvinistas enfatizavam as virtudes de aplicar diligentemente, com regularidade e prudência, com isso a poupança surge do resultado dessa conduta e favorecia o crescimento econômico.

Para Gerth e Mills (1983, p. 530), a riqueza era o resultado e expressão de uma vocação, um trabalho produtivo. O protestantismo sofreu influência do judaísmo e ambos contribuíram para a consolidação do espírito capitalista. Pois, para os calvinistas, o êxito obtido no exercício da profissão, da vocação profissional levou ao acúmulo de bens, tornando o capitalismo um cristianismo secularizado e deformado.

Cabe esclarecer que, segundo McCleary (2011), o amadurecimento do capitalismo se deu em países protestantes, porém, nasceu em países católicos. Desenvolveu-se na Itália e Espanha, nos séculos XV e XVI, depois na Holanda e França nos séculos XVII e XVIII. Espalhou-se pela Inglaterra nos séculos XVIII e XIX e atingiu a Alemanha e a América nos séculos XIX e XX.

A correlação entre o capitalismo e o protestantismo foi também percebida na Revolução Industrial, que, com seus progressos tecnológicos, impulsionou o desenvolvimento econômico no século XVIII, influenciado pela reforma protestante. A revolução das técnicas manufatureiras e dos transportes gerou o lucro acrescido no capitalismo industrial. Uma classe de novos empresários surgiu devido à mudança profunda de mentalidade em relação ao dinheiro, sua utilidade, seu lucro e valor social (MCCLEARY, 2011).

A correlação é perceptível, já que o protestantismo se tornou mais favorável que o catolicismo ao desenvolvimento das nações. Pois enfatizavam o nível de instrução dos protestantes, derivado da forma de condução do culto, que baseado na Bíblia aguça o hábito da leitura. Uma evidência para essa constatação é que as taxas de alfabetização eram mais altas entre os protestantes do século XIX. Dessa forma, a Reforma Protestante mudava os hábitos, gerando um impulso à alfabetização. Assim, o capital humano se transforma em pesquisas sobre a economia da religião (MICHELLON, 2006).

Na mesma toada, no século XVIII a Igreja Católica abrandava a atitude de desconfiança perante o lucro do capitalismo e seu uso. Já o protestantismo implanta a ideia da liberdade de consciência que resulta na eliminação do pensamento, que seria egoísta ganhar dinheiro, desenvolvendo assim a vida econômica de seus seguidores.

O protestantismo, não plantou a semente do mais acentuado progresso econômico, nos países que adotaram sua doutrina religiosa, somente auxiliaram o mesmo, na queda das barreiras de natureza espiritual que se opunham ao capital. Temos que reconhecer que, com independência do fator religioso, os países que se dizem protestantes foram favorecidos por uma situação econômica melhor que os países católicos. É incontestável que os países da Europa norte ocidental superaram economicamente os países da Europa sul ocidental desde os meados do século XVI. Por quanto, esta realidade somente pode ser explicada em parte, alegando a distinta confissão religiosa abraçada pelos habitantes das diferentes regiões. Esta análise não pode significar em absoluto, como interpretado por alguns críticos, uma adesão a explicações deterministas (FANFANI, 1953, p. 293).

Com o desenvolvimento econômico intensificado a partir do século XIII, a Igreja passa a tolerar o lucro, com cobrança de juros de forma justa, ou seja, obedecendo às regras da lei da oferta e procura. “Com efeito, a usura parece não ter sido habitualmente reprimida quando não ultrapassava a taxa de juros praticada nos contratos em que era tolerada” (LE GOFF, 2004, p. 70).

A ética e o pensamento protestante foram de fundamental para o momento histórico que viveu a Europa. Contribuindo para a passagem do feudalismo para o capitalismo, desbravando a liberdade de pensamento e expressão. Assim configurada:

A ética protestante age no desenvolvimento do capitalismo, de duas maneiras convergentes e extremamente eficazes: sua moral do trabalho e do ativismo prático acumula a produção e força o enriquecimento; seu ascetismo, porém, oposto a todas as formas de luxo e de prazeres inúteis, freia o consumo de riquezas adquiridas e conduz ao acúmulo de capital. O enriquecimento certo a que esta moral conduz não é um alvo, mas uma consequência quase inevitável (BIÉLER, 1999, p. 637).

Nesse diapasão, ficavam evidentes as alterações ocorridas no meio econômico, pois, em alguns países, após a Reforma Protestante, a renda que antigamente era entregue à Igreja Católica Romana, agora gerava um fundo suficiente para pagar os salários aos sacerdotes protestantes e também para custear outras despesas do Estado (SMITH, 2007).

Suas vidas profissionais, enquanto estiverem atados às tradições da igreja, eram na melhor das hipóteses, algo eticamente indiferente; era tolerada, mas mesmo assim, por conta do contínuo perigo de conflito com a doutrina da igreja, algo perigoso para a salvação. Somas bem consideráveis, como as fontes nos mostram, ao morrer dos ricos, eram transferidas para as instituições religiosas como dívida de consciência, e por vezes até retornavam como usura aos devedores anteriores, de quem tinha sido cobrado injustamente (Weber, 2005, p. 31).

Para os protestantes a riqueza pessoal justificava-se na ética religiosa, assim não era infame acumular riquezas e prosperar financeiramente. Para quem aceitava o espírito capitalista essa mentalidade fazia-o engajar no novo modelo econômico e de produção, com liberdade de consciência, como elucida Weber:

Combinando essa restrição do consumo com essa liberação da procura da riqueza, é óbvio o resultado que daí decorre: a acumulação capitalista através da compulsão ascética à poupança. As restrições impostas ao uso da riqueza

adquirida só poderiam levar a seu uso produtivo como investimento de capital (2005, p. 124).

Porém, há contradições, por parte de alguns historiadores, sobre a influência econômica do século XVI no surgimento da Reforma. Para alguns, a Reforma se dá pelos opositores da Alemanha à Igreja Romana, estes da classe rica e intelectual, os príncipes e classes dominantes, pois desejavam a separação do domínio Papal sobre a política e questões socioeconômicas. Outros afirmam que as massas menos favorecidas se aproveitaram da instabilidade social da pré-reforma e viram a oportunidade para fazer um movimento de libertar-se das classes dominantes da época (LE GOFF, 2004, p. 72).

Cabe esclarecer que a Reforma Protestante não pretendeu, a princípio, ser uma reforma social, mas restaurar um cristianismo conforme suas origens. Proporcionando o conhecimento do indivíduo e suas possibilidades de restauração e participação nas relações políticas e econômicas. Todavia, a mudança de mentalidade trouxe consigo uma transformação religiosa, política e social (CALVINO, 2000, p. 1-77).

Ademais, a sociedade medieval menosprezava o comércio e a reforma aceitava, pois entendia que Deus havia dado a cada o direito de usufruir das outras atividades humanas. Na diversidade de atividades e diferentes tipos de trabalhos, as relações econômicas manifestavam-se. O relacionamento entre pessoas de diferentes profissões levava a um certo tipo de dependência e gerou a solidariedade, com a reciprocidade de serviços. Assim o comércio e as trocas tornaram-se indispensáveis para os homens (LE GOFF, 2004, p. 80).

No entanto, com o avanço da industrialização no século XIX, essa relação benéfica de comércio foi quebrada, em consequência da divisão de trabalho e o homem fora reduzido a uma simples máquina, acabando com o trabalho derivado de uma vocação dádiosa. Mas, Calvino, continuará a defender à liberdade de mercado que era indispensável ao desenvolvimento econômico, propondo o controle de abusos, para não ferir a ética cristã (2000, p. 01-77).

Para Weber, essa ética estava ligada à predestinação por meio da qual cada indivíduo será reconhecido por suas obras, sendo o trabalho uma delas. Desta forma, as sociedades capitalistas se desenvolvem baseadas em dois elementos o trabalho e o desinteresse pelos bens materiais. Assim, há o acúmulo capital e tem-se mais dinheiro para novos investimentos (2005, p. 125).

Nesse sentido, Calvino (2000, p. 01-77) defende que a vida econômica não poderia se voltar somente a uma distribuição de renda e riqueza parte equitativa. Mas sim uma divisão de riqueza que cria riquezas. Difundindo o empreendedorismo, para que o dinheiro se torne agente de produção e não somente instrumento de opressão e esterilidade.

Na mesma toada, Sombart explana que o Judaísmo tem maior influência sobre o capitalismo que o Protestantismo. Ressalta que a homogeneidade do povo judeu em obter sucesso aqui na Terra, foi decisivo para desenvolver esse povo economicamente (1951, p.191-192).

Fanfani, por sua vez, ao estudar sobre economia e religião, defende as ideias de Weber, com ressalvas, elucida que o Protestantismo não gera o capitalismo, pois a Reforma Protestante ocorreu depois do surgimento do capitalismo. Entretanto, afirma que o Protestantismo gerou o desenvolvimento desse sistema, retirando os obstáculos de natureza espiritual. Esclarece que o Protestantismo impulsionou tal sucesso, mas outros aspectos, como a situação geográfica, política e tecnológica, também são de extrema importância (1953, p.253-279).

Nos dizeres de Ryken:

Weber encontrou muitas conexões [entre “a ética protestante” e o “espírito do capitalismo moderno”]: uma crença de que se pode servir a Deus no chamado pessoal secular, uma tendência a viver vidas disciplinadas e até ascéticas, um espírito de individualismo, uma ênfase no trabalho árduo e uma boa consciência referente ao ganhar dinheiro. Embora Weber fosse altamente seletivo nos dados que escolheu para considerar, sua análise descobriu muito de importante sobre o movimento protestante. A chamada tese de Weber produziu alguns resultados infelizes, porém. Os protestantes têm sido descritos com tendo elevado o ganhar dinheiro ao mais alto objetivo na vida, como vendo o acúmulo de riquezas como uma obrigação moral e com aprovando virtualmente todo o tipo de competição nos negócios. Uma olhada nas atitudes e práticas puritanas relacionadas ao dinheiro mostrará que a tese de Weber era uma boa ideia que acabou pervertendo seriamente a verdade (1992, p. 71).

Para Falise, o cristianismo pode influenciar o capitalismo, como explica:

Ficou patente que a liberdade e o querer dos homens podem imprimir direção à economia e que essa direção pode receber luz e força do olhar ético. Dentro dessa perspectiva, cada qual está convidado a discernir quais os graus de liberdade pessoal aqui e agora, a tomar consciência dos interesses associados, a explicitar os valores que vão ser guias de suas opções, a tornar as preferências e os valores solidários com algum significado de homem e sua dignidade. Viver a prática econômica – quinhão nosso de cada dia – pode transformar-se em viver a ética econômica. Para o cristão, cuja fé precisa dar sentido e força à vida como um todo, trata-se de viver a prática cristã (1991, p.175).

O capitalismo, como visto, associa-se com o lucro, levando as empresas ao desenvolvimento e a continuidade, sendo a base para uma empresa desenvolver-se. Como afirma Weber:

O capitalismo, porém identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre renovado por meio da empresa permanente, capitalista e racional. Pois assim deve ser: numa ordem completamente capitalista da sociedade, uma empresa individual que não tirasse vantagem das oportunidades de obter lucros estaria condenada à extinção (2005, p. 5).

A produção capitalista progride da produção doméstica artesanal para a produção comercial industrial. Antes, no início do século XVIII, a produção manufatureira servia para o consumo da família e o que sobrava era comercializado para comprar os demais produtos necessários para manutenção da casa. Weber chama esse modo de produção de tradicional, de produção têxtil:

Ao menos em muitos dos ramos da indústria têxtil do continente, a vida de um produtor era o que poderíamos hoje considerar muito confortável. Podemos imaginar sua rotina como algo assim: os camponeses traziam seus tecidos, frequentemente feitos (no caso do linho) total ou parcialmente com matéria prima produzida por eles mesmos, para a cidade onde morava o produtor, recebiam o preço habitual pela mercadoria. O número de horas gastas no negócio era muito modesto, talvez cinco ou seis por dia, e por vezes bem menos. Os ganhos eram moderados; o suficiente para levar uma vida respeitável e, em tempos favoráveis, economizar um pouco. No geral, o relacionamento entre competidores era relativamente bom, com amplo grau de concordância quanto aos fundamentos do negócio. (2005, p. 27).

Porém, continua Weber, o tradicionalismo sofre uma mudança quando se selecionam empregados, para aumentar a quantidade de produtos e baixar os preços, desenvolvendo os lucros e o capital, o tradicionalismo de produção doméstica alteram o modo como viviam:

Ora, num certo tempo essa vida prazenteira foi destruída repentinamente e, muitas vezes, sem qualquer mudança essencial na forma de organização como a transição para uma fábrica unificada, a tecelagem mecanizada, etc. Pelo contrário, muitas vezes o que ocorreu não foi mais do que isso: algum jovem de família de produtores vindos para a cidade escolheu com cuidado os tecelões para empregados, aumentou grandemente o rigor da supervisão sobre o trabalho e os transformou de camponeses em operários. Começou, ao mesmo tempo, a introdução da política de preços baixos e giro grande. O estado idílico desmoronou sob a pressão de uma amarga e competitiva batalha, criaram fortunas consideráveis que não foram aplicadas a juros, mas sempre reaplicadas no negócio. A antiga atitude prazerosa e confortável para com a vida cedeu lugar a uma rígida frugalidade (2005, p. 28).

Os empresários, com nova mentalidade em relação à vida econômica, impulsionaram o capitalismo, favorecendo o desenvolvimento econômico, pois os protestantes não usufruíam dos lucros, mas investiam aumentando cada vez mais o seu capital. Segundo Martins:

Vários pioneiros do capitalismo pertenciam a diversas seitas puritanas e em função disso levavam uma vida pessoal e familiar bastante rígida. Suas convicções religiosas os levavam a considerar o êxito econômico como sintoma de bom indício da benção de Deus. Como estes indivíduos não usufruíam seus lucros, estes eram avidamente acumulados e reinvestidos em suas atividades (1994, p. 67).

Marshall, considerou a religião e a economia como influenciadoras do comportamento humano historicamente:

Pois o caráter do homem tem sido moldado pelo seu trabalho cotidiano e pelos recursos materiais que busca por esse meio, mais do que por outra influência qualquer, à parte a dos ideais religiosos. Os dois grandes fatores na história do mundo têm sido o religioso e o econômico. Aqui e ali o ardor do espírito militar ou artístico predominou por algum tempo; mas as influências religiosas e econômicas nunca foram deslocadas do primeiro plano, mesmo passageiramente, e quase sempre foram mais importantes do que as outras todas juntas (1996, p.77).

Weber ressalta que o racionalismo é primordial no capitalismo, mas a racionalidade que pressupõe, que do comportamento humano, seja variável e evolui historicamente com o processo de evolução racional de conduta, pois substitui a submissão aos costumes por uma situação objetiva de interesses pessoais (2005, p. 24).

Os efeitos econômicos da opção religiosa podem se manifestar de várias formas, segundo Anuatti-Neto e Narita (2004). Uma delas é sobre a acumulação de capital humano. A religião tem o potencial de influenciar e moldar o comportamento humano nos aspectos individual e coletivo, contribuindo para a transformação contínua da economia nas sociedades conhecidas.

No capitalismo existe o pressuposto de que uma sociedade que era tradicional admite o sistema de valores favorável à obtenção de lucros. Também conjectura um Estado político com um sistema jurídico previsível que passa a garantir à sociedade autonomia para as ações econômicas (SWEDBERG, 2005, p. 38).

Nesse diapasão, Weber faz observações fundamentais para compreensão da relação entre a ordem jurídica e econômica, admitindo que nem todas as condutas se

devem às normas jurídicas. Na perspectiva weberiana, outras motivações de conduta, como convenções, costumes, usos condicionados por interesses, levam a uma conduta digna e confiável sem norma jurídica que a regule. Como os contratos, numa economia moderna, sem garantias jurídicas, que na maioria das transações comerciais são cumpridos sem recurso a ação judicial (2004, p. 264-265).

Observa também que nem todas as normas jurídicas conseguem criar as regularidades desejadas, já que a eficácia da coação jurídica estatal encontra limites no seu poder de submeter o comportamento aos agentes econômicos, limites colocados pelos interesses materiais de determinados grupos sociais. Se uma norma jurídica contraria usos, costumes e convenções, ou interesses de grupos, tem eficácia comprometida, pois a ação racional dos agentes econômicos é motivada por interesses materiais (WEBER, 2004, p. 270-271).

Essa relação entre ordem econômica e ordem jurídica, portanto, é uma via de mão dupla, podendo a norma jurídica assumir o papel de causa ou de efeito das regularidades do comportamento dos agentes econômicos. Também as regularidades dos usos e costumes podem dar origem às regras para a conduta, como também o inverso (WEBER, 2004, p. 268).

Para Weber, em uma economia capitalista, os agentes econômicos são os centros autônomos de decisão e essas são fundamentais na determinação da dinâmica e desenvolvimento da sociedade. O desenvolvimento da economia capitalista depende da existência da liberdade de contrato e da garantia de seu cumprimento pelo sistema jurídico estatal. Tornando-se um instituto jurídico chave para as relações econômicas e, na visão weberiana (2004, p. 269), a principal fonte de relação entre a ação econômica e o direito. Assim, tanto Estado como a religião possuem funções sociais distintas e importantes na sociedade:

A doutrina de uma religião (Igreja) pode vir a ter que ceder em favor da do Estado, pois o Estado é aquele que sabe. Isto é, o Estado, segundo o conceito, é juiz das ações das Igrejas porque, para Hegel, no Estado a doutrina é racional. Assim, o Estado atua em plena consciência e é quem realmente constitui a organização da liberdade no nosso mundo. Ou seja, a supremacia do Estado se dá enquanto ele realiza soberanamente a razão. No Estado tudo é sólido e assegurado, é o reduto contra o arbítrio e a opinião positiva; ora, justamente, por isso, a religião como tal não deve ser aquilo que governa (KONZEN, 2014, p. 54).

A religião se apresentava como influenciadora na vida das pessoas, tudo era em função da religião. O humanismo e o racionalismo passaram a ocupar o lugar da

religião, após o século XIX. Porém, em muitos países o pensamento religioso continua sendo forte na sociedade. Na América Latina o catolicismo exerce poder eclesiástico e social. Enquanto o protestantismo influencia os Estados Unidos. Países protestantes ainda colhem bons frutos da Reforma, mesmo que de forma indireta, verificada no caso das relações entre religião e taxa de natalidade, taxa de alfabetização e expectativa de vida. Os quais estão diretamente vinculadas a renda per capita e indiretamente a religião, pois a religião apresentou influência na renda per capita (MCCLEARY, 2011, p. 35).

McCleary analisa a relação entre religião e desenvolvimento econômico, nas quatro maiores religiões no mundo, pelo número de fiéis, sendo elas o Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo, e Budismo, aderindo à tese de Weber, que dispõe que a religião e economia mantêm uma relação de influência.

Analisando a doutrina da salvação destas religiões, chega-se a conclusões de que as quatro religiões acreditam que a riqueza é algo positivo e a pobreza, negativo e estimulam o crescimento econômico, as religiões que enfatizam mais a crença no inferno do que no céu, incentivam aspectos como trabalho, poupança e empréstimos, que estimulam o crescimento econômico, enquanto o Hinduísmo e o Budismo acreditam no céu e na distribuição de renda sob a forma de doação, como meio de alcançá-lo, o que contribui menos para o crescimento econômico (MCCLEARY, 2011, p. 33-42).

A Teologia da Libertação, surgida na América Latina, por meio do protestantismo, fundamenta-se a partir da realidade cultural, social, econômica e política. Na perspectiva de que a libertação é toda “ação que visa criar espaço para a liberdade” (Boff, 1980, p. 87), ser livre autonomamente. Historicamente a América Latina foi dominada por países capitalistas que sempre impuseram seus valores, suas políticas, sua cultura, sua religião e sua economia. Neste sentido, libertação é a luta pela liberdade da cultura, dos valores, da economia, da política latino-americana, ante as diversas opressões impostas por um modelo imperialista. Para o povo latino-americano, a libertação se mostra como superação de um processo de exclusão e do acesso a bens e serviços gerados pelo sistema capitalista.

As nações protestantes possuem uma liderança econômica devido à alfabetização estimulada na Reforma Protestante para viabilizar a leitura da Bíblia e através disso houve um aprimoramento do capital humano, elevando o nível

educacional que possibilitou a prosperidade econômica e desenvolvimento industrial capitalista dessas nações (MCCLEARY, 2011, p. 42).

No mesmo sentido, Iannaccone (2002, p.1465) ressalta que estudos sobre religião e economia podem gerar informações sobre comportamento do mercado, revelar como modelos econômicos se modificam conforme as crenças, normas e valores, explicar os incentivos da religião na utilização do dinheiro e investigar como a religião influencia as atividades econômicas de indivíduos, grupos e de sociedades.

No Brasil, “a religião passa a ser um fator de mobilização e não de freio” (Boff, 1980, p. 102), o meio pelo qual o indivíduo percebe a realidade, se envolvendo com a ideologia liberal e capitalismo. Transforma-se em fonte de libertação inclusive financeira, atuando de forma crítica e consciente. Por isso, a liberdade religiosa deve “começar por se debruçar sobre as condições reais em que se encontra o indivíduo, libertando de qualquer desigualdade que se encontre” (Boff, 1980, p. 103). Regulando a vida social, instruindo e conscientizando sobre a vida política e econômica (Boff, 1986, p. 104).

Nesta senda, a objeção de consciência, como expressão e conscientização da liberdade religiosa, garantida constitucionalmente, permite que qualquer pessoa deixe de cumprir deveres jurídicos legais, buscando estabelecer direitos que concretizem essa igualdade lograda pela liberdade de crença e convicção e permitir um Estado mais justo e igualitário, consubstanciando a influência da liberdade religiosa no desenvolvimento econômico. Vertente esta estudada no próximo capítulo.

2 OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA

O desenvolvimento do ser humano e a sua convivência em sociedade estão baseados na moralidade e espiritualidade, como estudado no primeiro capítulo. Apesar de universal, a moral apresenta conteúdo compatível com sua época, local e o modo como é propagada, por ser volátil. Tem-se um conceito mais fácil de ser sentido que definido, sendo formulado pela convivência social, estabelecida por meio de concepções como a estabilidade e aceitação, mantendo o bem-estar geral, para formação no indivíduo de seus deveres e consciência. Em consonância, a espiritualidade se alicerça em referenciais superiores, direcionando o pensar e o agir da pessoa humana.

De igual modo, a pessoa humana desenvolve valores que expressam sua forma de ver, situar e interagir com a sociedade que convive, mas individualizada enquanto ser racional e que merece a proteção do Estado. Para configurar essa individualidade, a Constituição Federal de 1988, como desdobramento da dignidade humana, reconhece e protege a privação de direitos por motivo de crença religiosa, convicção filosófica ou política, em seu art. 5º, inciso VIII. Como ensina Alexy:

Os direitos do homem têm, porém, independentemente de sua positivação, validade universal. Eles põem, por conseguinte, exigências a cada ordem jurídica. Os direitos do homem tornaram-se vinculativos positivamente no plano internacional pelo Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, de 19 de dezembro de 1966 (2015, p. 40).

Afora a proteção à liberdade de crença e convicção, a Constituição permite que qualquer pessoa deixe de cumprir deveres jurídicos legais, impostos a todos, que colidam com a referida liberdade. Assim se configura a objeção ou escusa de consciência, que, em sentido amplo, indica a recusa em obedecer a um imperativo jurídico, invocando a existência de impedimentos para cumprir o exigido. Impedimentos que podem decorrer de razões morais, filosóficas ou políticas, para preservar um valor da personalidade humana. Como explicam Lazari e Razaboni Júnior, devido à neutralidade estatal, a referida liberdade se funda nos direitos fundamentais, de modo que:

Todo direito fundamental tem como intuito a proteção do homem, individualmente ou coletivamente. Nada mais é do que a proteção contra

abusos e ilegalidades estatais e de particulares tutelando assim gerações presentes e futuras (2018, p. 98).

Nessa toada, a objeção/escusa de consciência é uma modalidade de baixa intensidade de resistência política e alta repercussão moral, objetivando um tratamento alternativo ou mudanças da lei. Apelando, através da objeção, ao Estado que se mantenha fora dos assuntos de consciência individual que afetam a dignidade humana. A escusa de consciência significa a soma de motivos alegados por alguém, numa pretensão de direito individual em dispensar-se da obrigação jurídica imposta pelo Estado a todos, indistintamente (BUZANELLO, 2001, p. 175).

