

A terapêutica do religioso na pandemia: uma leitura sociofilosófica da questão

Noli Bernardo Hahn*

Lucas Oliveira Vianna**

Matheus Thiago Carvalho Mendonça***

Resumo

A crise sanitária desencadeada pela pandemia de Covid-19 ensejou a rápida implementação de medidas de distanciamento social. Decretos públicos implicaram a suspensão irrestrita de liturgias religiosas públicas. Nesse contexto, desenvolve-se uma análise sociológica e filosófica da questão: as medidas excepcionais adotadas avaliaram adequadamente a relevância socioantropológica e terapêutica do fenômeno religioso? Adotando a revisão bibliográfica e a análise qualitativa como metodologia principal, o trabalho harmoniza os conceitos de secularismo moderno (Taylor), vida e religião como bens humanos básicos incomensuráveis (Finnis) e espiritualidade como elemento constitutivo central do sujeito (Frankl) para, por fim, abordar casos limítrofes da ponderação entre saúde pública e liberdade religiosa, a fim de avaliar a proporcionalidade das medidas empregadas.

Palavras-chave: Covid-19; Liberdades Religiosas; Secularismo; Logoterapia.

The therapeutic of the religious in the pandemic: A socio-philosophical approach to the issue

Abstract

The pandemic triggered by Covid-19 led to the rapid implementation of social distance measures. Public religious services were suspended unrestricted by public decrees. In this context, we examine the following question sociologically and philosophically: did the exceptional measures adopted adequately assess religious phenomena's socioanthropological and therapeutic significance? Through a bibliographic review and

* Professor da Pós-Graduação em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e da Missões, URI, Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Pós-doutorado pela Faculdade EST. <http://lattes.cnpq.br/4888480291223483>.

E-mail: nolihahn@san.uri.br.

** Mestrando em Direitos Humanos da Universidade Regional Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, UNIJUÍ. <http://lattes.cnpq.br/7102456988836630>.

E-mail: lucasoliveiravianna@gmail.com.

*** Bacharelando em Direito da Universidad Nacional de La Plata, Argentina. <http://lattes.cnpq.br/9958675970269378>. E-mail: thiago.matheus72010@gmail.com.

qualitative analysis, the work harmonizes modern secularism (Taylor), the concept of life and religion as immeasurable basic human goods (Finnis) and spirituality as the central component of the subject (Frankl) to evaluate the proportionality of such measures based on borderline cases of weighting between public health and freedom of religion.

Keywords: Covid-19; Religious freedoms; Secularism; Logotherapy.

La terapéutica de los religiosos en la pandemia: una lectura sociofilosófica de la cuestión

Resumen

La crisis sanitaria desencadenada por la pandemia de Covid-19 llevó a la rápida implementación de medidas de distanciamiento social. Los decretos públicos implicaban la suspensión irrestricta de las liturgias religiosas públicas. En este contexto, se desarrolla un análisis sociológico y filosófico de la pregunta: ¿las medidas excepcionales adoptadas evaluaron adecuadamente la relevancia socio-antropológica y terapéutica del fenómeno religioso? Adoptando como metodología principal la revisión bibliográfica y el análisis cualitativo, el trabajo armoniza los conceptos del laicismo moderno (Taylor), la vida y la religión como bienes humanos básicos inconmensurables (Finnis) y la espiritualidad como elemento central constitutivo del sujeto (Frankl) para, finalmente, abordar casos límite del equilibrio entre salud pública y libertad religiosa, para evaluar la proporcionalidad de las medidas empleadas.

Palabras clave: Covid-19; libertades religiosas; Laicismo; Logoterapia.

1. Introdução

Defensores clássicos da tese da secularização das sociedades modernas sustentavam que a religião tornar-se-ia progressivamente um registro antropológico de comunidades primitivas, instrumentalizadas como um mecanismo de controle social e simbolização do sagrado (BRUCE, 1966, 2011; WILSON, 1966). Nesse contexto, o sociólogo Peter L. Berger, na primeira fase de seus trabalhos, apontava a religião como um fato museológico, remanescente em sociedades não atingidas pelo capital internacional (BERGER, 1985). Com efeito, o projeto da modernidade previa a descontinuidade do fenômeno religioso cunhada na fundamentação extra-religiosa do agir humano. Dito em outro tom, o destino da humanidade seria o de viver numa era “alheia a Deus e aos profetas” (WEBER, 2004, p. 28), em um contexto de crença generalizada no desaparecimento da experiência religiosa.

No entanto, ao fim da década de 80, Berger – num trabalho intitulado *The desecularization of the World* – reconsiderou sua posição e afirmou que a religião não era apenas um fato inconteste de seu tempo, como também se tornaria uma temática capital no século seguinte (BERGER, 1999). Nessa linha, Berger passa a sustentar que a compreensão da religião como mera

ferramenta de controle social e representação estética do sagrado é uma chave hermenêutica inadequada para a avaliação do itinerário histórico da humanidade.

Entre esses dois polos, enfrenta-se o desafio do pluralismo. Frente à erosão de uma cultura monolítica outrora enraizada no corpo social, verifica-se a ascensão de sociedades que conservam profundas diferenças em sua estrutura comunitária – dentre elas, concepções rivais acerca da adequabilidade do religioso à esfera pública. O filósofo Roel Kuiper atenta ao fato de que “as utopias enganosas da prosperidade, as abstrações alienadoras do ‘conhecimento’ econômico, político e social superiores e, por fim, a ênfase no homem que organiza sua existência de forma totalmente autônoma e domina o mundo” (KUIPER, 2019, p. 13) são os padrões da Modernidade. Assim, em um contexto marcado pelo *drama da desvinculação* (COHEN, 2000), pela *desintegração social* e pela *sociedade individualizada* (BAUMAN, 2001), pelo contínuo desacoplamento dos domínios econômico, social e político (DAHRENDORF, 1995), o resultado é uma cultura da personalidade cunhada da desagregação da vida pública por meio de uma prática social cada vez mais intimista, decorrente “de uma mudança que começou [...] com a formação de uma nova cultura urbana, secular e capitalista” (SENNET, 1993, p. 30).