Segundo ensina Flórida, se entende a objeção de consciência como “o não cumprimento de um mandamento ou um dever legal, ou normativo, por parte de quem o considera contrário aos mandamentos da própria consciência, afrontando o objeto das consequências negativas (castigos) que esse não cumprimento legal acarreta” (2004, p. 25).

A objeção de consciência, configurada como o não cumprimento de um preceito legal ou administrativo pela consciente vontade individual, sendo o instituto como sinônimo de livre arbítrio, enfatizando sua natureza personalíssima perante as decisões relativas ao próprio corpo, como nos casos de objeção às vacinas, aos testes de sangue, à concepção, ao aborto, à doação de órgãos, ao tratamento médico, entre outros (DWORKIN, 2002, p. 177).

Os direitos e garantias individuais valorizam a titularidade constitucional, tornando a liberdade de crença e de pensamento o núcleo onde é fundamentada a objeção de consciência. A Constituição Brasileira assegura como direito fundamental as liberdades de pensamento, em seu artigo 5º, incisos IV e VI, sendo a primeira a liberdade de consciência, compreendendo a liberdade de opinião e de crença, e a segunda, liberdade de exteriorização do pensamento, abrangendo a liberdade de palavra e de culto. Nessas liberdades asseguradas é que reside a juridicidade da objeção de consciência (BARROSO, 2009).

Entretanto, a Constituição de 1988 inseriu um contraponto à objeção de consciência, dispôs no art. 5º, inciso VIII, parte final, que ao invocar o descumprimento de uma obrigação legal a pessoa pode ter condicionamento de direitos, tendo que cumprir prestação alternativa, fixada em lei. Buscou-se, assim, preservar a igualdade nas relações com o Estado, evitando que pessoas com valores morais, religiosos ou filosóficos distintos aos de outras descumpram uma obrigação legal por sua pura e

simples condição. Devendo a prestação alternativa estar definida em lei, para buscar a igualdade entre todos que foi quebrada (BUZANELLO, 2001, p.176).

Na objeção/escusa de consciência, existe a necessidade de intermediação legislativa para a exata compreensão das hipóteses e consequências da opção solicitada. A edição de lei regulamentadora é uma prestação positiva exigida pela própria Constituição. Porém, se inexistente norma regulamentadora, o indivíduo ficaria cerceado de seu direito, considerando que a Constituição o assegura o direito relatado.

Em outras palavras, a opção eficaz outorgada à pessoa humana potencialmente objetante é unicamente vinculada por norma ao menos dotada de igual valor e idêntica posição hierárquica àquela potencialmente violadora, de modo que a escolha da prestação alternativa pelo indivíduo possibilite o completo afastamento do risco de constrangimento ou impedimento imposto pela regra de direito original (LELLIS, 2016, p. 84).

No mesmo sentido, Heringer Júnior estabelece que “[...] a objeção de consciência distancia-se da desobediência civil e também, do direito de resistência. Os traços distintivos podem ser analisados sob duas perspectivas: a do comportamento do objetor e a da reação jurídica” (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 41).

Assim, a objeção de consciência, em primeiro aspecto, é uma ação individual de oposição ao cumprimento de obrigação legal, sob o fundamento de motivos de consciência. O fim da oposição, para o objetor, é atingir uma isenção pessoal, sem que haja intenção da mudança da norma especificamente contestada. Com isso, “[...] ao código moral subjacente à ação do objetor podem advir situações de grave conflito interno, ao envolver convicções autênticas e profundas, capazes de afetar a própria personalidade do agente” (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 42).

Como outra forma de justificação, tem-se a autonomia da liberdade individual, que se contrapõe ao poder do Estado. Nas palavras de Dworkin:

A Constituição torna nossa moral política convencional relevante para a questão da validade. Qualquer lei que pareça comprometer essa moral levanta questões constitucionais, e se esse comprometimento for grave, as dúvidas constitucionais também serão graves (2002, p. 340).

Para Machado, na objeção há obrigação de “diferenciação de tratamento jurídico”, possibilitando disciplinas jurídicas distintas ajustadas às desigualdades fáticas concretamente existentes e à particular compreensão das diferentes confissões religiosas. No Estado de Direito, impera o princípio da obediência às leis

gerais editadas pelo legislador, a objeção de consciência não deve ser a regra. Assim, o tratamento diferenciado entre as pessoas é a exceção, ainda que seja para possibilitar a expressão da religiosidade (1996, p. 292).

Nesse sentido, somente a lei poderá excepcionar a aplicação geral de um dispositivo legal. Entretanto, nem toda objeção de consciência para ser reconhecida constitucionalmente legítima deva ter uma lei em sentido formal. Flórida reconhece que existe a objeção de consciência regulamentada pela lei, e a objeção de consciência não regulamentada. As objeções de consciência não regulamentadas são as que dependem da análise do caso concreto e ponderação de princípios constitucionais. Destarte, existe objeção de consciência não regulamentada, ao se favorecer o princípio da liberdade religiosa e restringir outros direitos fundamentais de interesse público (2004, p. 36).

O exercício da liberdade demonstra a ideia de que um indivíduo deve ser respeitado, sendo este completamente capaz de tomar suas decisões de acordo com suas convicções. A regulação do direito, de seus aspectos, a criação de órgãos auxiliares que garantam sua efetividade, não somente por meio de remédios jurídicos, leva à concretização da liberdade religiosa, tornando o indivíduo capaz de se envolver em todas as áreas da sociedade, inclusive política e econômica, contribuindo para seu desenvolvimento.

A objeção de consciência por motivos religiosos normalmente se refere à dispensa de uma obrigação, um ônus, imposto a todos. Assim, um tratamento diferenciado por motivos religiosos pode indicar um direito a uma prestação ou abstenção estatal, ou de particulares, que será o objeto desse estudo.

2.1 O DIREITO PÚBLICO E O DIREITO PRIVADO: ENTRE O ESTADO E O INDIVÍDUO

A religião envolve a liberdade pessoal e a liberdade de consciência do indivíduo. Por esse motivo o poder constituinte configurou a liberdade religiosa como um direito fundamental, como visto no primeiro capítulo, pois a espiritualidade é uma condição imanente ao homem e o Estado não pode interferir na decisão do indivíduo (KELSEN, 1997, p. 605).

A divergência histórica existente entre Direito Público e Direito Privado é baseada nos princípios da dignidade da pessoa humana. Esse conceito de dignidade

da pessoa humana, foi configurado com base em Kant e auferido nas comunidades jurídicas mundiais, inclusive fundamentada Constituição Federal Brasileira de 1988. Para Arnaud, “com relação a sua abrangência, os princípios universais têm como função servir para avaliar e, se for o caso, modificar ou transformar as instituições existentes, eles não visam substituí-las por outras” (1999, p. 89).

Nos modelos de Estado registrados na História, afere-se que gregos e romanos, na Antiguidade, não distinguem o Direito Público e o Privado. A diferenciação surge da criação do Corpus Juris, que estabelece limites entre as duas concepções de direito. A divisão foi assimilada, primeiramente, pelo Direito romano e germânico, as bases da diferenciação se fortaleceu no modelo de Estado medieval (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 75).

Bobbio elucida que foi na época de Platão e Aristóteles que ocorrem mudanças significativas sobre os Estados e governos, e posteriormente, Maquiavel completa o ciclo, ao permitir uma nova classificação das formas de governo, nascendo, assim, a primeira concepção de Estado (2001, p. 46).

Quando se cita Estado e indivíduo, faz-se necessário identificar as instituições que há na sociedade e interferem nessa relação, pois essas compõem a sociedade, o Estado, o indivíduo e a religião, e analisar o papel de cada uma, a partir de sua formação, definição, significado e correlação (BOBBIO, 2001, p. 47).

A sociedade não possui legitimidade para se auto regulamentar, somente a partir do Estado. Havendo necessidade de um ordenamento jurídico, para manutenção da ordem. O ordenamento jurídico, é incumbido de garantir as obrigações gerais das normas vigentes e ao Direito cabe incidir nos casos de infrações das normas. A sociedade ordenada surge a partir do Estado, pelo ordenamento jurídico. Cabe ao Estado a tarefa de proteção das condições e necessidades da sociedade em um mundo moderno (JESCHECK, 2002, p. 2).

Nesse sentido faz-se necessário constituir um Estado e o Direito que assegurem interesses individuais e coletivos. Hobbes apregoa um modelo de Estado absolutista, porém, com semelhanças quanto à finalidade do Estado, como o dever de cuidado, conservação e preservação do homem. Dissipa a ideia de que o homem, sem o Estado, permaneceria em seu estado natural e uns fariam aos outros o que não gostariam que fizessem consigo mesmos (1979, p. 35).

Já Rousseau esmera-se para demonstrar a necessidade do pacto social, considerando que o povo deveria questionar a forma pela qual se elege um rei e

também ser consciente e examinar a forma pela qual, se tornou um povo. A construção da teoria de Rousseau demonstra que é por meio de várias forças que se forma o contrato e que ao indivíduo integrante do contrato é assegurada uma forma de defesa. O pacto social de Rousseau resume-se na força da sociedade e na negativa que os indivíduos devam obedecer a um só homem, mas que todos devem obediência ao contrato social estipulado (1988, p. 47).

O pacto social se configura quando o corpo político passa a existir, desse modo, cabe ao Estado dar funcionalidade mediante leis e convenções emanadas da sociedade, para ordenar os direitos e os deveres que guiarão a justiça e o seu fim. O estabelecimento de diferentes formas de Estado e Governo, a construção e distinção do Direito Público e Privado conciliadas as várias formas de liberdade do homem (HECK, 1983, p. 13).

Até o século XIX, se estabeleceram distintas formas de Estado e governo, por meio das quais se consta a insistente oposição entre Estado e indivíduo. No século XX, as transformações econômicas deixam o Estado frágil politicamente e a sociedade civil moderna e pós-moderna passa a usufruir da ordem econômica, enquanto o ente estatal se torna árbitro de tal fenômeno. Com essa evolução econômica, houve a modificação do papel do Estado. Surge a dicotomia entre Direito Público e Direito Privado, com a introdução da seara privada na pública (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 76).

Nesse ínterim, nasce a era pós-moderna do Direito, com postulados que serviram de base à concepção ocidental do Direito, do Estado e da justiça. Pode-se salientar que na relação entre o Estado e o indivíduo, os direitos do indivíduo preexistem ao Estado, afirmados na essência nata do indivíduo. Sendo o Estado concebido para garantir e organizar a vida em sociedade (ARNAUD, 1999, p. 206).

Diante do exposto surgiu a necessidade de diferenciação entre as esferas do Direito Público e do Direito Privado. Segundo Lafer (1988, p. 238), é a partir dessa diferenciação que se origina um dos ápices do Direito contemporâneo, “a publicização do Direito Privado e da privatização do Direito Público, leva à identificação e não à diferenciação entre a esfera do público e do privado”.

Na epistemologia jurídica, existem duas acepções básicas que estruturam as relações de oposição de termos, sendo que público é o que afeta todos, que se contrapõe ao privado, que afeta a um. Em uma segunda acepção, público o que é acessível a todos, em contraposição ao privado, aquilo que é reservado e pessoal.

Assim, a liberdade religiosa, que pressupõe a liberdade pessoal ou privada, deve poder ser exercida livre de exclusão, restrição e constrangimentos, ou seja, livre de qualquer disposição fundamentalista (LAFER, 1988, p. 239).

Nessa toada, na ramificação entre o Direito Público e o Privado, existem duas esferas, representadas pelo Estado e pelo indivíduo, verifica-se que a pessoa humana é o foco central na identificação dos direitos por parte do Estado. Na classificação do Direito Público e Privado, indivíduo e Estado tendem a concorrer, com a necessidade de estabelecimento de uma norma magna para dissipar a concorrência (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 84).

Com o surgimento de novos direitos, na pós-modernidade, tem-se a caracterização do primado do homem sobre as coisas, o homem tem a preferência. A pós-modernidade representa também a falência dos sistemas políticos materialistas, que dão lugar a novas soluções que se harmonizam a natureza do ser, inserindo a importância da religiosidade no momento em que se encontra a humanidade (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 85).

Na atualidade, com a introdução de novos direitos na ordem jurídica, se permite determinar a importância de sua aplicação, bem como as normas que compõem esse novo sistema jurídico, com o propósito de se alcançar a verdadeira dignidade humana:

A necessidade de se acentuar o contexto histórico-social às mudanças em todas as áreas da vida humana, com o precioso auxílio de interpretação de outras ciências como a sociologia, a história e a ciência política para se colocar essa afirmação. A sociedade atual é muito mais complexa, diversificada, pluralista e aleatória do que aquela liberal, onde se desenvolveu a ideia de dicotomia entre direito público e direito privado (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 86).

Necessário se faz entender essa anteposição do privado sobre o público, pois a ordem jurídica tem por finalidade regular as relações dos homens, para permitir a vivência em sociedade; cabe ao Estado intermediar as relações dos particulares entre si, porém, o público não deve substituir o privado. O atributo da Constituição é regular as relações existentes entre os dois ramos do direito, tendo como fundamento do ordenamento jurídico o respeito à dignidade da pessoa humana e a observância dos direitos fundamentais elencados na Carta. Esse processo não esgota as diferenças entre o Direito Público e o Privado. As normas são distintas, sim, entretanto, não estagnadas, as normas do Direito Público não podem embaraçar os direitos garantidos pelo privado (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 87).

2.2 OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA NO SISTEMA JURÍDICO BRASILEIRO

A objeção de consciência tem primeira referência na independência do indivíduo em relação à autoridade religiosa ou ao Estado, ressoando na defesa dos direitos individuais, trazidos pela Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, fruto da Revolução Francesa.

Nos Estados democráticos, a objeção de consciência é assegurada como um direito fundamental, levando em consideração a liberdade de crença religiosa. No Brasil, o reconhecimento da objeção de consciência se faz por via constitucional, regulamentada, em parte, por leis especiais e por decisão judicial. Assentada como direito fundamental na Constituição Federal de 1988, o instituto jurídico se vale em duas perspectivas, uma como escusa de consciência (art. 5º, inciso VIII), e outra como escusa restritiva ao serviço militar, no art. 143, §1º.

A interpretação dos direitos fundamentais enquanto ordem de valores ou sistema de valores, visando à compreensão desses direitos, deve ser concebida com base no modelo e objetivo do Estado Constitucional, para Miller:

A norma jurídica deve ser compreendida, diferenciada e tipificada como esboços com caráter de obrigatoriedade, que abrange por igual o que ordena e o que deve ser ordenado; deve-se passar da metódica da interpretação linguística para uma metódica do processo efetivo do tratamento da norma (2000, p. 94).

Assim, para concretização dos direitos fundamentais é necessário que se observe uma unidade no ordenamento jurídico, em que seu fundamento resida na dignidade da pessoa humana, pela observância dos direitos fundamentais, bem como nas atribuições da Constituição (que regula diretamente as relações jurídicas).

O Brasil não conta com lei ordinária específica que regulamente os casos de objeção de consciência por motivos religiosos, tendo seus princípios basilares afirmados na Constituição Federal (leis pontuais fazem isso, casuisticamente). O objetor, de toda forma, deve demonstrar substancialmente as razões de sua objeção, sob risco de banalizar o instituto.

Nesse diapasão, explana-se o entendimento de Silveira:

Como vivemos em uma sociedade pluralista, formada por diversas crenças, valores e concepções de vida, definir direitos de forma universal com referência a valores que pesam mais que outros, destrói com qualquer possibilidade de afirmação do indivíduo enquanto ser dotado de liberdade de

escolha, pois vincula seus direitos com o senso geral da sociedade sobre uma hierarquia de valores pré-fixada (2006, p. 61).

Portanto, a objeção de consciência constitucional não é absoluta, pois não pode ser invocada para exonerar-se de obrigação legal imposta a todos, sendo permitida apenas prestação alternativa, imposta por lei e que seja compatível com as convicções do objetor. Para Heringer Júnior, “[...] em nosso modelo de Estado o dever jurídico e moral (político) de obediência às leis compromete os agentes públicos, no que diz respeito para com os cidadãos; a estes incide apenas o dever jurídico, e não moral de obedecê-las”. Com isso, atribui o reconhecimento do direito fundamental à liberdade de consciência, pois essa autoriza a isenção ao cumprimento de deveres legais, com base em convicções morais divergentes (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 36).

Nesse diapasão, tem-se que a objeção de consciência é uma ação individual, raramente coletiva, para opor-se ao cumprimento de um ordenamento ou proibição jurídica, sob o fundamento de motivos de consciência. A finalidade do objetor é atingir uma isenção pessoal relativa ao atendimento do dever legal, sem que haja necessariamente a intenção da mudança da norma especificamente contestada (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 42).

Há objeções de consciência contidas na Constituição Federal, e reguladas por legislações *infraconstitucionais*. Dentre elas cita-se a objeção de consciência ao serviço militar, que dispõe basicamente sobre o recrutamento e o exercício militar, possibilitando aos indivíduos o direito a evitar o serviço militar bélico aos que tenham apreensões de natureza religiosa acerca de lutar ou matar. A objeção de consciência ao serviço militar é omissiva, individual, personalíssima, pacífica, parcial, podendo a prestação militar ser alternativa. Sua regulamentação *infraconstitucional* está expressa na Lei nº 8.239/1991, que dispõe sobre a prestação de Serviço Alternativo ao Serviço Militar Obrigatório (BUZANELLO, 2001, p. 177).

Há também a objeção de consciência ao exercício profissional. Acionada quando existe uma incompatibilidade moral entre o profissional e o serviço solicitado, como é o caso de algumas profissões, entre elas a dos advogados. O próprio Estatuto da Advocacia e da Ordem dos Advogados do Brasil, Lei nº 8.906/1994, estabelece no art. 33, parágrafo único, a recusa do patrocínio de uma causa por razões de foro íntimo. Essa matéria está ratificada no Código de Ética do Advogado, que

expressamente dispõe, no art. 20, que o advogado deve abster-se de patrocinar causa contrária à ética e à moral.

Nesse rol, tem-se a objeção de consciência à obrigação sanitária e tratamento médico, na qual existe a recusa aos tratamentos obrigatórios impostos pelo Estado. Algumas crenças ou concepções políticas, ou filosóficas, por exemplo, não permitem a vacinação. Por isso, o Conselho Federal de Medicina aprovou, no Código de Ética Médica, os direitos do paciente (assim, o art. 47 veda o médico de exercer sua autoridade de maneira a limitar o direito do paciente de decidir livremente sobre sua pessoa ou seu bem-estar). E, inclusive, tem o paciente o direito de recusar tratamento para atender às suas convicções, prevalecendo seu direito (BUZANELLO, 2001, p. 177).

Cita-se também a objeção de consciência à obrigação de doação de órgãos, regulamentada pela Lei nº 9.434/1997. E a objeção de consciência ao aborto, no que se refere à recusa por parte dos profissionais de saúde ou de hospitais em praticar o aborto, independentemente da licitude do ato. Com isso, reconhece-se o direito de objeção de consciência dos hospitais, e de qualquer pessoa, a negar a prática do aborto por motivos morais, não caracterizando discriminação pelo exercício desse direito.

Ainda, menciona-se a objeção de consciência ao trabalho nos sábados, referindo-se a questões de natureza religiosa e pode ser reconhecida pelo princípio da autonomia dos contratos trabalhistas entre patrões e empregados em aceitar a liberalidade de dispensa de trabalho aos sábados. A Organização Internacional do Trabalho reconhece, no art. 6º da Declaração Universal de 1981, o sábado como um dia festivo, segundo determinada religião.

E, por fim, objeção de consciência religiosa, que garante às pessoas que professam a crença religiosa objetar os estudos em determinados dias e horários. Esta última hipótese foi regulada pela Lei nº 13.796, de 03 de janeiro de 2019, que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, denominada Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para fixar, em virtude de escusa de consciência, prestações alternativas à aplicação de provas e à frequência a aulas realizadas em dia de guarda religiosa, passando a mesma a vigorar acrescida do art. 7º-A, que assegura ao aluno, no exercício da liberdade de consciência e de crença, o direito de, mediante prévio e motivado requerimento, ausentar-se de prova ou de aula marcada para dia em que, segundo os preceitos de sua religião, seja vedado o exercício de tais

atividades, devendo-lhe atribuir, a critério da instituição e sem custos para o aluno, uma prestação alternativa.

Salienta-se que os motivos de cunho religioso afetam diretamente a consciência do indivíduo. Assim, a maior incidência da objeção de consciência ocorre no plano da religiosidade, pois existe uma grande diversidade de crenças no Brasil, o que gera situações de incompatibilidade com normas jurídicas estabelecidas. A religião carrega valores, primordialmente de cunho moral. Sobre isso esclarece Ferrajoli: “À lei, sobre la obligación jurídica y sobre la obligación política de obedecer las leyes. La primera consecuencia de la primacía axiológica de la persona, con la que hemos identificado el punto de vista externo, es su autonomía em caso de conflicto entre derecho vigente y derechos fundamentales” (FERRAJOLI, 2001, p. 920).

Para Heringer Júnior, “em nosso modelo de Estado o dever jurídico e moral (político) de obediência às leis compromete os agentes públicos, no que diz com os cidadãos; a estes incide apenas o dever jurídico, e não moral de obedecê-las” (2007, p. 32). A existência de um dispositivo legal que confira o exercício da objeção de consciência geraria igualdade jurídica?

Verifica-se, ante o exposto, que é preciso considerar que a liberdade religiosa e de consciência são absorvidas pela liberdade individual, incumbindo ao Estado de Direito o dever de abster-se à redução da liberdade individual, essa é a sua essência. Pois “[...] é necessário que se visualize o futuro sob formas de probabilidades. Do que se pensa no presente dependem os rumos da sociedade sem fronteiras que se delinea. Não é uma utopia, mas uma grande esperança” (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 90).

2.3 O DIREITO DE RESISTÊNCIA E DE DESOBEDIÊNCIA CIVIL

A mudança da relação do indivíduo com o Estado apresenta concepções que dão um novo sentido à história da humanidade. A igreja, tradicionalmente católica, era a impulsionadora, com sua supremacia, da política do Estado. Dumont (1985, p. 84) explana que “na Idade Média, a Igreja não era um Estado, era o Estado e a autoridade civil (pois não era reconhecida uma sociedade civil separada) era simplesmente o departamento de Política da Igreja”.

Nesse ínterim, surge a necessidade de resistir à perseguição do tirano, que regia as normas da Igreja, em Rousseau tem-se a ideia de um contrato entre

governante e governados. Um pacto que afirmaria o direito do indivíduo à liberdade de consciência, consignada entre os diversos caminhos da liberdade política (ROUSSEAU, 1988, p. 57). Nesse sentido, infere Dumont: “Os teóricos jesuítas do Direito natural desenvolveram a teoria moderna, que alicerça o Estado num contrato social e político, considerando a Igreja e o Estado, duas sociedades distintas, independentes, exteriores uma à outra (1985, p. 86).

Para Lafer, deve-se centrar na justiça que soberanos e súditos reclamam para poder participar da estrutura política e observada de dois ângulos distintos:

Do ângulo dos governantes - classicamente preocupados com a ordem e manutenção de seu poder, a obrigação política traduz-se no dever dos súditos de obediência às leis emanadas do soberano. Já do ângulo dos governados, bem como dos escritores tradicionalmente preocupados com a liberdade, acentua-se, compreensivelmente, não o dever de obediência, mas sim o direito de resistência à opressão (1988, p. 187).

Arendt concebe em seu ensino a desobediência civil de Thoreau: para ele o opositor opõe-se à própria lei que considera injusta em desacordo com sua consciência individual e moral. Portanto, o indivíduo se opõe a aceitação da lei, no plano de sua consciência, como uma obrigação moral à não aceitação de uma lei injusta. Thoreau justificava que a função principal do homem não era fazer do mundo um lugar ideal para viver, mas sim viver nele sob quaisquer circunstâncias. Assim, se esse lugar se apresenta em desacordo com as necessidades de sua consciência, pode ele violar a lei. E Thoreau, para autora, estaria certo, pois a consciência individual não requer nada além (ARENDR, 2010, p. 56).

Thoreau, ao acordar com a desobediência civil, afirma:

O melhor governo é o que não governa de modo algum, e quando os homens estiverem preparados para ele, será a espécie de governo que terão. As objeções que têm sido levantadas contra um exército permanente, e elas são muitas e poderosas, e merecem prevalecer, podem também, ao fim e ao cabo, ser levantadas contra um governo permanente (1999, p. 17).

Nessa toada, nas justificativas de Thoreau, em um Governo que admite administrar-se pela maioria, não seria baseado em justiça, em uma perspectiva do entendimento geral. Pois não há como a consciência de um grupo dominante alcançar a consciência de certo e errado de um indivíduo ou das minorias. Os interesses dessa maioria prevalecerão por uma questão de conveniência. Assim, nessa forma de governo que questiona Thoreau, “deve o cidadão, mesmo por um momento, ou em

caso extremo, abdicar de sua consciência em favor do legislador? Penso que devemos ser homens, em primeiro lugar, e só depois súditos” (1999, p. 19).

A liberdade religiosa, como já elucidado, é uma condição inerente ao homem e, como tal, foi elevada a direito fundamental, preservando a dignidade da pessoa, ao não impor o fundamentalismo de uma religião oficial. Na atualidade, existe o poder de resistência a uma norma imposta pelo legislador, que possa violar a liberdade religiosa, observando o direito natural de praticá-la com respeito e garantir o direito das pessoas. Thoreau compara como não é desejável cultivar, pela lei, o respeito igual ao Direito, “a única obrigação que me cabe assumir é fazer, a qualquer tempo, aquilo que julgo direito” (1999, p. 19).

Na mesma analogia, Sócrates acrescenta que o homem se comunica consigo mesmo e também outros seres humanos. Na comunicação, as regras estão preestabelecidas na consciência. Assim como em Thoreau, acredita que as regras da consciência podem ser inteiramente negativas, sugerindo o que não fazer. Essas regras não são sugestivas de ação, mas a delimitam, dizendo o que não poderá ser transposto. As regras negativas significam o direito de não fazer algo, se assim demandar a consciência individual (ARENDETT, 2010, p. 60).

Diante do exposto, pode-se construir uma compreensão de que o direito de resistência individual perante ao Estado seria um gênero da desobediência civil. Por meio da resistência o indivíduo se manifesta para abster-se de agir em desacordo com seus interesses pessoais e sua consciência. Mas o direito de resistência encontra limites na violação do direito de outrem.

Para Heringer Júnior, existe uma clara diferença entre ambos, pois elementos que dão características à desobediência civil são de caráter público, sua manifestação é pacífica e coletiva, para alterar uma determinada lei ou imposição governamental, agem sob o fundamento de moral coletiva, inspirada pela ordem Constitucional. Já o direito de resistência origina-se em revoluções históricas, sendo ainda hoje reconhecido na legislação germânica e portuguesa, como um instituto de exclusão de ilicitude (2007, p. 89).

Em Portugal, o direito de resistência vem reconhecido no artigo 21 da Constituição da República, que dita: “todos têm direito de resistir a qualquer ordem que ofenda os seus direitos, liberdades e garantias e de repelir pela força qualquer agressão, quando não seja possível recorrer à autoridade pública”. O direito de resistência português, diferente do alemão, tem sentido subjetivo de nascente liberal

iluminista, voltado à proteção de direitos fundamentais (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 90).

De forma geral, à diferenciação entre os dois institutos esmiuçados atribui-se o fato da circunstância do coletivo e do individual, para diferir a desobediência civil do direito de resistência, ou como, uma condição geral e outra específica. Ainda, no direito de resistência existe a negativa individual de realizar ações que violem sua consciência, seus limites se esquisam na não violação da consciência ou do direito de outrem (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 91).

Ensina Miranda que “a ideia de resistência frente ao poder político tem, como se sabe, uma longa história na cultura do Ocidente”. Explana, ainda, que “com formas múltiplas – resistência individual e coletiva, passiva e ativa, defensiva e agressiva, e as suas combinações possíveis – e com funções também variadas – ora mais objetivistas, ora mais subjetivistas – exhibe diversa importância”, acordando com a época e o lugar (2013, p. 31).

Locke admitiu a resistência e a desobediência apenas como mecanismo de regeneração do Estado e da sociedade civil, porém sem exaltar a derrubada da ordem constitucional. Como enfatiza:

Quando um ou mais indivíduos assumem a tarefa de legislar, sem que o povo os tenha autorizado, eles fazem leis sem autoridade, e por isso o povo não é obrigado a obedecê-las. Em consequência disso, o povo se vê novamente desobrigado de qualquer sujeição e pode constituir para si um novo legislativo, como achar melhor, estando em ampla liberdade para resistir à força daqueles que, sem autoridade, iriam lhes impor qualquer coisa (1994, p. 214).

Rawls contrapõe que a desobediência civil “é um ato público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de promover uma mudança na lei e nas políticas do governo” (2002, p. 404).

Segundo Dworkin, o instituto da desobediência civil é uma objeção às leis gerais já existentes, pois, para ele, a aplicação da lei de forma geral e igualitária deriva do pressuposto da observância de premissas maiores, não podendo o indivíduo simplesmente segui-las cegamente. Esse raciocínio conteria um pressuposto oculto, em relação aos casos mais graves de desobediência civil, pois, se um objetor desobedecer a determinada norma, plenamente consciente do fato, esse vem pôr em xeque a validade da lei geral (2002, p. 317).

Conquanto, acrescenta Dworkin que desobediência à lei não se soluciona em sua validade, mesmo sendo direitos subjetivos, pois envolve a moral do cidadão ou de um determinado grupo, ainda que minorias. Sobre isso, afirma: “a Constituição torna nossa moral política convencional relevante para a questão da validade. Qualquer lei que pareça comprometer essa moral levanta questões constitucionais, e se esse comprometimento for grave, as dúvidas constitucionais também serão graves” (2002, p. 318).

Aqui se configura a magnitude da responsabilidade dos juristas e do Estado, em relação aos que desobedecem às leis, como do recrutamento pelo exército, por razões de consciência, para que essa exigência dos objetores não os leve a serem processados:

Ao contrário, pode nos vir a ser exigida a modificação de nossas leis ou a adaptação de nossos procedimentos judiciais para acomodar os casos de tais pessoas. As proposições draconianas simples, segundo as quais o crime deve ser punido e todo aquele que interpretar mal a lei deve suportar as consequências, possuem uma influência extraordinária tanto sobre a imaginação profissional como sobre a imaginação popular. Mas a regra jurídica é mais complexa e mais inteligente do que isso e é importante que ela sobreviva (DWORKIN, 2002, p. 320).

Martin Luther King, pastor americano, considerado um desobediente clássico, valeu-se de técnicas da não-violência. Utilizadas para manter os direitos da população negra dos Estados Unidos nas décadas de 50 e 60, época de intensa segregação racial em hospitais, escolas e restaurantes. Apesar de a Constituição Americana estabelecer a igualdade de todos perante a lei, a segregação continuou, mesmo no campo jurídico, até 1954, data que declarou a inconstitucionalidade da segregação racial nas escolas.

Nos dizeres de Costa, para Luther King, o Judiciário era insuficiente, seria necessário também a construir uma organização pela sociedade civil. Ponderava que a desobediência civil realizada em massa corresponde ao mais alto nível de protesto não violento. Entendia que a desobediência civil deveria ser aberta e ser levada a cabo por grandes massas e completamente sem violência (1990, p. 37).

Ainda segundo Costa, foi Luther King quem compôs a moderna formulação da desobediência civil ao aludi-la como uma ação coletiva não violenta, com poder de ser empregada depois de exauridos os meios de reivindicações legais. O objetivo da desobediência civil seria a reformulação de leis ou práticas governamentais injustas.

A maneira de alcançar isso, para ele, era por meio do apoio da opinião pública e sua afinidade com a pauta de direitos reivindicados, tudo proporcionado em manifestações não violentas (1990, p. 38).

Segue, nos ensinamentos de Dworkin, que a liberdade das pessoas, de abrangência em questões pessoais, não admite ser violada, uma vez que esta abriga a liberdade contra as contestações acerca de seus argumentos distributivos, “não contemplarei as refutações moralistas ou paternalistas do liberalismo; não considerarei, por exemplo, o argumento de que se deve abolir a liberdade religiosa para garantir a salvação de todos” (2005, p. 157).

A liberdade religiosa acolhida no ordenamento jurídico interno retira da instituição religiosa seu caráter extrínseco. Assim, a relação do homem com Deus não é imposta pelo Estado ao indivíduo, mas assume um caráter intrínseco, o homem escolhe sua forma de cultuar a Deus e o Estado reitera essa decisão, garantindo o livre exercício da religiosidade.

2.4 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL NOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Conforme explanado, a desobediência civil deriva como vertente da liberdade individual, e sua relação com os movimentos sociais enseja o livre exercício da religiosidade, de ideais políticos, ou filosóficos.

Segundo Bobbio, as teorias justificadoras da desobediência civil podem ser interpretadas por meio de três vertentes. A primeira, de cunho religioso, destacada pela existência de uma lei moral que obriga a consciência e que deve sobrepor-se a qualquer outra. Dessa forma, uma norma política torna-se obrigatória somente se estiver em acordo com a lei moral. A segunda vertente, de origem naturalista, teorizada por Locke, que advém da ideia de que o indivíduo é anterior e superior ao Estado, que, por sua vez, tem a finalidade de proteger os direitos naturais e inalienáveis de seus membros.

Assim, quando o Estado não consegue proteger os direitos individuais ou coletivos, surge para o indivíduo o direito de resistir. Uma terceira justificativa permeia a “ideia libertária da perversidade essencial de toda a forma de poder sobre o homem, especialmente do máximo poder que é o Estado com o corolário de que todo o movimento que tende a impedir a prevaricação do Estado é uma premissa necessária para instaurar o reino da justiça, da liberdade e da paz” (BOBBIO, 2003, p. 90).

Analisada sob o ângulo positivista de obediência ao ordenamento jurídico, a justificativa da desobediência civil à lei carece de consistência. Pois a sociedade, no decorrer dos anos, construiu uma legitimidade baseada na legalidade, afastando as possibilidades de discussão das razões morais pelas quais se deve obedecer à lei, “o problema da legitimidade está estreitamente ligado o problema da obrigação política, à base do princípio de que a obediência é devida apenas ao comando do poder legítimo. Onde acaba a obrigação de obedecer às leis, começa o direito de resistência”. Como imaginar, então, que a lei autorize a violação de uma norma, sem soar estranho (BOBBIO, 2003, p. 91).

No entanto, o Estado Democrático de Direito não se reduz ao ordenamento, mas constitui-se por meio da moralidade política e da noção de direito para validar as leis. A legalidade não leva à totalidade do direito, não responde exclusivamente pelo poder de obrigatoriedade, que se estende à legitimidade. Na escola positivista, o direito da lei não legitima o Estado de Direito, tornando-se paradoxais as justificativas da desobediência civil, o que aconteceria no reconhecimento do direito como constituição ético-política, buscando legitimidade. Portanto, as justificativas da desobediência civil podem ser analisadas pela crise de legitimidade das instituições jurídico-políticas. Assim, ao justificar um ato violador da lei, o indivíduo demonstra o comportamento acertado e impossibilita a adoção de uma conduta diversa que não comprometa a legitimidade resgatada pela desobediência. As justificativas são amparadas nos elementos morais, políticos e jurídicos, todos com problemas de legitimidade, propagados no limiar dessas três categorias (SEÑA, 1990, p. 101).

O Estado Democrático de Direito busca reconhecer a moralidade social, os princípios éticos, morais e políticos que compõe sua estrutura, utilizados como referencial para a legitimidade e a legalidade do sistema. As Constituições incorporam as pautas axiológicas e os estendem aos conceitos de legalidade para abranger esses valores. De igual modo, antes de serem jurídicos, muitos princípios são morais e admitidos como fonte de normatividade, portanto a validade de um ato governamental ou de uma lei não pode permanecer isenta de controle. A legitimidade não se reduz à mera legalidade, e seus elementos levam a uma construção normativa condicionada ao reconhecimento da moralidade social. A desobediência civil traz o debate de aproximação entre legalidade e legitimidade (HABERMAS, 2003, p. 58).

Para Habermas, a desobediência civil esbarra na admissão de que o Estado Democrático de Direito necessita de justificção moral que possa ser atingida. As

justificativas morais do Estado ultrapassam o ordenamento e são reconhecidas como imprescindíveis para sua legitimidade. A obediência à lei decorre do reconhecimento de que determinada norma condiz com a justiça do ordenamento e não apenas como regras discutidas e aprovadas de acordo com determinado procedimento. Destarte, é na crise de legitimidade do Estado que está inserida a discussão sobre a desobediência à lei (2003, p. 59).

Nessa toada, a desobediência civil tem a capacidade de desacreditar que uma norma legal pode ser legítima se não estiverem de acordo com os princípios morais que compõem o Estado constitucional. A construção histórica do Estado Democrático de Direito, na busca por legitimidade, encontra na desobediência civil uma capacidade de adaptação, inovação e revisão. Uma maneira não convencional de participação política coletiva, que deve permear a cultura democrática de um Estado para manter viva a capacidade de inovação e a crença dos indivíduos em sua legitimidade. A desobediência civil leva a vontade política a não se distanciar dos "processos de comunicação da esfera pública", pois a democracia demanda da liberdade de atuação dos agentes sociais na sua construção. O sistema político encontra, na sociedade civil, subsídios para "atualizar os conteúdos normativos do Estado democrático de Direito, e para contrapô-los à inércia sistêmica da política institucional" (HABERMAS, 2003, p. 60).

A desobediência civil pode ser vista como defensora da legitimidade e reconhecida como uma forma política madura em uma sociedade democrática. Baseia-se em princípios fundamentais que legitimam a Constituição, assim, a busca pela moralidade social é incompatível com a obediência incondicional à lei. Oportuno frisar que a obediência à lei possa se qualificar e se limitar às normas legítimas, pois as limitações da legalidade e as exigências morais são necessárias para justificar o Estado. Como explana Buzanello:

A legitimidade se aproxima do conceito de justiça, de consenso. O poder legítimo fundamenta-se na ideia de um bem a realizar, capaz de impor aos membros da comunidade o comportamento que aquela ideia exige. Só é legítimo o governo quando mais se lhe adequar a atividade aos próprios fins. Se a ordem governamental existente passa a ser rejeitada pela maioria dos cidadãos, em autêntica reação coletiva, a cidadania ataca a legitimidade do governante quanto ao título. Nesse caso, a ordem assume aspectos de mera ordem policial e, ao concretizar-se tal tirania, já nada resta da autoridade. O que demonstra a legitimidade do governo é o consentimento dos governados e o reconhecimento de que o governo não se afeta dos objetivos gerais que lhe cumpre efetivar (2006, p. 110).

Rawls também esclarece que há uma base moral para justificar a desobediência civil. Com uma postura contratualista, conjectura que pessoas livres, racionais e em igual liberdade acordem sobre princípios de justiça a serem seguidos pela sociedade. Porém, nenhuma das partes sabe "como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais" (RAWLS, 2002, p.146). Para tanto, escolhem princípios que lhes são familiares independentemente do conteúdo. Rawls acredita que os princípios de justiça escolhidos de forma consensual abarcam:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (2002, p. 147).

Ainda, segundo o autor, a desobediência civil representa, em uma sociedade democrática, um apelo aos princípios de justiça e os fundamentos de cooperação entre homens livres que se orientam pela Constituição. Como um ato político justificado em princípios morais que definem a sociedade civil e o bem público, com concepção pública de justiça, baseada no conceito de justiça da maioria para modificar normas injustas e cumprir os fundamentos de cooperação social. Na prática, "uma minoria força a maioria a considerar se ela deseja que seus atos sejam interpretados dessa maneira, ou se, em vista do senso comum de justiça, ela deseja reconhecer as legítimas reivindicações da minoria" (RAWLS, 2002, p. 404). Então, a definição de desobediência civil é proposta para uma sociedade organizada em um regime democrático:

Um público, não violento, consciente e não obstante ato político contrário à lei, geralmente praticado como objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas de governo. Agindo dessa forma, alguém se dirige ao senso de justiça da maioria da comunidade e declara que, em sua opinião ponderada, os princípios de cooperação social entre homens livres e iguais não estão sendo respeitados (RAWLS, 2002, p. 405).

A justificação da desobediência civil pode também ser elucidada por sua inclusão como instrumento do ordenamento jurídico. Dworkin (2000, p. 171) apresenta a teoria operacional da desobediência civil como pressuposto da valorização de convicções pessoais em decisões de obedecer ou não a determinada lei,

conjecturando a objeção/escusa de consciência, quando uma lei é considerada injusta. Assim, em razão da lealdade que o indivíduo tem para com o Direito, quando se depara com uma lei de constitucionalidade contestável, seu comportamento não será injusto se seguir seu próprio entendimento sobre esta lei, desde que razoável.

No mesmo sentido, coloca que a moralidade social presente nas Constituições democráticas intervém na validade das normas jurídicas, assim, "qualquer lei que pareça colocar em perigo dita moralidade suscita problemas constitucionais, e se ela for grave, as dúvidas constitucionais também serão". Interpretar a Constituição perpassa os limites do Judiciário, reconhecendo que a participação pública na construção das interpretações é importante. A desobediência civil incita o debate sobre a constitucionalidade das leis, sendo um instrumento para testar e preservar essa constitucionalidade (DWORKIN, 2002, p. 307).

Araújo explica que é possível a justificação jurídica da desobediência civil, para exercer um direito ou a constitucionalidade da lei, pois cabe à sociedade processar a interpretação constitucional, não sendo uma tarefa exclusiva do judiciário. Construir significados para a Constituição reconhecendo a participação democrática e a opinião pública eleva a compreensão dos direitos, valores e princípios presentes no texto constitucional (1994, p. 39).

No âmbito constitucional, a desobediência civil assume outra possibilidade, a de identificar o exercício de um direito fundamental, da objeção de consciência. Defendendo as liberdades necessárias à existência de uma opinião pública crítica, ao defender uma lei, uma política, ou medidas de uma política. Canotilho comenta que:

Sob o ponto de vista jurídico-constitucional, a desobediência civil poder-se-ia caracterizar como o direito de qualquer cidadão, individual ou coletivamente, de forma pública e não violenta, com fundamento em imperativos éticos-políticos poder realizar os pressupostos de uma norma de proibição, com a finalidade de protestar, de forma adequada e proporcional, contra uma grave injustiça (1993, p. 310).

A desobediência civil se identificada como uma ação coletiva que promove a discussão pública a respeito de leis e de práticas governamentais injustas objetivando sua alteração. Apoiada pela participação pública, reconhecendo a moralidade social como elemento indispensável à legitimidade do direito. Caracterizada na atuação dos movimentos sociais, fomenta a opinião pública sobre obedecer ou não a uma

determinada norma, fazendo uso do direito à escusa de consciência. Lucas destaca que:

Os movimentos sociais constroem espaços normativos capazes de promover o "deslocamento geométrico da soberania", pois retiram do Estado sua exclusividade para revelar o direito. A participação coletiva permite construir referenciais de legalidade e de legitimidade além dos limites formais, evidenciando para os sujeitos da ação coletiva um direito historicamente construído que, por sua vez, apresenta-se mais próximo das demandas sociais. A participação estimula o comprometimento com o conjunto de decisões adotadas pelo grupo, bem como situa o local de atuação concreta na tomada de decisões. Nesse sentido, os movimentos sociais alargam o espaço público ao concederem reais espaços de "fala", os quais são imprescindíveis para o exercício efetivo da democracia, mas que, no entanto, transcendem o paradigma de passividade política (2014, p. 120).

Imprescindível destacar que a atuação dos movimentos sociais aperfeiçoa a política, buscando por mudanças ou manutenção da ordem constitucional, estando em harmonia com a Constituição Federal, que reconhece a soberania popular, no artigo 1º, Parágrafo Único, e o princípio da cidadania, artigo 1º, inciso II, bem como a liberdade de associação, no artigo 5º, inciso XVI e a possibilidade de eximir-se de cumprir obrigação legal, por meio da objeção de consciência, conforme o artigo 5º, inciso VIII.

O idealismo do legalismo liberal permitiu a crítica do direito positivo e ocultou a vinculação do exercício do poder estatal com interesses nos processos sociais alimentados pela burocracia. Nesse sentido, "a articulação entre legitimidade e liberdade é racional, mas ilusória, eis que a articulação autêntica deve ser entre legitimidade e alienação, entre legitimidade e consciência". Portanto, a democracia que estabelece instituições legítimas é provocada pela luta, pela participação de sujeitos que se posicionam e se comprometem com a ordem política (BONAVIDES, 2008, p. 33).

Para construir um Estado democrático, necessita-se da organização dos cidadãos que reflita "uma autonomia conquistada pela luta e pela participação. E a sociedade civil organizada pela plena participação democrática e pelo autêntico exercício de cidadania popular". Valorizando as iniciativas históricas dos movimentos sociais, que por meio da articulação e participação política estimulam a reconstrução do espaço público (BONAVIDES, 2008, p. 34).

O conflito social, denunciado na ação coletiva, serve de referência para a composição das políticas públicas. O direito precisa ultrapassar o idealismo legalista

e assimilar o material produzido na história dos conflitos sociais para defender a legitimidade requisitada pela sociedade. Os movimentos sociais, entendidos como categoria do contexto da luta social, caracterizados por avanços e retrocessos, resistência e tomadas reacionárias, propõem a dialética social responsável pela definição do direito.

Os movimentos sociais produzem nova juridicidade para transformar vítimas e oprimidos em protagonistas no processo de luta, contestação e fortalecimento. Segundo Santos, os movimentos sociais devem ser vistos como uma luta cultural em resposta à relativização do Estado e supervalorização do mercado. Prossegue o autor:

Encontrar um combate sem tréguas à ignorância e ao faccionalismo. Só na diversidade poderemos avançar para criar espaços públicos onde seja possível conviver com a outra noção de direito. Não os direitos abstratos que existem para mascar a desigualdade. Mas os direitos organizados e concebidos que desmascaram a desigualdade, as diferenças inferiorizadas. A democracia participativa é fundamental para se contrapor a uma democracia de baixa intensidade (SANTOS, 1999, p. 8).

A desobediência civil, nesse contexto, demonstra o engajamento político em torno dos conflitos sociais que demandam atenção especial da estrutura estatal. Representa a estratégia de participação política fundamentada na moralidade social e voltada a proteger as premissas morais que orientam a ação institucional. Os movimentos sociais encerram um agir político reconhecendo as demandas sociais constituídas e valorizadas na democracia participativa. A desobediência civil, no que lhe concerne, é a estratégia para o exercício da cidadania, para politizar a legitimidade e fazer do povo o titular efetivo da soberania (SANTOS, 1999, p. 10).

Nas atuais abordagens sobre os movimentos sociais, há um esforço em unificar, abarcar e unir os diferentes tipos de movimentos através de um projeto político que teorize o interesse comum, não desconsiderando os interesses particulares dos diferentes grupos, para atingir uma transformação social em uma economia globalizada e reestruturada pelo neoliberalismo.

Nesse diapasão, Galvão (2011, p. 108) esclarece que embora haja um interesse pelo marxismo, ainda há a necessidade da elaboração de uma teoria marxista dos movimentos sociais. Contudo, garante que há um considerável número de elementos para realizar referida tarefa, discutindo a relação entre classes e movimentos sociais e analisar as diferentes formas de contestação assumidas no capitalismo contemporâneo. Esclarece ainda que existe a possibilidade de serem

considerados reflexos da estrutura econômica gerada pela derivação do comportamento político da situação objetiva de classe.

Para Galvão, “as novas contradições sociais provocadas pelo desenvolvimento do capitalismo não se reduzem aos conflitos de classe e as formas sob as quais os conflitos se apresentam não se circunscrevem ao universo do trabalho”, porém considera ainda que “é preciso resgatar a importância dos conflitos do trabalho em meio às teses do fim do trabalho, do fim das classes e do declínio ‘irreversível’ do movimento sindical”. Resgatando o próprio conceito de classe para possibilitar a reflexão da dimensão política dos movimentos sociais (2011, p. 118). Que buscam potencial para superar o sistema econômico capitalista e transformar as relações sociais, assumindo sua autonomia. Como analisa Gohn:

Uma hipótese sobre a fragilidade dos movimentos sociais no Brasil, neste novo milênio, é que eles perderam a força política como agentes autônomos porque se transformaram em meios de institucionalização de práticas sociais organizadas de cima para baixo, práticas que são formas de controle e regulação da população (2014, p. 60).

Necessário se faz destacar que diversos grupos sociais surgem com interesses individuais e sem possuir tensões contra as instituições de poder. Assim, alguns grupos que se autodenominam movimentos sociais, muitas vezes beneficiam a ordem estabelecida, esvaziando o discurso e as reivindicações desses movimentos. A mudança social está relacionada à ruptura dos limites do sistema que se torna um fator essencial na conceituação de um movimento e na diferenciação dos fenômenos coletivos. A análise para uma efetiva transformação social deve considerar a dialética na relação entre Estado e sociedade civil, sendo possível:

Discutir tanto os limites quanto o potencial transformador dos movimentos sociais, dependendo dos objetivos e formas de ação que se colocam; discutir o que é uma luta sistêmica e anti-sistêmica; no interesse da ordem e contra a ordem. Nesse sentido, é importante considerar o papel do projeto político e das ideologias (GALVÃO, 2011, p. 122).

Dentre as características dos movimentos sociais, tem-se “a contradição entre as fortes aspirações de mudança social e um horizonte histórico limitado que parece não ter saída”. Conforme explana Vakaloulis:

A força do economicismo, que se reproduz como uma ideologia espontânea e que aparece como um limite intransponível do imaginário social, a percepção quase mitológica do poder absoluto dos mercados e o atraso existente na análise e compreensão dos fenômenos da globalização influem na possibilidade de que o conflito social sirva à formulação de um projeto. Essa defasagem limita o impacto político do movimento social e inscreve seu empirismo reivindicativo em uma temporalidade curta (2005, p. 138).

Para Wallerstein (2012, p. 75), os movimentos sociais afastam os pensamentos ideológicos do neoliberalismo, e retomam temas como “desigualdade, injustiça e descolonização, as pessoas comuns passam a discutir a natureza do sistema no qual vivem. Já não o veem como inevitável”. Portanto, analisar a política e o projeto político dos movimentos sociais, com a abordagem econômica, é necessário para aferir uma efetiva mudança nas relações sociais capitalistas.

Nessa toada, buscam-se alternativas para uma democracia equilibrada. A desobediência civil e os movimentos sociais encontram a demanda de insatisfação da coletividade. Demonstra ser uma maneira de questionar o poder público, de revisar o contrato social subentendido em uma sociedade regrada. Tomazelli (2004, p. 124) explana:

Para atuar simultaneamente com a representação, a democracia direta dispõe da vontade geral, originalmente pensada como expressão do povo resultante das assembleias. Nesse modelo, a vontade geral em que atua em duas direções, sendo ao mesmo tempo a vontade soberana do povo e a ação de participação dessa vontade junto à estrutura de representação. Em relação ao povo, a soberania da vontade geral mantém-se como um princípio de liberdade de expressão e manifestação, efetivada por diferentes meios de organizações e associações, que de forma espontânea manifestam seus interesses e participam do jogo democrático. Quanto a estrutura de representação da maioria na gestão do poder, a vontade geral mantém-se como participação pela cláusula de revisão, garantida pela instituição do pacto original. A relação entre a soberania da vontade, expressa pelos movimentos sociais e a participação, como revisão das regras do contrato, dão forma à desobediência civil.

Nas palavras de Tamazelli, ao integrar a desobediência civil aos movimentos sociais, tem-se uma forma de revisar uma norma e questionar a legitimidade de sua aplicação, levando o indivíduo a participar da gestão do poder. “Por esses argumentos a desobediência civil, consta, nesse projeto, como uma extensão da vontade geral, e seu último recurso na efetivação do sistema democrático” (2004, p. 124).

A desobediência civil intenta construir uma democracia pluralista, capaz de garantir a participação de todos no processo político decisório, “como manifestação do poder constituinte permanente da multidão, assumida como o verdadeiro sujeito

do poder político”, a fim de romper com o “atual estado de exceção econômico permanente”, derivado do estágio de falência do modelo democrático tradicional (MATOS, 2016, p. 47).

Matos, buscando superar o direito positivo e o sistema político, afirma que “a desobediência civil, pode funcionar como expressão de um poder constituinte multitudinário, com o que excede o direito positivo dado, apresentando-se enquanto fonte de juridicidade e não seu resultado”. Uma limitação da desobediência civil, ao afirmá-la como um direito, com exigência de esgotar as vias burocráticas antes da prática, não é capaz de aprisionar a prática contestadora. Os desobedientes civis não perderiam com o reconhecimento pelo direito, em razão de sua imprescindibilidade, ganhariam maior proteção e visibilidade (2016, p. 79).

Assim, ao destacar o caráter revolucionário e transformador da desobediência civil, que não seria diminuído ou limitado com o seu reconhecimento, pois a ação desobediente é apenas o meio e considerá-la como um direito parece ser a opção mais correta:

Afirmar, no entanto, que a posituação da desobediência civil acabaria com sua grande virtude, que é a de fazer frente a uma injustiça através de uma ilegalidade justificada, visto que o governo jamais irá reconhecer seu caráter opressivo, é compreender parcialmente o problema. Ora, quem deve julgar o caráter opressivo ou não é o oprimido e não o opressor. A desobediência vai ocorrer mesmo que a autoridade não reconheça sua injustiça, de modo que isso, a nosso ver, não impede que seja positivado o direito de desobedecer (LUCAS, 2014, p. 70).

Portanto, a integração do direito constitucional com a desobediência civil, como um direito fundamental, garante prerrogativas de cidadania e atenção aos princípios da república, contribuindo para a construção democrática do direito e das políticas do Estado. Uma política pública será considerada de Estado se objetivar “a consolidação do Estado Democrático de Direito e a garantia da soberania nacional e da ordem pública”, quando “voltada a estruturar o Estado para que este tenha as condições mínimas para a execução de políticas de promoção e proteção dos direitos humanos” (BUCCI, 2002, p. 241).

Nesse diapasão, para ampliar as possibilidades de controle das políticas públicas faz-se preciso resgatar o potencial transformador da desobediência civil e dos movimentos sociais. Pois, quando amparada nos preceitos fundantes do Estado Democrático de Direito, o desafio à lei pode ter motivo em uma modificação de uma

política pública específica, podendo ser feita coletivamente, a partir da atuação dos movimentos sociais. Dessarte, mesmo volátil às ações dos movimentos sociais que desobedeçam às leis, conjecturando a objeção de consciência, ou atos de autoridades constituídas, devem ser reconhecidas como parte da democracia, que inclui o cidadão no centro das decisões políticas, abarcando a liberdade individual, suas convicções religiosas, políticas ou filosóficas. Proporcionando ao indivíduo participar da gestão pública, quebrando a hegemonia da exceção econômica, fazendo gerar através dessa intervenção um desenvolvimento econômico mais justo e igualitário.

2.5 O PRINCÍPIO DA PROPORCIONALIDADE

Diante da natureza do tema proposto, a objeção de consciência, importante referir o entendimento de Dworkin (2002, p. 18), no seguinte sentido, “enquanto a proteção do homem formar a base do objetivo do Direito na sociedade, a interpretação da conduta humana não pode ser entendida como haveres, sob pena de perda do objeto à ciência do direito”.

Quando observado o antagonismo de uma norma da ordem Constitucional, necessário se faz o princípio da proporcionalidade, para dar efetividade aos princípios constitucionais. Haberle (2002, p. 45) entende que a aplicação do princípio da proporcionalidade é importante, pois a hermenêutica dos princípios constitucionais os vincula, a submissão aos critérios da proporcionalidade serve de ligadura entre a norma e a Constituição. Assim, com a hermenêutica constitucional adequada à sociedade pluralista, poderá ser representada, para a sociedade e para o Estado, quem os representa é a Constituição. O princípio da proporcionalidade, então, serve de liga entre as normas que não se conciliam com os princípios que conformam um Estado Constitucional.

Na mesma toada, a norma constitucional possui força, como esclarece Hesse (2009, p. 30), “é que a história constitucional parece, efetivamente, ensinar que, tanto na práxis política cotidiana quanto nas questões fundamentais do Estado, o poder da força afigura-se sempre superior à força das normas jurídicas, que a normatividade submete-se à realidade fática”. Investida de determinado poder ou supremacia normativa, verifica-se na Constituição, a inconformidade na interpretação e concretização dos direitos fundamentais, utilizando os critérios da proporcionalidade existe a condição de ter-se uma solução constitucionalmente adequada.

Desse modo, a prática jurídica, que roga a aplicação do princípio da proporcionalidade, constitui-se no fato do ordenamento jurídico vigente acomodar uma vasta legislação com normas que precedem às reconhecidas na Constituição. Habermas, ao se referir aos direitos fundamentais, estabelece, “os direitos fundamentais são encontráveis em constituições históricas e sistemas políticos. Eles são interpretados e incorporados em ordens jurídicas concretas, através do direito constitucional ou da realidade constitucional das instituições e processos políticos”. Ante ao exposto, o princípio da proporcionalidade tornou-se um instrumento decisivo para interpretação de normas anteriores a Constituição (2003, p. 241).

Em uma sociedade cada dia mais complexa, a proteção do homem e de seus interesses aderem à esta complexidade. Mas, a partir de uma ordem jurídica que considera a Constituição como sua base, o princípio da proporcionalidade se evidencia nessa ordem, conforme o entendimento de Steinmetz:

O princípio da proporcionalidade ocupa posição de evidência no Direito Constitucional contemporâneo. Tornou-se, no âmbito dos direitos fundamentais, principalmente nas hipóteses de restrição legislativa, concretização de limites imanentes e colisão, um princípio ou postulado de máxima importância, talvez o mais importante (2001, p. 145).

Baremlitt, constrói a sociedade como uma grande instituição, composta por várias instituições. O institucionalismo difere o que é a sociedade e o que é história, “a sociedade como forma organizada de associação humana e a história como o devir da Sociedade no tempo” (2002, p. 27).

Segundo a classificação explanada pelo autor, a sociedade é também uma instituição social e instituições são árvores lógicas que regulam as atividades humanas, indicando o que é proibido, o que é permitido e o que é indiferente. Tais instituições integram a instituição sociedade, estabelecendo normas de forma expressa em Leis ou princípios. De modo formal, uma sociedade é “um tecido de instituições que se interpenetram e se articulam entre si para regular a produção e a reprodução da vida humana sobre a terra e a relação entre os homens” (BAREMBLITT, 2002, p. 29).

Evidencia-se que existe um sistema global de controles sociais e os titulares são as diferentes instituições ou comunidades como a família, o município, a escola, a igreja, as empresas, as associações e todos os seus gêneros. Porém, necessário se faz encontrar um equilíbrio entre o poder dessas instituições e da intervenção

estatal, na liberdade civil, para garantir proteção estatal e liberdade individual, não permitindo violação de direitos fundamentais. Assim, quando há conflitos de interesse deve-se consignar a analogia de Dworkin (2002, p. 11):

Se formularmos o objetivo do processo de alguma maneira vaga, afirmando que a lei deve fazer justiça ou promover o Estado justo, então torna-se inevitável perguntar se, como muitos supõem, a justiça requer decisões de acordo com regras preexistentes. Essa questão por sua vez, requer uma análise do que é seguir uma regra.

Nas Constituições que esboçam um Estado Democrático de Direitos, que tem a ordem jurídica vigente, violada por leis ordinárias, sugere-se um desarranjo, pois mesmo sendo incorporadas nas Constituições avançadas, há vínculos que são contrariados por leis ordinárias, em especial as que fomentam práticas antiliberais. No entanto, mesmo tais leis disciplinando sobre as pessoas, os bens e fatos jurídicos, ainda se verificam casos de incompatibilidades jurídicas. Essas, podendo ser solucionadas, na ponderação da interpretação das normas, aplicando os princípios universais, atribuídos na Ordem Constitucional, onde estão fixados os princípios da dignidade da pessoa e a observância dos direitos fundamentais, base da unidade da ordem jurídica (FERRAJOLI, 2001, p. 21).

Nesse diapasão, no entendimento de Heringer Júnior, o objeto de consciência requer uma dispensa ao cumprimento de um dever legal que conflita com seus valores morais. Perante a existência de conflito, a ordem jurídica pode renunciar sua rigidez e abarcar uma regra que o solucione. Com o reconhecimento da liberdade de consciência evidenciada na Constituição, afere-se a viabilização de isenção do cumprimento do dever legal por motivos de consciência, leva-se em consideração o direito individual. Assim, o embate entre a liberdade de consciência e um dever legal deve ser resolvido por meio do princípio da proporcionalidade, aplicando as normas jurídicas vigentes (HERINGER JÚNIOR, 2007, p. 43).

A ordem jurídica, reforçada pela força normativa da Constituição, com a efetivação dos direitos fundamentais, dá ensejo para que em algumas situações, a solução venha do significado efetivo da norma, depois de interpretá-la na realidade proposta. Diz-se que cabe a Constituição sua concretização:

Por meio da instituição configurada de normas jurídicas e da atualização de normas jurídicas no Poder Legislativo, na administração e no governo; ela é a concretização da constituição que primacialmente controla, mas

simultaneamente aperfeiçoa o direito na jurisprudência, dentro dos espaços normativos (MULLER, 2000, p. 53).

No mesmo sentido, Bonavides estabelece a relação do princípio da proporcionalidade e a Constituição atual, “a vinculação do princípio da proporcionalidade ao Direito Constitucional ocorre por via dos direitos fundamentais. É aí que ele ganha extrema importância e auferir um prestígio e difusão tão larga quanto outros princípios cardeais e afins” (2005, p. 395).

A eficácia do princípio da proporcionalidade será abordada em consonância com a eficácia dos direitos fundamentais para com a ordem constitucional, segundo entendimento de Sarlet, existe à dupla função da proporcionalidade, em sua qualidade de proibição de excesso e proibição de proteção insuficiente. Pela sua repercussão teórica e prática, a proporcionalidade e a razoabilidade, garantindo essencial da norma, afere-se nessa abordagem como limites dos limites aos direitos fundamentais, “os limites aos limites dos fundamentais funcionam, portanto, nesta perspectiva, garantes da eficácia dos direitos fundamentais nas suas múltiplas dimensões ou funções” (SARLET, 2009, p. 392).

A posição corrente e amplamente recepcionada pela doutrina e jurisprudência na atualidade, o critério de controle da legitimidade constitucional das medidas restritivas que protegem os direitos fundamentais, o princípio da proporcionalidade se desdobrado em três elementos, adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito. Segundo Ávila, a adequação exige uma relação empírica entre o meio e o fim, a necessidade consolida-se na existência de meios que sejam alternativos que possam promover os direitos fundamentais afetados. Já a proporcionalidade, em sentido estrito, requer a comparação entre a necessidade da realização do fim e a amplitude da restrição aos direitos fundamentais (2004, p. 124).

Para Feldens o principal elemento para aplicação da evolução e extensão da proporcionalidade são as modificações que ocorreram nos países ocidentais depois das guerras, consonante ao empenho para ampliar os direitos fundamentais, contra arbitrariedades do Estado. Esclarece o autor: “a expansiva virtualidade da proporcionalidade coincide com uma significativa alteração do sentido e da eficácia dos princípios constitucionais, especialmente aqueles relativos aos direitos e liberdades básicos” (2005, p. 156).

Configura-se que na aplicação do princípio da proporcionalidade deve-se observar a proibição de proteção ineficiente do Estado para com os direitos

fundamentais. Para garantir a proteção estatal ante a política de defesa social é necessário dar funcionalidade ao dever de tutela em face à clássica função de proibição de intervenções. Segundo o entendimento do referido autor, no Estado Democrático de Direitos, a efetivação dos direitos fundamentais é garantida pelo ente estatal e confere a essas garantias a proteção jurídica contra violações de terceiros, “essa síntese somente pode ser concretizada a partir da compreensão da multifuncionalidade dos direitos fundamentais” (FELDENS, 2005, p. 158).

No mesmo sentido a adequação é a função de reinterpretar a literalidade do texto constitucional mediante a realidade social e política do Estado, interpretação e aplicação é que dão sopro vital à Constituição. Para Steinmetz:

Tratando-se, no caso concreto, de uma colisão de normas constitucionais, normas de mesma hierarquia, a decisão legislativa ou judicial final, deverá atender ao imperativo da otimização e da harmonização dos direitos que elas conferem, observando-se os postulados da unidade da Constituição e da concordância prática. Contudo, embora indispensável, a interpretação constitucional não é suficiente. Por isso, a ponderação de bens é o método que determinará qual o direito ou bem, e em que medida, prevalecerá, solucionando a colisão. A aplicação do princípio da proporcionalidade compreende a submissão aos juízos de adequação, necessidade e da proporcionalidade em sentido estrito (2001, p. 77).

A adequação se faz indispensável, na colisão de direitos e deveres, por parte do Estado e do detentor dos direitos fundamentais, sendo por meio do princípio da proporcionalidade que se torna possível uma resposta constitucionalmente mais adequada ao caso concreto. Assim, a objeção de consciência só é alcançada através de um instituto jurídico e análise dos requisitos intrínsecos a serem aplicados. Requisitos esses que são verificados pela interpretação conjunta dos princípios constitucionais e aplicação do princípio da proporcionalidade.

Averigua-se que as questões relativas à liberdade de consciência não podem apenas ser contornadas, mas, devem ser enfrentadas. A ausência dos critérios que assegurem sua análise não cabe como escusa dos operadores do Direito, devem justamente adotar novas adequações para solução do conflito.

Ante ao exposto, vê-se que a objeção de consciência conflita com à aceitação dessa escusa pelo direito positivo, devendo sofrer as devidas adequações. Mesmo reconhecida e assegurada, deve, para garantia da democracia, gerar a igualdade jurídica, “pois nenhuma vantagem obtida será duradoura se não tiver a consagração do Direito”. Suscita-se que a solução parte de um pressuposto, de caráter democrático

da organização jurídica do Estado. “Atendido este requisito, aceita-se como justa a ordem legal estabelecida e a omissão na obediência à lei não gerariam consequências antidemocráticas, sendo invocado o correto motivo” (DALLARI, 2015, p. 59).

Como conclusão preliminar, vê-se que a objeção de consciência pode ser prevista em uma lei geral, garantindo a concretização da democracia e da liberdade religiosa, o que será abordado no terceiro capítulo, onde serão esclarecidos os aportes para a criação da lei.

3 APORTES SOBRE A NECESSIDADE DE UMA LEI GERAL DE OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA

A proposta do presente capítulo é estudar os conceitos da teoria materialista do Estado, para compreender o Estado a Democracia e o Capitalismo. Bem como a teoria da regulação que contribui com a teoria do Estado moderno refinando os conceitos econômicos e suas concepções, que, colocadas em articulação, demonstram o quanto são importantes na compreensão do fenômeno estatal, dando continuidade ao tema proposto.

Abordar-se-á questões relacionadas à liberdade de consciência que não comportam mais serem contornadas, conforme exposto no segundo capítulo, congruente ao capítulo primeiro. O objetivo do legislador constitucional foi afastar a exclusão de minorias. Assim, o indivíduo pode não agir de forma contrária à sua consciência e essa inconformidade é expressa ao não consentir com práticas que contrariam a liberdade de consciência religiosa, fazendo-se necessária a elaboração de uma Lei Geral de Objeção de Consciência por motivo religioso, proposta ao final do capítulo, possibilitando ao indivíduo o pleno exercício do direito à liberdade, sem contrariar suas convicções pessoais, tornando-o um agente ativo na sociedade, o que leva a influenciar no desenvolvimento econômico no local que está inserido.

3.1 TEORIA MATERIALISTA DO ESTADO

A compreensão dos fenômenos sociais de maneira pormenorizada foi o legado deixado por Marx com o estudo do materialismo histórico. O método marxista se dá pela observação das relações sociais, por meio dos nexos estruturais da interação social, interpretada a partir das relações humanas. Abarcando em seu estudo o direito, a economia e a política, determinando também a compreensão de Estado.

Segundo os ensinamentos de Marx, a prevalência de um modo de produção e exploração do homem pelo homem distingue a história da humanidade em momentos, como a escravidão na Idade Antiga, o feudalismo na Idade Média e o capitalismo na Idade Moderna. A organização social dessas épocas fora determinada pelo modo de produção e o Estado é um fenômeno moderno (MASCARO, 2011, p. 4).

A teoria materialista, apesar de comportar diversos estudos, parte sempre do materialismo histórico de Marx e à sua crítica a economia política, um estudo inovador, sobre o Estado e sua forma política na sociedade burguesa. Em sua teoria, faz uma crítica às concepções da Ciência Política, define o Estado não como uma simples organização funcional, mas sim como “expressão de uma relação de socialização antagônica e contraditória” (HIRSCH, 2010, p. 20).

O ponto de partida está nas relações materialistas de produção, estipulada na formulação de Marx e Engels:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação (2007, p. 86-87).

Marx e Engels referem-se às formas históricas da sociedade, distintas pelo modo de produção e apropriação do produto final, sendo que “o desenvolvimento histórico é determinado pelas lutas de classe voltadas para ele” (HIRSCH, 2010, p. 23).

Historicamente houve diversas mudanças nas sociedades, as antigas sociedades escravocratas existiam pela dominação direta da força física, diferentemente do feudalismo, quando os produtores diretos, que dispunham dos seus próprios meios de produção, eram obrigados a pagar o tributo aos senhores. Na sociedade feudal não havia separação entre a dominação econômica e a dominação política, o que ocorre com o surgimento do capitalismo quando o domínio político se separa da classe economicamente dominante, “dominação política e dominação econômica não são mais imediatamente idênticas. O ‘Estado’ e a ‘sociedade’, o ‘público’ e o ‘privado’ separam-se em esferas particulares” (HIRSCH, 2010, p. 23).

A estrutura social da antiguidade faz com que o seu direito seja, na verdade, uma forma de dominação direta. A escravidão é um vínculo de domínio direto do senhor em relação ao escravo. Se pensarmos no poder do *paterfamilias*, ele tem a característica de um poder absoluto. Vale dizer, o *paterfamilias* não tem regras estatais que limitem seu poder sobre seus subordinados. Nas mais antigas sociedades, os vínculos de parentesco ou de comunidade excluem o diverso, o estranho, o estrangeiro, o mais fraco, subjuguando-os, escravizando-os. Essa relação é de domínio físico (MASCARO, 2011, p. 19).

A diferença entre as classes gerencia o modo de produção prevalecente, uma relação de domínio e exploração. O acerto da sociedade quanto ao “bem comum”, não existe por parte do que mantém o controle social. Como esclarece Mascaro (2010, p. 39):

As sociedades plantadas na carência, sabedoras de suas necessidades e das suas impotências frente à natureza, compreendem, no mais das vezes, as formas de relação social como relações de privilégio, de diferença, de status, tendo em vista que, tanto no modo de produção asiático quanto no escravismo antigo ou no feudalismo, a produção social e o domínio da natureza ainda são insuficientes para a satisfação das necessidades. De tal sorte, reina no mundo antigo uma forma de relação social que, em termos jurídicos, é sempre de privilégio, é sempre de negação da universalidade social, é sempre de poder para alguns e submissão para a maioria.

Na Idade Média, a organização como forma de explorar o homem pelo homem segue o caminho tomado na Idade Antiga, com imediata e direta submissão ao controle. A distribuição da terra aferrava o indivíduo ao mando de seu senhor feudal. Porém, com o aumento do cristianismo na Europa, a justificativa para a estrutura social existente dava-se no contexto da religião, o domínio da sociedade era dividido entre nobreza e Igreja. Nessa forma de governo, o “bem de todos” seria a igualdade perante Deus e a imutável situação de desigualdade, baseada na crença religiosa.

A dominação, por meio da posse da terra, representava o poder do senhor sobre os servos e era baseado na tradição, na hereditariedade da propriedade e legitimada pela religião, que atribuía a divisão social entre nobreza, clero e servos como uma condição ratificada por Deus, a exploração no modo de produção feudal era do possuidor de terras sobre os despossuídos (MASCARO, 2011, p. 21).

O domínio estava ligado diretamente à apropriação material e se apoiava na violência das armas, nas prescrições sacras e na disposição nelas fundada sobre a jurisdição. Não havia qualquer sistema jurídico próprio, nem um domínio separado da esfera econômica. A ordem feudal apresentava uma complexa ligação de múltiplas relações de dominação e de dependência. Elas eram definidas por fronteiras pessoais – sob a forma da vassalagem e da servidão feudal etc. –, e não por fronteiras territoriais. Os súditos poderiam ter obrigações para com diferentes senhores, e estes estavam em permanente disputa por poder e influência. Em uma sociedade caracterizada por relações abertas de violência, a submissão em troca de proteção era um traço central das relações de domínio (HIRSCH, 2010, p. 62).

No final da Idade Média, com a ascensão da burguesia, as tensões sociais presentes nos privilégios da nobreza, que agora acumulavam riquezas, serviram de estopim para fragmentar a exploração e dominação das classes. Surge a ideia de um

ente estatal que regularia o comportamento dos indivíduos e os representaria, seria o Estado separado da sociedade civil. Mas ainda as relações sociais e produtivas, definia o movimento da sociedade e resultava na conformação do Estado moderno.

Um traço característico da ordem feudal medieval consistia na existência de uma grande multiplicidade de centros de poder em disputa: papa e imperadores, principados e cortes, além das cidades, nas quais já se geravam as primeiras formas do modo econômico capitalista nas condições de um capitalismo comercial e financeiro. Na rivalidade guerreira dos principados encontra-se a dinâmica decisiva que levou à formação do Estado moderno, que foi, ao mesmo tempo, um momento impulsionador do desenvolvimento capitalista (HIRSCH, 2010, p. 63).

Contudo, o modo de produção feudal, apesar de obsoleto, gerava nos nobres que possuíam as terras, a tentativa de manter sua renda através do privilégio de nascença. Segundo Hobsbawm (2010, p. 41), a busca pela manutenção da renda “levava a aristocracia a explorar com intensidade cada vez maior seu único bem econômico inalienável, os privilégios de status de nascimento”.

As condições de formação do Estado moderno e suas especificidades se entrelaçam com as necessidades do capital mercantil, da burguesia e do próprio embrião estatal. Adicionando ao processo de transformação, surge o direito, como ferramenta utilizada pelos principados como tentativa de dominar os camponeses e como instrumento na separação do público e do privado, pois legalizou a contratação da mão de obra no processo de produção capitalista total. Conforme explica Mascaro (2011, p. 22):

Claro está que o Estado moderno surge porque as relações mercantis capitalistas que demandam uma série de aparatos técnicos, institucionais e formais que estão diretamente relacionados a um ente político e jurídico distinto dos próprios burgueses. O Estado, no capitalismo, não é um terceiro qualquer entre duas partes: é o Estado institucionalizado juridicamente, que faz de cada qual um sujeito de direito, que lhe dá, formalmente, direitos e deveres. Assim sendo, ainda que tenha havido instâncias políticas no passado que pudessem ser parecidas com o Estado moderno, elas não se assentavam, no entanto, na esfera da circulação mercantil capitalista, e por isso, eram terceiros que funcionavam como intermediários e entre partes sem lhes emprestar uma lógica autônoma. No passado, o que se queria chamar de Estado mandava diretamente, por conta própria, nos particulares, ou então nem mandava soberanamente, dado que sua força advinha da concessão dos senhores. No capitalismo, o Estado moderno se estrutura a partir da própria lógica mercantil, que faz de toda pessoa um sujeito de direito, a vender-se no mercado sob as garantias da chancela estatal.

Assim, com o fim do absolutismo e as revoluções liberais do século XVIII, o capitalismo se instaura como processo de produção dentro da concepção que estruturou o Estado moderno.

Eis, portanto, os fatos: indivíduos determinados com atividade produtiva segundo um modo determinado entram em relações sociais e políticas determinadas. Em cada caso isolado, a observação empírica deve mostrar nos fatos, e sem nenhuma especulação nem mistificação, a ligação entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado nascem continuamente do processo vital de indivíduos determinados; mas destes indivíduos não tais como aparecem nas representações que fazem de si mesmos ou na representação que os outros fazem deles, mas na sua existência real, isto é, tais como trabalham e produzem materialmente; portanto, do modo como atuam em bases, condições e limites materiais determinados e independentes de sua vontade (MARX; ENGELS, 2007, p. 18).

No capitalismo se torna possível falar de Estado como algo diferente de outras dominações políticas. Baseada na referência marxista, a Teoria Materialista do Estado busca fundamentar, com vistas nas relações capitalistas de produção, a “mudança na forma de dominação política, de que modo ela adquire uma configuração institucional, por quais dinâmicas e conflitos ela é determinada e quais modificações históricas sofre essa relação” (HIRSCH, 2010, p. 24).

Na teoria materialista, “o Estado não é conceituado como organização instaurada conscientemente pelas pessoas, segundo objetivos definidos, e menos ainda como a corporificação do ‘bem-estar comum’”, entendido como resultado da luta de classes que operam sobre os agentes (HIRSCH, 2010, p. 24). Assim, o Estado torna-se a expressão de uma forma social que assume as relações de domínio, de poder e de exploração nas condições capitalistas. A relação social capitalista se caracterizada pela propriedade privada dos meios de produção, pelo trabalho assalariado, pela produção particular, pela troca de mercadoria e pela concorrência.

A visão tradicional e clássica do “bem comum” e as posturas marxistas sobre o Estado continuam sendo fundamentais para a compreensão das teorias atuais que delas decorrem, mas, de fato, as teorias mais recentes – e isso é mais verdadeiro em relação àquelas que têm uma perspectiva de classe – se vinculam às suas predecessoras tradicionais apenas em termos mais gerais. No entanto, embora os modernos analistas marxistas do Estado discordem profundamente, eles continuam a fazer, como um todo, uma abordagem completamente diferente do assunto, se comparada com as concepções modernas da teoria do “bem comum” (CARNOY, 2001, p. 11)

Dentro do modo de produção capitalista e da divisão do trabalho que se deriva a riqueza material, não sendo destinado a todos de maneira comum. A classe dominada primeiro produz para depois adquirir os produtos necessários para sua sobrevivência, fabricados por outros trabalhadores da mesma classe. Com divisão do trabalho, para sobreviverem, estes devem permanecer dentro da força de produção.

Enfim, a divisão do trabalho nos oferece imediatamente o primeiro exemplo do seguinte fato: enquanto os homens permanecerem na sociedade natural, portanto, enquanto já há cisão entre o interesse particular e o interesse comum, enquanto portanto também a atividade não é dividida voluntariamente, mas sim naturalmente, a própria ação do homem se transforma para ele em força estranha, que a ele se opõe e o subjuga, em vez de ser por ele dominada (MARX; ENGELS, 2007, p. 28).

Nessa toada com a força de trabalho criando valor, tendo valor e considerando que o “valor de uma mercadoria, inclusive da força de trabalho, é determinado pelo tempo de trabalho médio socialmente necessário correspondente às condições históricas de sua produção”, os capitalistas, proprietários dos meios de produção, compram a força de trabalho para produção de mercadorias para movimentação do mercado. “Quando as forças de trabalho devem trabalhar mais do que o necessário para a sua sustentação, elas criam um sobrevalor que fica à disposição do capitalista” (HIRSCH, 2010, p. 26).

A força de trabalho cria então a mais-valia, um sobrevalor incorporado as mercadorias produzidas e consolidada na venda do produto, “o que é apresentado na fórmula dinheiro – mercadoria – mais dinheiro”, quando gera a mais-valia está se torna o lucro do capital (HIRSCH, 2010, p.26). Marx então analisou como a força de trabalho gera valor e as consequências da mais-valia no processo de produção econômica, estudou também o desenvolvimento das relações de classe como a política de expressão do capitalismo, como explanado por Pachukanis (2017, p. 143):

Por que a dominação de classe não se apresenta como é, ou seja, a sujeição de uma parte da população à outra, mas assume a forma de uma dominação estatal oficial ou, o que dá no mesmo, por que o aparelho de coerção estatal não se constitui como aparelho privado da classe dominante, mas se separa deste, assumindo a forma de um aparelho de poder público impessoal, separado da sociedade?

Ademais, a dilaceração da sociedade civil, caso o poder de controle não fosse transferido para o Estado, se daria pela constante luta de classes que trama o tecido

social fiado na propriedade privada e na dominação dos meios de produção pela burguesia (GORENDER, 1998, p. XXXI).

As relações capitalistas são formadas quando a força de coerção física deixa de existir para todas as classes sociais, inclusive a economicamente dominante, o que ocorre sob a configuração do Estado. A sociabilidade do trabalho assume uma relação de coerção para fazer valer o processo de circulação do dinheiro e a valorização do capital, surge um Estado enunciado com uma relação de coerção, mas também assume uma forma social particular (HIRSCH, 2010, p. 30).

Dessarte, o valor como expressão do dinheiro e a política que manifestava a existência de um Estado, separado da sociedade, são as formas sociais que ligam o capitalismo. Igualmente, faz com que o Estado seja garantidor das relações de produção capitalistas é seu próprio interesse, de seus funcionários burocráticos e políticos. “O Estado se vê então induzido a garantir os pressupostos para o êxito dos processos de acumulação e de valorização, mesmo quando não haja qualquer influência ou pressão direta por parte do capital” (HIRSCH, 2010, p. 32).

Um Estado eficaz surge das relações sociais e de classe, contrabalançadas para serem compatíveis com o sistema político. Assim, o Estado capitalista é interventor, pois sua economia deriva do processo capitalista de produção e valorização, mantendo o Estado o capitalismo para não haver crise financeira, o que reduziria suas ações. As forças sociais interferem nos resultados e mudanças dos aparelhos estatais, apesar de haver barreiras institucionais bloqueiam a “vontade popular” no processo de decisão estatal (HIRSCH, 2010, p. 41).

Cabe o esclarecimento de que “a democracia política na sociedade capitalista não pode ser o domínio direto do povo; ela, no máximo, se reduz a uma ‘cooperação’ altamente restrita e ligada a regras constitucionais extremamente limitadas”, por meio do arranjo institucional, com a separação de poderes, entre legislação e administração, gera a “dominação da burocracia” (HIRSCH, 2010, p. 42).

A socialização capitalista, pela classe e pelo mercado, “permite a organização da defesa de interesses e de associações políticas que atravessam a estrutura de classes e expressam outros antagonismos e oposições sociais, como os religiosos, regionais, culturais ou de gênero”. Hirsch explica que, por isso, o “interesse de classe” ao qual eles se referem pode tropeçar em outros interesses (HIRSCH, 2010, p. 43).

Segundo a lógica do Estado, os mecanismos enraizados na política capitalista são atribuídos à política dos partidos, federações e mesmo dos movimentos sociais,

são também expressos nas organizações e instituições da sociedade civil. Assim, “a forma política transforma os antagonismos sociais e as relações de classe na oposição entre o ‘povo’ e o ‘Estado’, em conflitos burocráticos, disputa partidária e defesa de interesses” (HIRSCH, 2010, p. 45).

Nessa toada, analisa-se a existência de uma concordância entre a teoria materialista do Estado e a teoria dos sistemas, pois a sociedade capitalista abrange e controla o seu conjunto, o que motiva a separação entre “política” e “economia”, “Estado” e “sociedade”, como esclarece Hirsch:

Existe bem mais uma multiplicidade de instituições, organizações e grupos relativamente independentes entre si e parcialmente em disputa, que, mesmo ligados a coerções estruturais, não estão relacionados a interesses comuns e a estratégias políticas formuláveis diretamente. Entretanto, é precisamente isso que confere à sociedade capitalista não apenas um imenso dinamismo, como também uma grande e especial capacidade de adaptação para sair das crises e catástrofes (2010, p. 46-47).

O capitalismo baseia-se em ações e estratégias antagônicas de grupos e classes sociais, assim, a manutenção da sociedade não se explicada por uma regularidade econômica ou pela “lógica do capital”. Porém, questiona-se como então os atores sociais agem de acordo com as exigências da valorização do capital. Acredita-se que a vida dos indivíduos de uma sociedade capitalista depende do processo de produção do capital, e essa dependência do modo de produção capitalista define as estratégias dos atores, que passam a agir para garantir a valorização do capital (JESSOP, 2008, 353).

A formação do Estado dá-se como parte das relações capitalistas de produção, “as estruturas sociais são criadas através da ação humana, que está incrustada em condições materiais determinadas” (HIRSCH, 2010, p. 60). “Os atores sociais impulsionadores desse processo estavam movidos por interesses bastante diferentes e mesmo opostos”. Nesse ínterim, houve a centralização dos aparelhos estatais, constituindo o princípio do Estado moderno, o que exigia o contínuo desenvolvimento das relações capitalistas para a completa instauração do mesmo (HIRSCH, 2010, p. 67).

Outro debate teórico sobre o Estado é se a multiplicidade de Estados, foi um marco estrutural do capitalismo ou apenas um acontecimento histórico casual. “Ela se refere sobretudo ao problema de saber se, no curso da globalização, o sistema de Estados isolados dissolve-se continuamente e é substituído por alguma forma de

Estado ‘global’”. Por meio do sistema de Estados, a relação das classes no capitalismo é modificada de forma que “os membros das classes em concorrência recíproca (os assalariados e também os capitalistas) estão ligados ao plano estatal e, com isso, são levados a estabelecer oposição com as respectivas classes situadas fora do território estatal” (NEGRI; HARDT, 2004, p. 69).

No mesmo entendimento, observa-se que o processo global de acumulação apoia-se em diferentes espaços políticos fragmentados pela política de mercado mundial, possibilitando que em alguns Estados existam condições de produção e acesso a mercadorias, capital e força de trabalho, beneficiando o capital da “concorrência entre os locais de investimento” (HIRSCH, 2010, p. 74). Isso gera rupturas e o desenvolvimento econômico desigual necessário na acumulação de capital em um contexto global. “A divisão política do capitalismo global em um sistema de Estados isolados competitivos, e os desenvolvimentos econômicos desiguais ligados a ela, são a base para as relações internacionais de dominância e dependência” (HIRSCH, 2010, p. 75).

O capitalismo, após a Segunda Guerra Mundial, vincula-se as promessas de bem-estar material, igualdade social e desenvolvimento para todos, o que durante algum tempo parecia possível de se realizar, momento em que “o nacionalismo e o racismo como elementos básicos da formação nacional-estatal capitalista podiam ficar no pano de fundo”. Assim, mesmo que a história seja fundamentada no resultado das ações sociais de indivíduos, grupos e classes, estas são submetidas a coerções estruturais, dificultando sua intervenção (HIRSCH, 2010, p. 89).

O Estado, apresentado como ente que arbitra conflitos, impõe execução de compromissos sociais e direciona gastos e investimentos, possibilita a contenção de crises que advêm das contradições sociais. Conquanto, esse posicionamento do Estado não esclarece o que leva a sociedade a aceitar essas relações e manter o processo de acumulação baseado nessa contradição (HIRSCH, 2010, p. 99).

A sociedade capitalista e o Estado preservam as relações sociais, sejam elas de dominação, exploração e reprodução do modo capitalista de produção, essa relação concreta mantém a dinâmica que move sua base.

Trazendo para a realidade atual, em um Estado Constitucional e Democrático, a concretização dos direitos fundamentais é prioridade, para concretização do “bem comum”. Nas Constituições das nações que adotam o modelo de Estado garantidor,

em sua Lei Maior, protege a liberdade pessoal/religiosa do indivíduo, contra práticas que a violem.

Segundo os ensinamentos de Muller, ao interpretar os direitos fundamentais enquanto ordem ou sistema de valores, permitindo a compreensão de tais direitos, deve ser concebida pelo modelo e objetivo do Estado Constitucional:

Quem assume com vistas à interpretação posições da teoria do Estado ou da teoria constitucional, não assume somente o risco da sua defensibilidade argumentativa teórica, mas também o da possibilidade de assegurá-las nas normas implementadas. Esse risco é tanto maior quanto a relação da teoria do direito público e da teoria constitucional com uma Teoria Geral do Estado ainda carece de uma elucidação. Já a partir do enfoque é inadmissível querer superar normatizações do direito constitucional vigente mediante inovações do caráter unitário ou sistemático de uma teoria constitucional nessa medida independente das normas ou de uma Teoria “Geral” do Estado (2000, p. 94).

O quadro normativo da teoria geral do Estado e da Constituição torna-se restrito e os elementos dessa teoria ainda produzem efeitos maiores em função do exercício metódico próprio do Direito, do Estado e da Constituição. Sobre esse método, o autor ressalta a necessidade de entender as teorias e os métodos que a suplante:

Quanto ao método, esboços de tipos de pré-compreensões de teoria do Estado e teoria da constituição, tais como “positivismo” e “decisionismo”, “normologismo” e “teoria da integração”, devem ser ajuizados sobretudo pelas seguintes perguntas: quão pouco ou muito espaço eles deixam para argumentos indiferenciadamente ideológicos? Até onde eles exigem, admitem ou impedem uma fundamentação do processo de concretização que seja independente deles mesmos e em vez deles se oriente segundo normas? (MULLER, 2000, p. 95).

No estudo do capitalismo e de sua forma política, que o Estado não pode basear-se em categorias puramente econômicas. Seja voltado para teoria liberal, com a estabilidade e crescimento constantes por meio da aplicação de modelos abstratos, ou na teoria marxista, que prevê um sistema derivado da estrutura econômica, a análise deve levar em consideração os fatores que integram os processos sociais.

3.2 O ESTADO, A DEMOCRACIA E O CAPITALISMO

A democracia é vista como um sistema político ambientado em países capitalistas, pois as relações democráticas se baseiam em uma economia de mercado livre, própria do capitalismo. Esse pensamento se propaga na representação “de que

seriam necessários apenas resolutos ‘arranjos estruturais’ econômico ou mercantis para fazer com que, finalmente, a democracia fosse possível também nas demais partes do mundo” (HIRSCH, 2010, p. 90).

Na atualidade a democracia, generalizando, se refere a um sistema político com eleições livres, representação parlamentar, garantias jurídicas, divisão entre poderes, possibilidade de alternância de governo e base em um sistema de vários partidos, como também, a formação de direitos básicos definidos, entre eles, a propriedade privada dos meios de produção, que não sofre intervenção política (HIRSCH, 2010, p. 91).

Saldanha estuda a época democrática, a partir das “revoluções liberais burguesas”, e da “afirmação das liberdades e dos direitos” que perfazem com os regimes monárquicos, absolutista e aristocráticos, sendo caracterizados pela perda do elemento teológico, para dar fundamento à ordem sociopolítica visando as capacidades organizacionais do homem (2003, p. 103).

A liberdade também é ressaltada por Piçarra, em relação ao Estado de Direito liberal, com ideais de “antinomia radical do indivíduo, com a sua liberdade natural, considerado em si mesmo e a sociedade, que lhe impõe obrigações e o coage com o seu poder”, ideais existentes nas “constituições dos Estados da Nova Inglaterra, na constituição americana saída da Convenção de Filadélfia e nas constituições resultantes da Revolução Francesa”, que aspiraram ser o estatuto jurídico democrático (PIÇARRA, 1989, p. 143). Pode-se apontar que “Democracia e Estado de Direito, assim como república e democracia, não são pares necessários” e um “Estado de Direito pode ser democrático ou autoritário” (GENRO, 2012, p. 123).

Segundo Sartori, “por mais de dois mil anos, o termo democracia desapareceu praticamente do uso corrente, preferindo-se a república, *res publica*, para exprimir a ideia de uma coisa pertencente a cada um, ou de negócio de cada um”, período que teve a confusão de termos, uma vez que cada governo seria ou republicano, ou déspota, e a democracia configuraria uma espécie de despotismo (1994, p. 278).

No mesmo período, declarava-se na América que outra forma de governo, fora a republicana, seria incompatível com os ideais americanos e com os princípios da Revolução, pois o governo republicano era entendido como “aquele em que todos os poderes procedem direta ou indiretamente do povo e cujos administradores não gozam senão de um poder temporário, a arbítrio do povo ou enquanto bem se

portarem”, diferente do modelo inglês, que mantinha a aristocracia e a monarquia hereditária intacta (HAMILTON; MADISON; JAY, 2003, p. 237).

Já na Revolução Francesa, as ideias constitucionalistas não se baseavam em uma ordem democrática, como ensina Lembo (2007, p. 49), “na verdade, em 1789, os franceses não pretendiam alterar o sistema político vigente, a monarquia, queriam apenas a convocação dos Estados Gerais”, pois, com a união do clero e da burguesia contra as pretensões da aristocracia, alterou-se o quadro social da época e resultou no estopim do movimento revolucionário.

Para Sartori (1994, p. 298), a Revolução Francesa assume o papel histórico de vingança da liberdade contra o poder, com exigências de liberdade individual e política “em oposição ao Estado, e não uma liberdade social e econômica a ser consumada pelo Estado”. Como também ocorreu na Revolução Americana.

No mesmo sentido, Ferreira Filho esclarece que a oposição do indivíduo em relação ao poder, buscando sua liberdade individual, encontra proteção jurídica na Constituição liberal que, seria “um estatuto do Poder que visa garantir a liberdade, por meio de uma organização jurídica que não só estruture mas, também limite o Poder do Estado”, presumindo-se a existência de “direitos anteriores ao Estado, superiores ao Poder” (2012, p. 74).

A intenção de submeter o Estado ao Direito levou “os movimentos revolucionários de inspiração liberal, na América do Norte e na França do século XVIII, ao primeiro passo de edição das Declarações de Direitos”, mencionando o mínimo irreduzível do Direito, para ser amparado em uma Constituição, o pacto social propriamente dito, a criação do poder constituinte que institui o Estado (FERREIRA FILHO, 2012, p. 75).

O emblema de proteção da liberdade associa-se a definição de lei, conforme explica Bastiat:

A lei é a organização do direito natural de legítima defesa. É a substituição da força coletiva pelas forças individuais. E esta força coletiva deve somente fazer o que as forças individuais têm o direito natural e legal de fazerem: garantir as pessoas, as liberdades, as propriedades; manter o direito de cada um; e fazer reinar entre todos a justiça (2010, p. 12).

Nas lições de Montesquieu (1996, p. 166), a liberdade “é o direito de fazer tudo o que as leis permitem, visto que se um cidadão pudesse fazer o que elas proibem ela já não teria liberdade, porque os outros também teriam este poder”.

Nessa toada, Ferreira Filho constrói uma cosmovisão liberal, ensinando que as declarações voltam-se ao constituinte, as Constituições “organizam e restringem os poderes do Estado e as leis cuidam da delimitação da liberdade individual, enquanto, por outro lado, estabelecem a própria pauta de atuação dos órgãos estatais superiores”, para uma coexistência das liberdades na vida em sociedade (2012, p. 75).

Nos dizeres de Modesto Carvalhosa (1973, p. 70):

Assim, o direito natural dos cidadãos, a divisão de poderes, o princípio da legalidade e igualdade dos indivíduos perante a lei – declarados no curso do processo revolucionário francês – podem, em linhas gerais, identificar a nova doutrina do Estado, nas últimas décadas do século XVIII. Esse período caracteriza-se – fundado sempre no liberalismo radical de Locke e nas escolas racionalistas e empíricas, que formavam a corrente espiritual do iluminismo, pela construção de um sistema individualista, antiautoritário e formalmente legalista. Os governos constitucionais devem garantir a liberdade civil, a tutela da propriedade, a ordem pública, o direito de voto, residindo aí os seus fins e as suas funções, consideradas, ao mesmo tempo, necessárias e limítrofes de sua competência e ingerência.

A liberdade e a igualdade, em sentido amplo, tornam-se valores antagônicos, pois um não pode ser realizado sem limitar o outro, tal diferença filosófica explica o porquê de “os modernos liberais nasceram exprimindo uma profunda desconfiança para com toda forma de governo popular, tendo sustentado e defendido o sufrágio restrito durante todo o arco do século XIX e também posteriormente” (BOBBIO, 2004, p. 39).

Quando percorremos as páginas da nossa história, não encontramos, por assim dizer, grandes acontecimentos que nos últimos setecentos anos não tenham resultado em benefício para a igualdade. As cruzadas e as guerras dos ingleses dizimam os nobres e dividem suas terras; a instituição das comunas introduz a liberdade democrática no seio da monarquia feudal; a descoberta das armas de fogo igualiza o vilão e o nobre no campo de batalha; a imprensa proporciona recursos iguais à inteligência de ambos; o correio vem depositar a luz tanto à soleira do casebre do pobre como a porta dos palácios; o protestantismo sustenta que todos os homens tem igual possibilidade de encontrar o caminho do céu. A América, que se descobre, apresenta a fortuna mil novas alternativas e entrega ao obscuro aventureiro as riquezas e o poder (TOCQUEVILLE, 2005, p. 10).

Tocqueville inspira-se em Deus, como a providência, para a busca da liberdade e igualdade:

O desenvolvimento gradual da igualdade das condições é um fato providencial. Possui suas principais características: é universal, é duradouro, escapa cada dia ao poder humano; todos os acontecimentos, bem como todos os homens, contribuem para ele. Alguém acredita que, depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Irá ela se deter agora, que se tornou tão forte e seus adversários tão fracos? O livro inteiro que se lerá em seguida foi escrito sob a impressão de uma espécie de terror religioso produzido na alma do autor pela vista dessa revolução irresistível que marcha desde há tantos séculos através de todos os obstáculos e que ainda hoje vemos avançar em meio às ruínas que provocou (2005, p. 11).

Sarlet observa que problemas sociais trazidos pela industrialização, juntamente com doutrinas socialistas e a constatação de que a liberdade e igualdade não gerava a garantia do seu efetivo gozo, levaram, no século XIX, aos “movimentos reivindicatórios e o reconhecimento progressivo de direitos, atribuindo ao Estado comportamento ativo na realização da justiça social” (2015, p. 47).

Bonavides ensina que o Estado liberal seria a “ofensiva do Estado socialista contra o Estado burguês, feita com as armas da dialética marxista, havendo hoje uma ruptura definitiva do Estado liberal e sua substituição pelo Estado social” (2008, p. 144).

Segundo Ferreira Filho, a origem dos direitos sociais trata a questão social enfrentada pela Europa e Estados Unidos da América, entre o final do século XIX e começo do século XX, “as tensões resultantes dos ideais liberais no plano econômico, a livre iniciativa, e institucional, na realidade da classe trabalhadora, que era relegada à margem da riqueza e benefícios sociais alcançados e monopolizados pelo empresariado, a burguesia” (2012, p. 78).

A democracia, para Sartori, seria uma técnica, um “sistema institucional para chegar a decisões políticas, no qual os indivíduos adquirem o poder de decidir por meio de uma luta competitiva pelo voto do povo”. A mesma ideia de técnica está presente em pensamentos contemporâneos de democracia, com visão de que o regime democrático significa “primariamente um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados” (1994, p. 299).

Nesse diapasão, vê-se que após a II Grande Guerra Mundial e com as experiências totalitárias no continente europeu, há uma tendência de “intensificação da participação direta do povo nas decisões políticas, por meio de manifestações coletivas, voltadas para a aprovação de proposições para a adoção de políticas públicas”. Surgindo uma democracia participativa, uma nova possibilidade de

efetivação das ideias e dos princípios contidos no conceito de democracia, Dallari afirma o entendimento no sentido de que, no futuro, “com a superação dos interesses dos políticos profissionais em manter o povo sob sua dependência, o uso das tecnologias mais avançadas permitirá a democracia direta, mesmo diante das proporções alcançadas pelos Estados contemporâneos” (2015, p. 156).

Se há um ideal democrático, este há de resolver-se, em última análise, na abolição do privilégio, na igual oportunidade assegurada a todos, na utilização da capacidade, na difusão, a mais larga possível, dos bens materiais e morais com que os progressos da civilização e da cultura têm concorrido para tornar a vida humana mais agradável e melhor. A igual oportunidade para todos reduz-se apenas à igualdade do sufrágio. O boletim de voto é o direito do homem. Os demais direitos, os direitos substantivos, o direito ao trabalho, à saúde, à segurança, ao bem-estar, tudo isto se pressupõe adquirido se o cidadão adquiriu o direito de voto. A participação de todos nos bens da civilização e da cultura resume-se apenas num pedaço de papel, em que cada um pode escrever um nome. Depositado o boletim de voto, cessam as relações entre o cidadão e o Estado (CAMPOS, 2001, p. 75).

Destarte, a democracia burguesa se limitava ao domínio de uma classe reduzida, a implantação da igualdade e da liberdade para todos foi uma consequência das lutas políticas e sociais das classes trabalhadoras, expandida, posteriormente, pelas exigências das mulheres, organizadas politicamente. Observa-se o relacionamento das estruturas sociais com o capitalismo industrial, pois referidas lutas tiveram êxito, através de seu significado econômico e político, diante da burguesia industrial e financeira. Tais lutas, conceberam os pressupostos para uma organização política das classes econômica e politicamente dominadas (HIRSCH, 2010, p. 93).

Hirsch destaca que “esta democracia como a forma de Estado sob a qual os diferentes grupos de poder disputam o voto dos eleitores em períodos espaçados, deixando claro que ela reflete de certa maneira as estruturas da economia de mercado capitalista” (2010, p. 94).

Na história da democracia burguesa, existe uma despidiada ligação entre o desenvolvimento do capitalismo, do Estado moderno e das relações políticas democráticas, o “capitalismo e democracia, mesmo em sua forma burguesa, de modo algum estão tão intimamente relacionados, como é facilmente pressuposto hoje em dia” (HIRSCH, 2010, p. 95). Ainda nas explicações de Hirsch:

As diferenças no desenvolvimento econômico concreto entre cada país, sua respectiva posição no interior do sistema mundial capitalista, suas estruturas sociais, as formas de organização e as estratégias políticas das

diversas classes fundam a variedade existente no progresso das relações políticas. Na prática, os direitos humanos, de algum modo assegurados, mas sempre de validade relativa, permanecem até hoje circunscritos a um pequeno número de Estados econômica e politicamente dominantes (2010, p. 96).

A evolução histórica do capitalismo é caracterizada por uma série de crises seculares, “conjunturais do movimento circular da economia” e provocavam transformações nas relações sociais. Assim, observa-se que a sociedade capitalista, com antagonismos sociais, é portadora de crises. As relações de trabalho e formas de vida, as estruturas sociais, a ordem e a dominação política, condições que imperaram no século XX, são diversas das do início de século XXI, o que faz necessário explicar tais diferenças e as dinâmicas de desenvolvimento que estão em sua base (HIRSCH, 2010, p. 100).

3.3 A TEORIA DA REGULAÇÃO

A teoria da regulação ocupa-se de questões sobre a continuidade, as crises e as mudanças históricas das sociedades capitalistas, dando significado as diferentes fases do desenvolvimento capitalista com suas políticas institucionais, relações sociais de forças e um conceito provisório para a sua análise. Essa teoria se desenvolveu dentro do cenário da segunda crise econômica mundial do século XX, surgida nos anos 1970. Estuda a possível e relativamente duradoura coesão de uma sociedade, sob o meio de produção capitalista, para garantir a provisão material e a convivência social (HIRSCH, 2010, p. 101).

Na busca para interpretar a crise econômica de 1970, se desenvolve a Escola de Regulação, que critica o marxismo ortodoxo, mas reconhece que o ponto de partida devem ser as relações sociais e as regularidades econômicas, verificando que os regulacionistas franceses rejeitaram a possibilidade de equilíbrio. Segundo Boyer (2009, p. 43), “esta escola, parte fundamentalmente da tradição marxista, alimenta-se de referências Keynesianas e de trabalhos de história econômica, para renovar as interrogações dos institucionalistas e chegar a uma construção original”.

É possível encontrar referências, associações e algumas remissões diretas à instância estatal e seu funcionamento, sobre as quais é possível elaborar o quadro conceitual de acordo com os pressupostos teóricos dessa escola (JESSOP, 2008, p. 230).

Aglietta entende que o Estado é o ente articulador da regulação do modo de produção capitalista, atua com elementos e linhas norteadoras do programa regulacionista, necessários para desenvolvimento do capitalismo. Historicamente o desenvolvimento do capitalismo, por ser um regime de acumulação, é responsável por transformar as condições de produção e a vida do trabalhador. Para o autor, o modo de regulação pode ser visto como um “conjunto de mediações que mantém as distorções produzidas pela acumulação do capital nos limites compatíveis com a coesão social no seio das nações”, para tanto o Estado é um elo irremovível (2004, p. 96).

Na mesma toada, percebe-se que os elementos sociais não-econômicos não são autônomos e não existe uma relação direta e homogênea entre as dimensões sociais e os elementos econômicos do capitalismo. As relações de produção, a cultura, o meio ambiente, a política e a tecnologia são incessantes, tornando a economia um resultado desses elementos. Na relação de produção há valorização do capital, capital produtivo. A manutenção do capitalismo, feita por meio da acumulação de capital, é baseada na criação de valor que antecede a circulação do produto (JESSOP, 2008, p. 231).

No capitalismo, transforma-se de tudo em mercadoria, das coisas até a força de trabalho, desdobrada na relação salarial. O valor para o vendedor da mercadoria, é um valor referencial para o comprador, que se baseia no quanto a mercadoria lhe interessa. Nesse sentido, Mascaró ensina:

As teorias da regulação, buscando consolidar a análise de categorias intermediárias da economia capitalista, almejam encontrar modos de estabilidade parcial numa dinâmica histórica geral de instabilidade, assentando-se, assim, sobre a perspectiva de que o capitalismo necessariamente é portador de crises. A economia capitalista se estrutura por meio do conflito, lastreada na apropriação de capitais e no trabalho explorado, e o Estado se apresenta em relação direta com a multiplicidade das contradições econômicas e sociais. A dinâmica da reprodução capitalista se estabelece por meio de formas sociais inexoráveis a esse modo de produção. A mercadoria, sendo o seu átomo, estabelece os parâmetros pelos quais as relações sociais se apresentam. Na troca de mercadorias e, também e fundamentalmente, no trabalho assalariado é que se veem os núcleos pelos quais a estrutura social capitalista se constitui. Assim, instituições como a propriedade privada, a circulação intermediada monetariamente, a constituição de sujeitos de direitos e o apartamento do controle político direto nas mãos dos agentes individuais formam um complexo basilar da sociabilidade capitalista e de sua reprodução (2013, 115).

A dinâmica do modo de produção capitalista gira em torno da produção de mercadorias, há necessidade de crises que têm o papel de restabelecer o capital para expandir o capitalismo. A teoria da regulação pesquisa os modos de regulação do capital. Nessa teoria, o Estado ultrapassa a esfera organizacional para ser o reflexo direto das relações sociais antagônicas sobre as quais repousa o modo de produção. Boyer indica a natureza do Estado:

A rigor, o Estado está permanentemente submetido a imperativos contraditórios: de um lado, a manutenção da taxa de acumulação, de outro, a legitimação das relações sociais existentes. Mais precisamente, podemos dizer que as formas públicas não anunciam, necessariamente, uma passagem silenciosa ao socialismo: longe de ser antagônicas frente ao mercado, elas podem, em muitos casos, servir-lhe de suporte (2009, p. 46).

A intervenção do Estado na economia e a modulação das ações estatais são permanentes. Nos procedimentos e comportamentos, a regulação viabiliza as relações sociais e a manutenção do regime de acumulação, assim, as crises de transformação dos regimes internalizam-se no sistema, sendo necessárias para mantê-lo:

É a razão pela qual a noção de modo de regulação introduz simultaneamente a possibilidade de um regime econômico e também de suas crises, pois elas são multiformes. Fica assim escamoteada a coerção que postula a quase totalidade dos modelos neoclássicos, a saber: a existência de um equilíbrio estável, inclusive de longa duração. Não seria possível conceber uma economia pura, isto é, desprovida de toda e qualquer instituição, de forma de direito e de ordem política. As instituições básicas de uma economia mercantil pressupõem atores e estratégias para além dos atores e estratégias meramente econômicos. Essas intervenções não têm a priori o objetivo primeiro de estabilizar a economia, no entanto, é da interação entre esfera econômica e esfera jurídico-política que resultam os modos de regulação. Trata-se de reencontrar a mensagem da economia política, acrescida dos ensinamentos tirados do estudo da história do capitalismo (BOYER, 2009, p. 48).

Hirsch utiliza um conceito amplificado de regulação, incluindo a teoria materialista do Estado, que integraria a concepção do regime de acumulação que engloba as relações sociais com a natureza, as formas de produção e apropriação do saber, as relações de gênero e a relação espaço-tempo (2010, p. 105).

Como explica Lipietz (1988, p. 120), o regime de acumulação necessita de um modo de produção determinado que garanta:

Por períodos mais extensos, as relações de correspondência entre as condições materiais de produção e seu desenvolvimento (isto é, o volume de capital invertido, a estrutura do aparelho produtivo segundo setores, bem como as normas de produção), com o seu consumo social (gastos de consumo dos assalariados e outras classes, consumo coletivo, consumo induzido por medidas “sociais” estatais).

Verifica-se que é por meio da produção da taxa da mais-valia e do lucro que se acumula o capital, uma vez que este é o que mantém o capitalismo. “A totalidade de formas institucionais, redes, normas explícitas e implícitas que asseguram a compatibilidade das relações no marco de um regime de acumulação, tanto em correspondência com o estado das relações sociais, como também transcendendo a sua natureza conflitiva (LIPIETZ 1988, p. 121).

Destaca-se que o regime de acumulação e o modo de regulação não derivam um do outro, pois o regime de acumulação não origina necessariamente um modo de regulação, nem o contrário. Todavia, um regime de acumulação estável existe quando se impõe um contexto de regulação correspondente. Conquanto, ambos são “resultado de confrontações e lutas sociais em diferentes planos da sociedade, cujo resultado não pode ser pré-determinado, pois, diferentemente, depende da força, das estratégias e das conquistas dos atores em jogo” (HIRSCH, 2010, p. 108).

Nesse diapasão, torna-se possível determinar a relação entre política e economia, entre Estado e economia, pois “não existe uma área econômica independente da regulação do Estado e o processo de acumulação do capital está sempre inscrito na regulação, e tem no Estado o seu centro institucional”. A regulação depende do curso e do desenvolvimento do processo de acumulação. Tais convicções, que consideram a economia dirigida pela política, ou vice-versa, são falsas. “Acumulação e regulação formam uma unidade pelas respectivas práticas sociais e possuem dinâmicas próprias, elas formam assim uma unidade contraditória” (HIRSCH, 2010, p. 110).

Logo, para compreender o processo de regulação e o papel do Estado nele, deve-se conceber o Estado em sentido ampliado na forma concebida por Gramsci (1982, p. 50), abarcando todo o complexo da sociedade civil. Considerando que a sociedade civil forma “o ‘cimento’ decisivo para a estabilização das condições de dominação capitalista, não obstante, ela constitui também o campo onde podem surgir processos democráticos e movimentos emancipatórios”.

Conforme a posição do mercado, o gênero, a religião, a tradição cultural, “surgem interesses singulares separados e confrontados entre si, os quais serão ‘considerados’ e expressos de maneira específica no aparelho estatal, nas organizações burocráticas e nos meios de comunicação comerciais”, não havendo interesse social fora do sistema de regulação existente. “Quais interesses, como, quando e onde eles se expressam na realidade depende muito das estruturas do sistema de regulação respectivo onde estejam inseridos” (HIRSCH, 2010, p. 115).

Se podemos partir do fato de que a regulação significa em princípio a formação de relações sociais e a continuidade provisória de correlações de forças através dos antagonismos existentes na sociedade e apesar deles, então isso ocorre, sempre e necessariamente, mediante um complexo sistema de divisões de interesses e demarcações sociais. Sobretudo, isso possibilita que a sociedade capitalista apesar de seus antagonismos e contradições logre consistência e duração. Não se trata de um estado de harmonia geral, de liberdade e de igualdade como se lhe atribui quando se fala da “sociedade civil democrática”. A regulação capitalista mantém um contexto de exploração e de opressão que só pode ser modificado por lutas sociais, e cuja supressão está ligada à eliminação das estruturas de dominação da sociedade (HIRSCH, 2010, p. 116).

No contexto explanado, as formas da sociedade capitalista dão base e possibilidade para a hegemonia das classes dominantes. Requisito para uma política de capital abrangente, que vá além da concorrência e dos antagonismos de classe. O Estado, como corporificação da comunidade, concede regalias aos dominados, as quais devem ser impostas aos capitalistas mediante o poder coercitivo do Estado (POULANTZAS, 2000, p. 161).

O Estado implementa um processo condicionante e mediador, na formação da hegemonia e a implantação da acumulação e regulação, pois o modo de acumulação e regulação reclama apoio hegemônico para se tornar estável (JESSOP, 2008, p. 232).

Esclarece Hirsch (2010, p. 120) que “a base disso é que cada indivíduo, no que se refere a sua situação ‘objetiva’, é a ‘sede de uma pluralidade de determinações’, marcada por diferentes posições de classe, relações de gênero, tradições culturais e meios sociais”. Os projetos e discursos hegemônicos são criados nas condições materiais e estruturas sociais, pois “eles se constroem a partir de um material ideológico pré-existente e maleável”. Correspondendo a uma confrontação entre diferentes grupos e seus interesses, da forma como são percebidos.

Gramsci (1982, p. 51) demonstrara que “a hegemonia surge sobretudo no campo da ‘*società civile*’ e quando os partidos reivindicam com êxito a liderança intelectual-moral, que não foi criado por eles”. Importante analisar a posição dos intelectuais no processo de regulação e a separação entre trabalho manual e intelectual. Existe “a possibilidade de que surjam tipos bastante diversos de ‘intérpretes profissionais’ da sociedade e de fabricantes de ideias”, sendo estes importantes no processo de regulação, e permitindo “a formulação de discursos relativamente independentes das posições de interesses imediatos e das forças sociais, que podem ser reformados e combinados, tornando-se fundamentos de projetos hegemônicos”.

A hegemonia é o resultado de lutas ideológicas e materiais que se desenvolvem na estrutura material de um modo de acumulação e regulação, motivo pelo qual são as crises das formações históricas do capitalismo que ativam as lutas ideológicas e criam condições materiais que servem de referência para novos projetos hegemônicos (HIRSCH, 2010, p. 121).

Nessa toada, Poulantzas refere-se a estrutura estatal como palco da luta de classes. Os conflitos próprios das relações de produção capitalistas envolvem todo o conjunto social, em todas as suas instâncias, e o Estado está como ponto de afluência de muitas delas. Como no que se refere à relação salarial, que resulta das relações de produção estabelecidas na criação de valor do capital, nascente na cadeia produtiva, porém, alastra seus efeitos à casa, à vida privada do trabalhador, às manifestações culturais e à forma política estabelecida entre as estruturas de forças. Na totalidade do desenvolvimento do capital, o Estado atravessa os conflitos gerados pelas relações de produção (POULANTZAS, 2000, p. 262).

Nesse sentido, o Estado não é somente um espaço para luta de classes, ou reflete os conflitos e antagonismos gerados entre as classes. O Estado torna-se ente necessário para o capital obter a estabilidade do processo de acumulação, devendo integrar-se com aqueles que pretendem modificar o processo e ritmo de criação de valor. Poulantzas caracteriza o processo de tomada do Estado:

Tomar o poder significa que seja desenvolvida uma luta de massa tal que modifique a relação de força interna dos aparelhos de Estado que são, em si, o campo estratégico de lutas políticas. Ainda que para a estratégia do tipo duplo poder, a modificação decisiva da relação de forças não se efetue no seio do Estado, mas entre o Estado e o segundo poder, esse ante estado que se supõe situado radicalmente fora do Estado, entre o Estado e as massas

supostamente exteriores ao Estado. Esse longo processo de tomada do poder numa via democrática para o socialismo constitui-se no essencial, em desenvolver, fortalecer, coordenar e dirigir os centros de resistência difusos de que as massas sempre dispõem no seio das redes estatais, nelas criando e desenvolvendo outras, de tal maneira que esses centros tornem-se, no campo estratégico que é o Estado, os efetivos centros do poder real. Não se trata portanto de uma simples alternativa entre guerra frontal de movimento e guerra de posições, pois esta última, consiste sempre num cerco do Estado-praça forte (2000, p. 263).

Para Aglietta, a tomada do poder acontece pelas reformas ou lutas por melhores condições ao trabalhador, por meio de um movimento de ruptura. As lutas travadas para a distribuição dos lucros e aumento de salários e benefícios laborais devem ter continuidade, pois têm importante função, que é dar condições materiais à organização da classe trabalhadora. Porém, não devem se tornar uma luta somente para reduzir as relações de produção à relação salarial (2004, p. 98).

Os regimes de acumulação demandam do Estado uma “política econômica de regime”, colaborando no nível macroeconômico especialmente na relação salarial, política monetária e na concorrência. A intervenção estatal na política econômica é considerada indispensável nos Estados capitalistas (BOYER 2009, p. 43).

Furtado (2013, p. 146), no mesmo contexto, afirma que o equilíbrio “não se funda na observação da realidade social”, uma vez que o “fenômeno econômico tem como base uma decisão ou um conjunto de decisões de agentes com uma função social específica”. Assim, os processos sociais “tendem a apresentar-se sob a forma de reações causais em cadeia, ou seja, cumulativamente resultando na tendência à concentração que se observa em todos os processos econômicos”. Bercovici também explana sua visão do intervencionismo estatal:

Para a economia liberal neoclássica, a concepção de desenvolvimento é evolucionista: o desenvolvimento ocorre gradual e espontaneamente, quando as instituições permitem o máximo de iniciativa individual. O sistema econômico propugnado era o de uma economia capitalista de mercado com a presença de um Estado intervencionista forte. Afinal, o mercado não pode ser o condutor do desenvolvimento. É incorreto, contudo, atribuir-lhe a responsabilidade pelas falhas do sistema econômico, pois ele é a expressão destas mesmas falhas. Deste modo, não podemos imputar a regulação da economia ao mercado, que também carece de horizonte social. O desenvolvimento é condição necessária para a realização do bem-estar social. O Estado é, através do planejamento, o principal promotor do desenvolvimento. Para desempenhar a função de condutor do desenvolvimento, o Estado deve ter a autonomia frente aos grupos sociais, ampliar suas funções e readequar seus órgãos e estrutura. O papel estatal de coordenação dá a consciência da dimensão política da superação do

subdesenvolvimento, dimensão esta explicitada pelos objetivos nacionais e prioridades sociais enfatizados pelo próprio Estado (2005, p. 51).

Aglietta percebe o Estado como instrumento de mediação, porém, submisso às necessidades do capital, que guia suas ações pelas regras da lei da acumulação. O Estado, para amenizar um quadro pré-crise e para que haja melhorias para a classe trabalhadora, cria uma rede pública de proteção ao trabalhador. As políticas públicas adotadas pelo Estado parecem impor regras limitadoras ao poder do capital, porém, não afetadas na constituição, lutam contra a pressão do capital na sua execução. E ainda, sujeitas a perder sua eficácia perante a oposição encontrada nos grupos sociais sujeitos dessas intervenções, gerando a cultura hegemônica do capital (AGLIETTA, 2004, p. 99).

O poder hegemônico do capital medeia as relações da sociedade civil e a política, orienta o Estado nas aplicações dos recursos públicos e na eleição das suas prioridades. A política econômica resulta da hegemonia social, aplicada em ações interventivas do Estado. As determinações econômicas aparentam-se mais fortes que a política interventiva do Estado. O capital, portanto, pode boicotar o planejamento do Estado por ações no modo de regulação. Assim, o capital faz-se contraditório, mas deve permanecer nos planos interventivos da política econômica estatal (GRAMSCI, 1982, p. 55).

Na mesma toada, à política econômica do Estado soma-se a política econômica de transição do regime de acumulação, alternância necessária e que dá flexibilidade aos regimes de acumulação constituídos, reafirma as intervenções estatais, transformando a economia e a distribuição das taxas de lucro. A mudança no regime de acumulação dá-se pela transição monetária, criação de conselhos consultivos de política econômica, modificações no regime de aplicação das verbas públicas e na gestão das dívidas públicas (BOYER, 2009, p. 45).

Na relação salarial, o Estado atua como catalisador nas conquistas de melhores ganhos salariais das relações de produção. A sociedade, junto como o Estado nacional, organiza-se de modo a “tirar vantagem das oportunidades do capitalismo mundial”. As ideias de progresso, solidariedade, direitos e justiça social vêm acopladas à visão de Estado (AGLIETTA, 2004, p. 99).

Braga afirma que os regulacionistas levam ao “empobrecimento economicista operado pelo conceito de Estado salarial”. A afetação do Estado nas relações sociais, sendo um ente social, condiciona as lutas de classes. No capitalismo não há

hegemonia do proletariado, os grupos financeiros e o grande capital produtivo organizado que influenciam o Estado. “A teoria da regulação transforma-se em técnica de regulação”, não explorando as contradições que o capitalismo deixa em aberto na história. Os flancos abertos relativizados nas promessas dos “compromissos sociais” e de uma coesão social na repartição de riquezas são concebidos na atuação do Estado (BRAGA, 2003, p. 207).

As políticas econômicas, o direito e a organização do Estado são elementos que integram as mediações do modo de regulação e necessários à manutenção da regularidade e previsibilidade do capital. A teoria da regulação é uma das contribuições dadas no século XX para compreender os fenômenos que expõem a localização das brechas existentes para uma atuação realmente transformadora. As contribuições acrescem-se daquelas que permitem a compreensão da limitação da política econômica e do próprio Estado frente ao capital, limitação possível pela teoria regulacionista articulada com os conceitos provindos do marxismo (AGLIETTA, 2004, p. 99).

Conforme o exposto, com o conhecimento das limitações na relação entre Estado e o capital, possibilita-se catalisar as ações interventivas estatais, visando o desenvolvimento social que influenciam a luta de classe e impulsiona a sociedade para um novo cenário.

3.4 UMA LEI GERAL DE OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA POR MOTIVO RELIGIOSO

O Brasil não possui uma lei ordinária geral que regule os casos de objeção de consciência por motivos religiosos, com seus princípios basilares afirmados na Constituição Federal. Esses princípios basilares não se apresentam de forma a expressar as regras claras de cada caso, sendo tal instrumentalidade uma tarefa delicada, observando-se o pluralismo religioso vivido no Brasil e leis esparsas que tratam da temática. Portanto, necessária se faz a propositura de um projeto com uma Lei Geral de Objeção de Consciência, a qual consagrará a liberdade religiosa, que, exercida de forma plena pelo indivíduo em sua comunidade local, leva-o ao exercício da plena cidadania quando inserido na vida política e econômica, influenciando o desenvolvimento econômico no derredor.

3.4.1 Projeto de Lei Geral de Objeção de Consciência

PROJETO DE LEI Nº, DE 2020

Dispõe sobre o direito à objeção de consciência como escusa ao princípio Constitucional insculpido no artigo 5º, inciso II e inciso VIII, da Constituição Federal.

O Congresso Nacional decreta:

Artigo 1º Esta lei dispõe acerca do direito à objeção de consciência como escusa ao disposto no artigo 5º, inciso II e inciso VIII, da Constituição Federal.

Artigo 2º Para os efeitos desta Lei, considera-se objeção de consciência a possibilidade de recusa por um indivíduo da prática de um ato que colida com suas convicções morais, éticas e religiosas, por imperativo de sua consciência.

Artigo 3º A liberdade de consciência e de religião é inviolável e garantida a todos em conformidade com a Constituição Federal, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Direito Internacional aplicável.

Artigo 4º Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, perseguido, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever por causa das suas convicções, ou prática religiosa.

Artigo 5º Os conflitos entre a liberdade de consciência, de religião e sua objeção serão resolvidos por meio da tolerância, respeitando a liberdade religiosa para todos e em todos os lugares.

Artigo 6º Fica proibido o cerceamento à livre manifestação religiosa, bem como o assédio e atos de violência em ambiente de trabalho, instituições educacionais, estabelecimentos de saúde, ou quaisquer outros ambientes públicos ou privados.

Artigo 7º Recrimina-se toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na confissão religiosa, que objetive anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício de direitos humanos e liberdades fundamentais na área política, econômica, social, cultural e na vida pública ou privada.

Artigo 8º A liberdade de consciência inclui o direito de objetar o cumprimento de leis que contrariem gravemente os princípios e integridades morais da própria consciência, nos limites dos direitos e deveres impostos pela Constituição.

Artigo 9º A objeção de consciência pode ser declarada por motivos religiosos ou por qualquer outro que agrida os princípios de foro íntimo do indivíduo.

Artigo 10 Os servidores públicos, empregados públicos, agentes públicos e agentes políticos da Administração Direta e Indireta adquirem o direito de ausentar-se do trabalho no dia de guarda religiosa, nos períodos e horários que lhes sejam prescritos pela confissão que professam, nos termos do artigo 5º, inciso VIII, da Constituição Federal e nas seguintes condições:

I - trabalharem em regime de flexibilidade de horário;

II - comprovarem ser membros de organização religiosa, mediante declaração dos seus líderes;

III - haver compensação integral do respectivo período de trabalho.

Artigo 11 Os trabalhadores em regime de contrato de trabalho das pessoas jurídicas que tiverem qualquer tipo de contrato, parceria ou associação com a Administração Pública Direta e Indireta também serão assegurados, enquanto mantiverem relação ou vínculo com o Poder Público, dos mesmos direitos previstos no artigo 10. Para essa finalidade a Administração Pública deverá observar esse dispositivo, nas contratações e parcerias a fim de que conste nos editais, contratos e outros instrumentos, para que as empresas, associações, Organizações Sociais (OSs), Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIPs) e pessoas jurídicas com quem associar-se, possam se adequar a esse comando normativo.

Parágrafo único. As pessoas jurídicas que, quando da aprovação desta Lei já mantiverem contrato ou parceria com a Administração Pública Direta e Indireta, passarão por ajustes para cumprir a presente norma do *caput* a contar da sua

publicação.

Artigo 12 Nas condições previstas no inciso II do artigo 10, é assegurado o direito, mediante prévio e motivado requerimento, de ausentar-se das aulas e provas nos dias de guarda das respectivas confissões religiosas, os alunos do ensino público ou privado que as professem, ressalvadas as condições de aproveitamento escolar, conforme o assegurado no artigo 7º-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação, inserido pela Lei nº 13.796, de 3 de janeiro de 2019.

Parágrafo único. As avaliações dos alunos cujas datas coincidirem com os dias de guarda religiosa serão prestadas em segunda chamada ou em nova chamada, após o horário ou dia em que se não levante a mesma objeção.

Artigo 13 Em caso de concurso público, se a data de prestação das provas ou avaliação de títulos dos candidatos coincidir com o dia de guarda religiosa, mediante requerimento, a prova ou a avaliação poderá ser prestada em segunda chamada, ou em nova chamada, após o horário ou em dia em que se não levante a mesma objeção, nas condições previstas no inciso II do artigo 10.

Parágrafo único. As disposições contidas nos artigos 10 a 13 se aplicam aos servidores públicos, empregados públicos, agentes públicos, agentes políticos e trabalhadores empregados de pessoas jurídicas que mantenham vínculo com o Poder Público Federal ou Estadual vinculados ao Poder Executivo, Legislativo, Judiciário, ao Ministério Público Federal e Estadual e aos Militares vinculados ao ente Federal ou Estadual, incorporando-se como garantia nos seus respectivos estatutos.

Artigo 14 No exercício da objeção de consciência, além dos argumentos éticos, morais ou religiosos, pode ser exigida do indivíduo a apresentação de histórico que comprove seu envolvimento com a convicção alegada, a fim de fundamentar sua recusa à prática do ato.

Artigo 15 Todo indivíduo tem direito à liberdade religiosa, incluindo o direito de mudar de religião ou crença, assim como a liberdade de manifestar sua religiosidade ou convicções, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado. Mediante cumprimento de regras comportamentais, observância de dias de guarda, prática

litúrgica e de ensino, sem empecilhos de qualquer natureza.

Artigo 16 Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Marília, de janeiro de 2020.

3.4.2 Justificativa

O Projeto de Lei acima foi inspirado, guardadas as devidas proporções e levando a uma Lei Geral, no Projeto de Lei nº 6.335, apresentado à Câmara dos Deputados Federais em 2009, pelo Deputado Federal Gonzaga Patriota, que dispõe sobre o direito à objeção de consciência, porém, mesmo com parecer favorável da Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), encontra-se sem tramitação desde 2015, tendo requerimento de inclusão na pauta em março de 2019. Também, no Projeto de Lei nº 854, apresentado à Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo em 2019, pela Deputada Estadual Dra. Damaris Moura, que dispõe sobre uma lei estadual de Liberdade Religiosa, com parecer favorável da CCJ estadual, em tramitação na Comissão de Defesa da Pessoa Humana, Cidadania, da Participação e das Questões Sociais, ambos os projetos pertinentes ao tema estudado, que cita-se suas justificativas de elaboração do projeto.

O pressuposto da objeção de consciência é que o indivíduo possa não participar de ações que confrontam suas convicções religiosas, éticas, morais ou filosóficas, conforme já aludido no capítulo anterior. Sendo direito fundamental de toda pessoa não ser obrigada a agir contra a própria consciência e princípios religiosos. A proteção da Liberdade Religiosa está garantida no Estado Democrático de Direito, em Declarações, Tratados Internacionais e na Constituição Brasileira como um Direito Humano Fundamental, proposta para proteger a dignidade da pessoa humana, também relacionado no primeiro capítulo do presente trabalho.

A Constituição Federal consignou em seu art. 5º, inciso VI, a liberdade de consciência, nos seguintes termos, “é inviolável liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”. O inciso VIII, do mesmo artigo, também asseverou que ninguém será privado de direitos por motivos de crença religiosa ou de convicção filosófica, ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal

a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa. Dispositivos que consagram a escusa de consciência como um direito constitucional. Conforme expõem Mendes e Branco (2012, p. 404), “tal direito consiste na recusa em realizar um comportamento prescrito, por força de convicções seriamente arraigadas no indivíduo, de tal sorte que, se o indivíduo atendesse ao comando normativo, sofreria grave tormento moral”.

O modo como o poder político relaciona-se com as crenças dos indivíduos revela as características históricas, sociológicas e políticas de um Estado, determina também os limites do seu exercício perante a consciência e a escolha pessoal de cada cidadão. Assim, o Estado não pode ignorar a religião como expressão pública de pertencimento do indivíduo à comunidade política, essa inclusão, por meio da liberdade religiosa, leva o indivíduo a participação em todas as áreas, inclusive no desenvolvimento econômico da comunidade a que pertence (BARCELLOS et al., 2011, p. 2).

Souza Neto, faz observações acerca da liberdade religiosa como condição para o exercício da democracia deliberativa:

Em um contexto de pluralismo, as pessoas só se sentem partícipes da comunidade política se tal comunidade trata suas opções religiosas como dignas de igual respeito. Apenas se a autonomia privada, para que cada um realize o seu projeto particular de vida, está garantida, a política, em um contexto de pluralismo, deixa de se reduzir a uma relação amigo-inimigo. Se a comunidade política não reconhece como digna de igual respeito a opção religiosa de um cidadão, este não tem motivos para se perceber como um participante cooperativo dessa comunidade. Não garantir a liberdade religiosa corresponde a negar a própria condição de pertencimento aos crentes (2006, p. 162).

A escusa de consciência torna-se um instituto de limitação imposta ao Estado de prejudicar a consciência dos indivíduos. Havendo prestação alternativa, fixada em lei, o objetor de consciência deverá cumpri-la. A ausência de lei, que prevê a prestação alternativa não deve inviabilizar a escusa de consciência, quando se aplica os direitos e garantias fundamentais, conforme o art. 5º, §1º, da Constituição Federal. Nesse sentido, o Estado deve reconhecer a inviolabilidade da liberdade de consciência e admitir alternativas às situações que conflitem com as convicções morais livremente formadas, isso refere-se ao caráter público da religião, ultrapassando a esfera íntima da consciência de cada cidadão, ao escolher seu próprio projeto de vida de acordo com suas próprias crenças, para assumir um relevante papel no modo de expressão e exercício do poder político e econômico (BARCELLOS et al., 2011, p. 3).

Verifica-se que o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião consagrados no âmbito internacional são assegurados na nossa Carta Magna, nos incisos VI, VII, VIII e IX do art. 5º, derivações da ideia de pluralismo, que é um dos fundamentos da República. Há, também, a questão da laicidade do Estado, que o coloca como garantidor da liberdade de crença. Assuntos estes consagrados no primeiro e segundo capítulos, quando se evidenciou que o exercício da liberdade religiosa, congruente a objeção de consciência, influencia uma comunidade no desenvolvimento econômico. O direito à liberdade de consciência e crença deve estar plenamente constituído com a cidadania.

A objeção de consciência, todavia, não deve ser usufruída indiscriminadamente ou por banalidades. O indivíduo deve agir baseado em sua própria consciência e responsabilizado por suas decisões, a consciência reta se perfila à verdade objetiva, derivada da dignidade da consciência individual. Porém, o indivíduo precisaria comprovar o envolvimento com a questão que está sendo alvo da objeção de consciência. A Declaração Universal dos Direitos Humanos dispõe em seu Artigo XXIV, 2, que:

No exercício de seus direitos e liberdades, toda pessoa estará sujeita apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer às justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.

O §2º, do art. 5º, da Constituição Federal, garante que “os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”.

A natureza humana sofre influência dos valores morais, religiosos, culturais, filosóficos, éticos entre outros. A dignidade humana busca autonomia para formular sua liberdade individual. Admite-se que não é lícito ao Estado impor por força ou medo, exigências que vá contra os princípios morais e éticos, obrigando o indivíduo a realizar conduta contrária à sua consciência. A sociedade civil tem o direito de se proteger contra abusos, por meio das normas jurídicas, conforme a ordem objetiva, postulada pela tutela dos direitos de todos os cidadãos e sua pacífica harmonia.

Se a laicidade estatal se afirmou no afastamento do controle da Igreja sobre a sociedade, abrangendo a ciência, a educação, a arte e a política, que se libertaram

da conformidade com o dogma teológico e com as hierarquias eclesiásticas, não se deve ignorar que o mundo atual recebe influência direta da religião em todos os seus aspectos, inclusive no desenvolvimento econômico (MACHADO, 1996, p. 93).

A liberdade religiosa passa a ser um “fenômeno de massa, de notável capacidade mobilizadora e de grande força aglutinadora” (WEINGARTNER NETO, 2007, p. 39), que reúne a população mundial e os Estados que possuem algum tipo de confissão. Trata-se de um fenômeno mundial, ligado a aspectos da vida social que variam da política. Como uma das principais expressões dos direitos de liberdade, a liberdade religiosa compõe o grupo de direitos que limitam o poder do Estado e reservam um espaço de liberdade aos particulares. Esta consideração parte de uma concepção individualista da sociedade e do princípio de que todos os homens são iguais. Nestes termos, podemos dizer que os direitos que emanam da liberdade religiosa se dirigem a um direito anterior e superior ao direito posto (BARCELLOS et al., 2011, p. 5).

As concepções teológica, sociológica e a de superioridade moral não são compatíveis com os valores consagrados pelo constitucionalismo democrático, pois se chocam com a fundamental ideia de igual consideração da dignidade e liberdade de todos os cidadãos, expressa em um constitucionalismo democraticamente inclusivo. A concepção que respeita os princípios da igualdade, da liberdade e da solidariedade, que considera as pessoas como parte de uma comunidade, também se cristalizam no princípio da dignidade humana de tal modo, que podemos dizer que a liberdade religiosa tem como principal finalidade a proteção do valor da personalidade humana, mesmo quando essa se objeta a uma determina lei (BARCELLOS et al., 2011, p. 11).

Conforme assinalado no projeto de lei acima, no contido nos artigos de 10 a 13, tendo a relevância prática, da objeção de consciência em trabalhos ou realização de concursos ou provas aos sábados ou em outros dias considerados sagrados por cultos religiosos. Ressaltando que o trabalhador deve informar previamente ao empregador sua impossibilidade de trabalho nestes dias, realizando a compensação em outro, como também se recomenda que as escolas evitem marcar aulas e exames nestas datas, como suscitado no projeto de lei, que o instituto da prestação alternativa prevista na Carta Magna seja efetivamente incorporado ao cotidiano do cidadão brasileiro (BARCELLOS et al., 2011, p. 32).

O direito individual de comemoração pública das festividades religiosas e o direito das igrejas de livre exercício das funções religiosas e de culto confluem para reforçar o direito fundamental *prima facie* à dispensa do trabalho e de aulas/provas por motivo religioso, a substanciar o princípio da cooperação, devendo o Estado criar condições organizacionais e procedimentais, no âmbito laboral e educacional, para o mais amplo exercício do direito de dispensa ao trabalho e de aulas/provas por motivo religioso (WEINGARTNER NETO, 2007, p. 237).

Apesar do vácuo doutrinário sobre o tema, não consigna que a objeção de consciência seja um instituto desconhecido do mundo jurídico, sobretudo em razão da força normativa e aplicabilidade do dispositivo constitucional. A inovação trazida pelo projeto é a autorização de comprovação do envolvimento com as convicções alegadas, dando instrumentos ao Estado para combater a objeção de conveniência, para assegurar a objeção de consciência, como garantia do direito à liberdade religiosa, assegurando a trabalhadores e estudantes o seu livre exercício, concretizando o direito de assumir sua cidadania de modo integral, na democracia participativa no exercício do poder político, influenciando no desenvolvimento econômico do país, através do seu trabalho e consagrando o caráter democrático da organização jurídica do Estado.

Diante do exposto, verifica-se a necessidade da previsão legal e expressa do instituto da objeção de consciência por motivo religioso, podendo ser alegado como escusa ao princípio constitucional, elencado no art. 5º, inciso II, de que ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei, delimitando o poder estatal juridicamente, para que a liberdade não seja restringida mais do que é devido. O projeto de lei evidencia a luta pela efetivação de uma cidadania ativa. Buscando uma nova relação entre religião e sociedade, atuando na sociedade civil. Como aduz Rui Barbosa: “Não há liberdade sem religião e não há religião sem liberdade. Não há democracia e capitalismo sem liberdade de escolha”.

CONCLUSÃO

A separação entre o poder político e o religioso é algo relativamente recente na História. Consolida-se com o surgimento do Estado Laico, que, em princípio, separa o Estado da religião. A liberdade religiosa é fruto da Reforma Protestante, uma vez que o poder político não conseguiu controlar as diversas divisões e subdivisões cristãs e, para manter a paz, os Estados consagraram a tolerância entre as religiões e, posteriormente, a liberdade religiosa.

No processo de secularização, a sociedade passa a enxergar o fenômeno religioso com reservas, pois geralmente as religiões interpretam os fatos sociais, os acontecimentos históricos e os comportamentos humanos de maneira rígida, não aceitando a relativização de conceitos, o que pode gerar situações de tensão entre a sociedade e grupos religiosos.

Para serem efetivos, os direitos fundamentais devem ser interpretados adequadamente, em face de sua complexidade e dimensão organizativa de uma sociedade plural hodierna. Considerando-se a base e a finalidade de uma organização política, o reconhecimento desses direitos faz erigir a própria essência do Estado, legitimando a sua existência e o seu papel social.

Somente com a efetividade do direito fundamental da liberdade de religião e das derivações jusfundamentais dele decorrentes que serão eliminados os resquícios em que o Estado e o Judiciário balizam-se nos moldes da religião predominante. Assim, será alcançado constitucionalmente e na práxis da sociedade o direito ao tratamento igualitário para todas as religiões.

No plano da liberdade religiosa, garantido explicitamente na Constituição Federal de 1988, em seu art. 5º, inciso VI, consignou-se ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias, visando também à laicidade do Estado brasileiro. Tal concepção não foge à historicidade das Constituições republicanas brasileiras, as quais passaram a prever a liberdade de culto como um direito fundamental à liberdade individual de crença e à proteção constitucional aos cultos e às liturgias das mais diversas religiões.

Considerando a neutralidade estatal, prevista constitucionalmente, a religião deve ser entendida em termos amplíssimos. Toda crença, culto e atividade ligada ao

sobrenatural deve estar compreendida no âmbito de proteção da liberdade religiosa, abarcando, assim, todas as religiões.

A liberdade religiosa legitima o direito à crença, que abrange a possibilidade da escolha de uma religião ou nenhuma religião, ou ainda, a possibilidade de mudar de religião. Em relação às organizações religiosas, o legislador brasileiro conferiu ampla liberdade. Na liberdade de culto, existe a tutela de cultos públicos, realizados interna ou externamente aos templos. Os cultos externos aos templos estão limitados às mesmas restrições impostas às manifestações públicas em geral. A liberdade religiosa garante também o proselitismo religioso.

Quanto ao estudo sobre a influência da religião no desenvolvimento econômico, estudou-se que a economia no período medieval estava arraigada em pressupostos de sacralização. Nesse período, segundo a história, o sistema econômico não tinha qualquer liberdade, sendo condicionado à Igreja Medieval e ao clero. Com o advento da Reforma Protestante, houve um salto, e os reformadores provocaram a mudança da visão teológica e, também, uma revolução acerca dos valores da sociedade e suas práticas de mercado, modificando o modelo ou sistema econômico.

Ao longo do estudo, averigua-se a existência de uma relação da ética protestante com o capitalismo, mas ressaltou-se que o capitalismo não foi resultado somente do pensamento religioso proveniente da Reforma. A ética protestante foi fundamental para a passagem do feudalismo para o capitalismo, com a instituição das monarquias nacionais e para o avanço da ciência, além da maior liberdade de pensamento e expressão.

O protestantismo teve o apoio dos reis e nobres e ajudou na consolidação das monarquias nacionais na Europa, principalmente Ocidental, trazendo maior liberdade de expressão e pensamento, auxiliando a ciência e o humanismo. Ao desvincular as atitudes religiosas dos princípios éticos e morais, a religião passa a ajudar e permitir o desenvolvimento do capitalismo, porém o desenvolvimento econômico depende da iniciativa e vontade das pessoas, e não apenas da religião. O homem gera o desenvolvimento econômico, pelo seu trabalho e dinamismo.

João Calvino fomentou os ideais da Reforma Protestante. Por meio de suas obras, cartas e sermões, divulga a nova forma de circulação de bens e de um sistema econômico mais eficaz e ético. Um sistema baseado nos pressupostos bíblicos, no sentido da funcionalidade e propósito do homem pelo qual foi criado. Assim, Calvino colaborou na idealização dessa nova economia, baseado nos princípios bíblicos e na

justa distribuição. Princípio esse que regeu todo o seu pensamento, juntamente com a Palavra de Deus. Auxiliou para a implantação de desenvolvimento de uma sociedade mais ética e justa.

Conclui-se, conforme explanado por Weber, que a ascese saiu dos mosteiros para participar da vida cotidiana, uma vida que se tornou metódica e habituada ao mundo racional das empresas, da mesma forma que reconheceu o capitalismo como vitorioso, quando se apoia em bases mecânicas, sem precisar de arrimo, pois a ideia do dever profissional ronda a humanidade com um fantasma de crenças religiosas de outrora.

No segundo capítulo, constatou-se que a objeção de consciência, por ser um direito fundamental, inerente à pessoa, reconhecido na Constituição Federal Brasileira em seus limites internos, deve ser garantida a todos os cidadãos. Referindo-se à liberdade pessoal do indivíduo, como pressuposto ao exercício da liberdade religiosa e da mesma forma a liberdade de pensamento, garantia fundamental, igualmente afirmada na Constituição Federal, juntamente com a liberdade de consciência, desde que fundada em motivos de convicção filosófica, política e religiosa.

A objeção de consciência só é alcançada a partir de um instituto jurídico que necessita de análise e indicação dos requisitos inerentes à viabilização do tratamento jurídico a ser aplicado. Requisitos que se verificam a partir da interpretação conjunta dos princípios constitucionais, com aplicação do princípio da proporcionalidade. Portanto, se torna imprescindível, além da previsão geral constitucional, a existência de normas que especifiquem a objeção de consciência, atribuindo uma maior proteção jurídica, conforme proposto ao final do estudo.

Delineando o direito à objeção de consciência, cabe ao legislador definir os limites que a objeção pode possuir, sendo esta distinta de mera desobediência civil ou até mesmo da resistência (apesar de parecerem iguais), bem como a existência de controvérsias sobre tais institutos.

Na democracia, os cidadãos concordam em seguir as normas que regem a sociedade. Ao cumprirem suas obrigações, adquirem o direito de exigir do Estado a contrapartida, sem abdicar de suas garantias e liberdades. É importante observar que o direito de resistência e a desobediência civil se materializa no plano de conscientização popular, pois quanto mais consciência o povo tem sobre a sua situação e a da sociedade em geral, mais esses instrumentos são usados para resistir ao Estado dependendo do objetivo que se queira conquistar. Mostram-se significativos

para avaliar o comportamento dos indivíduos perante o ente estatal e os atos que edita. O objetivo do legislador foi garantir a inclusão de minorias.

Assim, o instituto da desobediência civil permite que o indivíduo incida em um não agir, se este agir contrariar sua liberdade de consciência. Quando exercida no intuito de restabelecer os princípios basilares do Estado Democrático de Direito ou impedir a ofensa à moralidade pública, aos valores da justiça e aos direitos humanos, pode alcançar a transformação das políticas públicas ou até modificar a realidade social. O movimento social funciona como parte do aparelho estatal, do Estado ampliado e se altera conforme evolui o sistema capitalista, para mantê-lo, pois, havendo a possibilidade de o sistema não se autorregular, o que geraria seu colapso, seria contido pela transformação dos movimentos sociais.

Portanto, as lutas sociais movem a história e o movimento social é um ator questionador que articula os interesses decorrentes da relação de classe e torna-se um potencial transformador da sociedade. Infere-se, no estudo proposto, que a desobediência civil e os movimentos sociais são essenciais para transformar a realidade, pois permitem a inserção da sociedade na política, estimulando o diálogo entre os atores sociais, que influenciam diretamente o desenvolvimento econômico do Estado e possibilitam a concreção da cidadania.

Com ponderação em relação aos princípios constitucionais envolvidos, tem-se o postulado da igualdade, com sua multifacetada dimensão, a liberdade de crença, axioma que se harmoniza com os demais direitos constitucionais já referidos, entendendo que o princípio da igualdade se baseia no direito fundamental à liberdade religiosa. O exercício da liberdade religiosa, bem como do princípio da igualdade, estabelece uma eficácia ideal e equilibrada.

Igualmente, a objeção de consciência expressa a liberdade religiosa, permitindo que qualquer pessoa deixe de cumprir deveres jurídicos legais, estabelecendo direitos que concretizem essa igualdade lograda pela liberdade de crença e convicção, permitindo um Estado mais justo e igualitário, consubstanciando a influência da liberdade religiosa no desenvolvimento econômico.

Nesta senda, no terceiro capítulo desta dissertação, tem-se que o Estado, em sua forma política, é um acontecimento histórico inserido na manifestação do capitalismo como modo de produção predominante. O processo de instauração política surge do colapso do modo de produção feudal. Incluídos dentro desse

processo, estão diversas especificidades históricas e conflitos políticos e sociais, como as revoluções burguesas do século XVIII.

A análise teórica do Estado varia da teoria do bem comum e da análise marxista. Considerou-se o fenômeno do Estado e do capitalismo no advento do materialismo histórico. A teoria marxista diverge da interpretação liberal clássica e fornece uma descrição da realidade histórica das manifestações sociais. O modo capitalista se baseia em ações sociais, porém, a manutenção da sociedade não se dá por uma regularidade econômica ou pela lógica do capital. Entretanto, os atores sociais são levados a agir de acordo com as exigências da valorização do capital.

Ademais, o próprio sistema de Estados, no mercado capitalista, por meio da concorrência, modifica a relação capitalista de classe e os membros das classes em concorrência recíproca. As crises que abalam as economias de centro e da periferia, com causas, ritmos e prolongamentos diversos emergem por força do antagonismo inerente à forma do capital (que as tornam cíclicas e causadas pela inconstância no regime de acumulação, ou pelas falhas nos instrumentos de mediação, que se coalescem ao modo de regulação estabelecido). Entretanto, as crises causadas pela alternância do regime de acumulação ou pelas falhas dos instrumentos de mediação, que são integrados ao modo de regulação estabelecido, possibilitam transformações no processo de acumulação que reboam na regulação.

O Estado surge como uma estrutura vinculada ao modo de regulação, estrategicamente ligada ao sustento do capitalismo. As intervenções estatais são importantes no controle das crises e estabelecimento de políticas públicas capazes de servir como interventores da prevenção.

Destarte, a transformação emancipatória a que se viabiliza por meio dos instrumentos regulatórios não é exclusividade do aparato estatal, muito embora seja de suma importância na dinâmica das relações de produção. Consequentemente, somente o conhecimento das limitações da relação entre Estado e capital possibilita canalizar as intervenções a favor do desenvolvimento social e podem influenciar na luta de classe e impulsionar a sociedade a um novo horizonte.

Para aferir o exposto e garantir a concretude das ideias assimiladas, conjecturou-se a propositura de uma Lei Geral de Objeção de Consciência por motivo religioso, com o intuito da previsão legal e expressa do instituto ser alegado como escusa ao princípio constitucional de que ninguém será obrigado a fazer ou deixar de

fazer alguma coisa senão em virtude de lei, para delimitar o poder estatal juridicamente e para que a liberdade não seja restringida mais do que é devido.

Justamente por entender que o princípio da igualdade constitucional das religiões em nosso País, pelo qual todas as confissões de fé, independentemente da quantidade de membros ou seguidores ou do poderio econômico e patrimonial devem ser iguais perante a Lei, é que se apresenta a proposta de Lei, que beneficiará e dará as mesmas oportunidades às religiões existentes a encontrarem na tolerância da pátria brasileira um espaço para divulgar sua fé e crença.

A objeção de consciência, mesmo reconhecida e assegurada, deve, para garantir a ordem democrática, não abrir mão da igualdade jurídica, obtida na consagração do Direito. A ordem legal estabelecida e a omissão na obediência à lei não geram consequências antidemocráticas, sendo invocado o correto motivo. Assim, assegura-se que a objeção de consciência pode ser prevista em uma lei geral, sem quebra do caráter democrático e da ordem jurídica.

Infere-se que a inovação trazida pelo projeto de lei é a garantia do direito à liberdade religiosa, assegurando a todos o seu livre exercício, para que assumam o direito à cidadania de modo integral, na democracia participativa, e no exercício do poder político, influenciando no desenvolvimento econômico do país. O projeto de lei evidencia a luta pela efetivação de uma cidadania ativa. Busca assegurar uma nova relação entre religião e sociedade. Nas palavras de Rui Barbosa: “Não há liberdade sem religião e não há religião sem liberdade. Não há democracia e capitalismo sem liberdade de escolha”. É como conclui-se a presente dissertação.

REFERÊNCIAS

- ADRAGÃO, Paulo Pulido. *A Liberdade Religiosa e o Estado*. Coimbra: Almedina, 2002.
- AGLIETTA, Michel. *Macroeconomia Financeira: Mercado Financeiro, Crescimento e Ciclos*. v. 1. São Paulo: Loyola, 2004.
- ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.
- ALVES, Rodrigo Vitorino Souza. Liberdade Religiosa e Desenvolvimento Humano: Uma Relação Constitutiva e Instrumental. In: GRIM, Brian J.; LAZARI, Rafael; SORIANO, Aldir Guedes. (orgs.). *Liberdade Religiosa e Desenvolvimento Econômico*. Belo Horizonte/MG: D'Plácido, 2018, p. 23-72.
- ANUATTI-NETO, Francisco; NARITA, Renata Del Tedesco. A Influência da Opção Religiosa na Acumulação de Capital Humano: Um Estudo Exploratório. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 34, n. 3, p. 453-486, jul./set. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-41612004000300003. Acesso em: 05 jan. 2020.
- ARAUJO, José Antonio Estévez. *La Constitución Como Proceso Y La Desobediencia Civil*. Madrid: Trotta, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Wolkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- ARNAUD, André-Jean. *O Direito entre Modernidade e Globalização: Lições de Filosofia do Direito e do Estado*. Trad. Patrice Charles Wuillaume. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.
- ÁVILA, Humberto. *Teoria dos Princípios: Da Definição à Aplicação dos Princípios Jurídicos*. 4. ed. São Paulo: Malheiros, 2004.
- BARCELLOS, Ana Paula Gonçalves Pereira de; TERRA, Felipe Mendonça; FIGUEIREDO, Filipe Seixo de; MATTA, Paulo Vitor Torres da. As Relações entre Religião e Estado. Notas Sobre as Experiências Norte-Americana e Brasileira. *RFD-Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, v.1, n. 19, p. 1-37, jun./dez. 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/view/1718>. Acesso em: 05 jan. 2020.
- BAREMBLITT, Gregório F. *Compêndio de Análise Institucional e Outras Correntes: Teoria e Prática*. 5. ed. Belo Horizonte, MG: Instituto Felix Guattari, 2002.
- BARRETO, Maria Luiza Whataly. *Exercício da Liberdade Religiosa*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1996.

BARROSO, Luís Roberto. *O Direito Constitucional e a Efetividade de suas Normas: Limites e Possibilidades da Constituição Brasileira*. 9. ed. Rio de Janeiro/RJ: Renovar, 2009.

BARROSO, Luís Roberto; BARCELLOS, Ana Paula Gonçalves Pereira de. O Começo da História: A Nova Interpretação Constitucional e o Papel dos Princípios no Direito Brasileiro. In: SILVA, Virgílio Afonso da. (org.) *Interpretação Constitucional*. São Paulo/SP: Malheiros, 2007, p. 217-316.

BASTIAT, Frédéric. *A Lei*. Trad. Ronaldo da Silva Legey. 3. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

BASTOS, Celso Ribeiro, MARTINS, Ives Gandra. *Comentários à Constituição do Brasil*. v. 2. São Paulo: Saraiva, 1988.

BEDIN, Gilmar Antonio. *A Idade Média e o Nascimento do Estado Moderno: Aspectos Históricos e Teóricos*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2013.

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição Econômica e Desenvolvimento: Uma Leitura a partir da Constituição de 1988*. São Paulo: Malheiros, 2005.

BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Trad. Sérgio Bath. 10. ed. Brasília: Universidade de Brasília - UNB, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade: Para uma Teoria Geral da Política*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. L'età dei Diritti. 10. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria Constitucional da Democracia Participativa: Por Um Direito Constitucional de Luta e Resistência, Por Uma Nova Hermenêutica, Por Uma Repolitização da Legitimidade*. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

BOYER, Robert. *A Teoria da Regulação: Os Fundamentos*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

BRAGA, Ruy. *A Nostalgia do Fordismo: Modernização e Crise na Teoria da Sociedade Salarial*. São Paulo: Xamã, 2003.

BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03.htm. Acesso em: 3 jan. 2020.

BUCCI, Maria Paula Dallari Bucci. *Direito Administrativo e Políticas Públicas*. São Paulo: Saraiva, 2002.

BUZANELLO, José Carlos. *Objecção de Consciência: Uma Questão Constitucional*. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília/DF, a. 38 n. 152, p. 173-182, out./dez. 2001. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/730>. Acesso em: 05 jan. 2020.

BUZANELLO, José Carlos. *Direito de Resistência Constitucional*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2006.

CALVINO, João. *A Verdadeira Vida Cristã*. São Paulo: Editora Novo Século, 2000.
CAMPOS, Francisco. *O Estado Nacional: Sua Estrutura, Seu Conteúdo Ideológico*. Brasília: Senado Federal, 2001.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional*. 6. ed. rev. Coimbra: Almedina, 1993.

CARNOY, Maritn. *Estado e Teoria Política*. 7. ed. Campinas: Papyrus, 2001.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: O Longo Caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHOSA, Modesto. *Direito Econômico*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1973.

CHIAVENATO, Julio José. *Religião: Da Origem à Ideologia*. Ribeirão Preto: Funpec, 2002.

COSTA, Hermisten. *Raízes da Teologia Contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

COSTA, Nelson Nery. *Teoria e Realidade da Desobediência Civil*. Rio de Janeiro: Forense, 1990.

CUNHA JÚNIOR, Dirley da. *Controle Judicial das Omissões do Poder Público*. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2008.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 32. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

DOMMEN, Edward; BRATT, James. *John Calvin Rediscovered, The Impact of His Social and Economic Thought*. London: Westminster John Knox Press, 2007.

DUGUIT, Leon. *Manual de Derecho Constitucional*. Granada: Comares, 2005.

DUMONT, Louis. *O Individualismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo/SP: Martins Fontes, 2002.

DWORKIN, Ronald. *A Virtude Soberana. A Teoria e a Prática da Igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESPIRITO SANTO, Gilda Lopes de Figueiredo do. Entre Dois Universos, Direito Público e Direito Privado: Convergências e Antinomia. *Revista Estudos Jurídicos da UNISINOS*. São Leopoldo/RS, v. 36, n. 97, p. 75-92, maio/ago. 2003. Disponível em: <https://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:redede.virtual.bibliotecas:artigo.revista:2003;1000690039>. Acesso em: 05 jan. 2020.

FALISE, Michael. *Economia e Cristianismo*. São Paulo: Ibrasa Champagnat, 1991.

FANFANI, Amintore. *Catolicismo y Protestantismo en la Genesis del Capitalismo*. Madrid: Rialp, 1953.

FELDENS, Luciano. *A Constituição Penal: A Dupla Face da Proporcionalidade no Controle de Normas Penais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

FERRAJOLI, *Derecho y Razón. Teoría del Garantismo Penal*. 5. ed. Madrid/ES: Trotta, 2001.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão e Dominação*. São Paulo: Atlas, 2008.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Direitos Humanos Fundamentais*. 7. ed. São Paulo/SP: Saraiva, 2005.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Estado de Direito e Constituição*. 4. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2012.

FLORIA, Juan G. Navarro. *El Derecho a la Objeción de Conciencia*. Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo Depalma, 2004.

FURTADO, Celso. Interação Entre Decisões e Estruturas. In: AGUIAR, Rosa Freire (org). *Celso Furtado: Essencial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 141-153.

FUSFELD, Daniel. *A Era do Economista*. São Paulo: Saraiva 2012.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O Livro das Religiões*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GALDINO, Elza. *Estado Sem Deus: A Obrigação da Laicidade na Constituição*. Belo Horizonte. Del Rey, 2006.

GALUPPO, Marcelo Campos. *O Que São Direitos Fundamentais?* Belo Horizonte: Del Rey. 2003.

GALVÃO, Andréia. Marxismo e Movimentos Sociais. *Revista Crítica Marxista*. Campinas/SP, n.32, p. 107-126, 2011. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista>. Acesso em: 15 jan. 2020.

GARCIA, Maria. A Constituição e o Ensino Religioso nas Escolas Públicas. In: GRIM, Brian J.; LAZARI, Rafael; SORIANO, Aldir Guedes. (orgs.). *Liberdade religiosa e desenvolvimento econômico*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018, p. 143-156.

GENRO, Tarso. Os Fundamentos da Constituição no Estado de Direito. In: MARTINS, Ives Gandra Silva; MENDES, Gilmar Ferreira; NASCIMENTO, Carlos Valder do. (orgs.). *Tratado de Direito Constitucional*. São Paulo. Saraiva, 2012. p. 109-139.

GERTH, Hans; MILLS, C. Wright. *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

GORENDER, Jacob. *A Burguesia Brasileira*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1998.

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

HABERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional. A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: Contribuição para a Interpretação Pluralista e Procedimental da Constituição*. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*. v. I, 2. ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O Federalista*. Belo Horizonte: Líder, 2003.

HECK, José. *A Liberdade em Kant*. Porto Alegre: Movimento, 1983.

HERINGER JÚNIOR, Bruno. *A Objeção de Consciência e o Direito Penal: Justificação e Limites*. Rio de Janeiro/RJ: Lumen Juris, 2007.

HESSE, Konrad. Significado dos Direitos Fundamentais. Trad. Carlos dos Santos Almeida. In: KONRAD, Hesse. *Temas Fundamentais do Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 23-72.

HIRSCH, Joachim. *Teoria Materialista do Estado*. São Paulo: Quartier Latin, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBS, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. Trad. Maria L. Teixeira e Marcos Penchel. 25. ed. rev., 2. reimpr. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HUME, David. *História Natural da Religião*. São Paulo: Unesp, 2005.

IANNACCONE, Laurence. Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature*, Nashville, TN, v. 36, n. 3, p. 1465–1495, 1998. Disponível em: www.jstor.org/stable/2564806. Acesso em: 05 jan. 2020.

JESCHECK, Hans-Henrich. WEIGAND, Thomas. *Tratado de Derecho Penal*. Parte General. Trad. Miguel Olmedo Cardenete. 5.ed. Granada: Comares, 2002.

JESSOP, Bob. *El Futuro Del Estado Capitalista*. Madrid: Catarata, 2008.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KONZEN, Paulo Roberto. A relação entre Estado e Religião em Hegel. *Revista Dialectus*, Ceará, a. 2. n. 4. p. 39-62, jan./jun. 2014. Disponível em:

<http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5170>. Acesso em: 07 jan. 2020.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos, um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAZARI, Rafael de; RAZABONI JÚNIOR, Ricardo Bispo. A Compatibilização da Valorização do Trabalho Humano e da Livre Iniciativa e a Importância da Liberdade Religiosa Para a Ordem Econômica e Financeira. In: GRIM, Brian J.; LAZARI, Rafael; SORIANO, Aldir Guedes. (orgs.). *Liberdade Religiosa e Desenvolvimento Econômico*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018, p. 89-100.

LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: Economia e Religião na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LELLIS, Lélío Maximino. Introdução a Teoria do Direito à Liberdade Religiosa. In: LELLIS, Lélío Maximino; HEES, Carlos Alexandre. (orgs.). *Fundamentos Jurídicos da Liberdade Religiosa*. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016, p.63-93.

LEMBO, Claudio. *A Pessoa: Seus Direitos*. Barueri: Manole, 2007.

LIPIETZ, Alain. *O Capital e Seu Espaço*. São Paulo: Nobel, 1988.

LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil. Ensaio Sobre a Origem, os Limites e os Fins do Governo Civil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LUCAS, Douglas Cesar. A Desobediência Civil na Teoria Jurídica de Dworkin.

Revista de Direitos Fundamentais e Democracia. Curitiba, v. 16, n. 16, p. 116-129, jul./dez. 2014. Disponível em:

<https://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/index.php/rdfd/article/view/591>. Acesso em: 15 jan. 2020.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã de Nação Alemã: Acerca do Melhoramento do Estado Cristão. In: *Pelo Evangelho de Cristo*. Porto Alegre: Concórdia, 1984, p. 75-152.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitucional Inclusiva: Dos Direitos da Verdade aos Direitos dos Cidadãos*. Coimbra: Coimbra, 1996.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARSHALL, Alfred. *Princípios de Economia*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARTINS, Carlos Benedito. *O que é sociologia?* 38. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MASCARO, Alysso Leandro. *Crítica da Legalidade e do Direito Brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MASCARO, Alysso Leandro. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2010.

MASCARO, Alysso Leandro. *Estado e Forma Política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de Exceção, Desobediência Civil e Desinstituição: Por uma Leitura Democrático-radical do Poder Constituinte. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43-95, 2016. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/19953>. Acesso em: 15 jan. 2020.

MCCLEARY, Rachel. *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*. New York: Oxford University Press, 2011.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Direito Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

MICHELLON, E. *O Dinheiro e a Natureza Humana: Como Chegamos ao Moneycentrismo?* Rio de Janeiro: MK, 2006.

MIRANDA, Jorge. Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade. *Revista Eletrônica Gaudium Sciendi*. Lisboa/PT, n. 4, p. 20-48, jul. 2013. Disponível em: http://www2.ucp.pt/resources/Documentos/SCUCP/GaudiumSciendi/Revista%20Gaudium%20Sciendi_N4/6.%20jmirandaEstado%20%20liberdade%20religiosa%20e%20laicidade.pdf. Acesso em: 05 jan. 2020.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O Espírito das Leis*. Trad. Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORAES, Maria Celina Bodin de. *Princípios do Direito Civil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

MULLER, Friedrich. *Métodos de Trabalho do Direito Constitucional*. Trad. Peter Neumann. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 2000.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multitudine: Guerra e Democrazia Nel Nuovo Ordine Imperiale*. Trad. Alessandro Pandolfi. Milano: Rizzoli, 2004.

OLIVEIRA, Arilson Silva de. Desvendando a Religião e as Religiões Mundiais Em Max Weber. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 136-155. jun. 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n14p136>. Acesso em: 14 dez. 2019.

PACHUKANIS, Evguiéni B. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

PIÇARRA, Nuno. *A Separação dos Poderes como Doutrina e Princípio Constitucional: Um Contributo para o Estudo das suas Origens e Evolução*. Coimbra: Coimbra Ed., 1989.

POULANTZAS, Nicos. *O Estado, Poder, o Socialismo*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REIMER, Haroldo. *Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2013.

RIBEIRO, Milton. *Liberdade Religiosa uma Proposta para Debate*. São Paulo: Mackenzie, 2007.

RIVERO, Jean; MOUTOUH, Hugues. *Liberdades Públicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e Outros Escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, 1988.

RYKEN, Leland. *Santos no Mundo: Os Puritanos como Realmente Eram*. São José dos Campos: Fiel, 1992.

SABAINI, Wallace Tesch. *A Relação Entre Religião e Estado Sob a Êgide do Direito Fundamental da Liberdade de Religião*. 2008. 110 f. Dissertação (Mestrado em Direito e Garantias Fundamentais) – Faculdade de Direito de Vitória, FDV, Vitória, 2008.

SALDANHA, Nelson. *Secularização e Democracia: Sobre a Relação entre Formas de Governo e Contextos Culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-modernidade*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

SANTOS JUNIOR, Aloísio Cristovam dos. *A Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2007.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais. Uma Teoria Geral dos Direitos Fundamentais na Perspectiva Constitucional*. 12. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SARTORI, Giovanni. *A Teoria da Democracia Revisitada: O Debate Contemporâneo*. v. 1. São Paulo: Ática, 1994.

SCHAPER, Valério Guilherme. *Max Weber: Protestantismo e Capitalismo*. Ponta Grossa/PR: UEPG, 2000.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEÑA, Jorge Francisco Malem. *Concepto e Justificación de la Desobediencia Civil*. Barcelona: Ariel Derecho, 1990.

SILVEIRA, Daniel Barile da. Paradigmas de Interpretação Constitucional: Desafios ao Entendimento das Sociedades Modernas. *Revista Eletrônica da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM*. Santa Maria/RS, v. 1, n. 1, p. 51-63, mar. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/6764/pdf>. Acesso em: 05 jan. 2020.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 42. ed. rev. atual. São Paulo/SP: Malheiros, 2019.

SOMBART, Werner. *The Jews and Modern Capitalism*. Illinois: The Free Press, 1951.

SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional*. São Paulo. Juarez de Oliveira: 2002.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Teoria constitucional e Democracia Deliberativa: Um Estudo Sobre o Papel do Direito na Garantia das Condições para a Cooperação na Deliberação Democrática*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

STARK, Rodney. *For the Glory of God: How Monotheism led to Reformation, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

STEINMETZ, Wilson Antônio. *Colisão de Direitos Fundamentais e Princípio da Proporcionalidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SWEDBERG, Richar. *Max Weber e a Idéia de Sociologia Econômica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

THOREAU, Henri David. *A Desobediência Civil e Outros Ensaios*. Trad. José Paulo Áes. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América: Leis e Costumes de Certas Leis que Foram Naturalmente Sugeridos aos Americanos por seu Estado Social Democrático*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOMAZELLI, Luiz Carlos. *Entre O Estado Liberal e a Democracia Direta: A Busca de um Novo Contrato Social*. Rio de Janeiro: EDIPUCRS. 2004.

VAKALOULIS, Michel. Antagonismo Social e Ação Coletiva. In: LEHER; Robert; SETÚBAL, Mariana. (orgs.). *Pensamento Crítico e Movimentos Sociais: Diálogos Para Uma Nova Práxis*. São Paulo/SP: Cortez, 2005, p. 126-140.

WALLERSTEIN, Immanuel. A Esquerda Mundial Após 2011. In: HARVEY, David et al. *Occupy: Movimentos de Protesto que tomaram as Ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 73-77.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Trad. Regis Barbosa. v. 2. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

WEINGARTNER NETO, Jayme. *Liberdade Religiosa na Constituição: Fundamentalismo, Pluralismo, Crenças e Cultos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.