Apesar da multiplicidade de posições, o discurso em favor da tolerância, de modo paradoxal, não se mostra sempre tolerante. Nalguns casos, a defesa da tolerância pretende a exclusão de determinadas categorias entendidas como indesejáveis para o debate público. Assim, ao lado de discursos pretensamente plurais, emergem mecanismos de supressão de discursos do espaço público, com o escopo de reduzi-los à esfera íntima.

Todas as problemáticas teóricas elencadas anteriormente confluem no objeto do presente estudo: as restrições às liberdades religiosas no contexto da crise sanitária desencadeada pela pandemia de Covid-19, decorrente da propagação do novo Coronavírus (SARS-CoV2). Além das recomendações atinentes à higiene pessoal, as autoridades médico-sanitárias emitiram normativas de distanciamento social, com o propósito de, ao menos, reduzir a velocidade de propagação do novo Coronavírus (CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE, 2020a, 2020b). Por conseguinte, vários estados e municípios publicaram decretos, determinando a suspensão de eventos coletivos que impliquem aglomerações. Tais medidas têm implicações à liberdade religiosa, em especial para a realização de liturgias coletivas (ALVES et al, 2020), o que justifica uma análise filosófica, sociológica e jurídica da seguinte questão: as medidas excepcionais adotadas pelos governos avaliaram adequadamente

a relevância socioantropológica do fenômeno religioso? Em que dimensões tais restrições se alinham a um projeto político secularista, que visa reduzir a religião ao foro privado? Qual o lugar da espiritualidade e de suas possíveis contribuições no curso de uma pandemia?

Para alcançar respostas teoricamente viáveis para ditas inquirições, o presente estudo adota a revisão bibliográfica e a análise qualitativa como sua metodologia principal. Assim, o trabalho pretende, nesta sequência: (i) apresentar, especialmente a partir dos construtos teóricos de Charles Taylor e Giacomo Marramao, o conceito do secularismo moderno para sustentar a hipótese do projeto secularista como inibidor da plena experiência religiosa pública e conseqüente desconsideração da espiritualidade como ente integrador da ontologia humana; (ii) oferecer as contribuições da teoria social de John Finnis sobre os valores humanos, em vista da sua consideração tanto da vida quanto da religião como bens humanos básicos incomensuráveis entre si; (iii) examinar o conceito da espiritualidade como elemento constitutivo central do sujeito, a partir da teoria da logoterapia de Viktor Frankl; e, por fim, (iv) abordar alguns casos limítrofes da ponderação entre liberdade religiosa e vida, a fim de avaliar a proporcionalidade de tais medidas, especialmente no que diz respeito à suspensão da assistência religiosa penitenciária, dos atos fúnebres e de liturgias coletivas.

2. Uma leitura sobre o secularismo

Contextualiza-se, primeiro, o significado do termo “secularização” no marco dos tratados de paz que puseram fim às guerras motivadas por rivalidades religiosas na Europa Cristã do século XVII. Apesar da terminologia apontar para um acirramento das disputas entre Estado e Igreja, Giacomo Marramao (1998), ao desenhar uma genealogia da secularização, atenta ao fato de que o termo já designou movimentos de conciliação, como observado na chamada *National Secular Society* (NSS) inglesa, que usaria o termo ‘secularismo’ para designar o processo de emancipação das instituições da autoridade eclesiástica. Um de seus fundadores, George Holyoake, buscou demonstrar que o “livre pensamento” desse movimento emancipatório era compatível com a principiologia ética da cristandade e que não constituía sua pretensão colocar o organismo em conflito com a igreja cristã (MARRAMAIO, 1998, p. 85).

Contudo, em 1866, quando da assunção de Charles Bradlaugh à condução dos trabalhos, o tom conciliatório foi substituído por uma retórica abertamente ateuista e incisivamente anticlerical, que converteu a NSS em uma

“anti-igreja com um ritual substituto ao religioso” (MARRAMAO, 1998, p. 85). Tal processo resultou – segundo o filósofo italiano – na “deslegitimação da religião, por parte dos adeptos do *secularism*” e “uma deslegitimação do *secular thinking*, por parte da teologia conservadora” (MARRAMAO, 1998, p. 85). Dito em outro tom, o discurso anticlerical resulta em “um ciclo vicioso em que as pretensões totalizantes do secularismo ‘laicista’ acabam servindo de alibi para uma condenação sumária, em âmbito teológico, da ‘secularização’ como tal” (MARRAMAO, 1998, p. 86).

Tais dados históricos suscitam uma questão capital: a secularização implica uma discussão mais ampla acerca da legitimidade do processo por ela indicado. A partir da retórica exemplificada em Bradlaugh evoca não apenas uma disputa institucional por bens materiais, mas, em certa dimensão, envolve também uma disputa por capital imaterial. Quando se percebe essa faceta da discussão, verifica-se que ela implica as delimitações do binômio Estado-Igreja e, outrossim, o desenho adequado ao binômio política-religião. Aqui cabe indicar as contribuições de Eric Voegelin, para quem a distinção entre os binômios anteriores é uma tarefa difícil aos teóricos em geral, segundo ele, por circunstâncias históricas. Explica o filósofo germano-americano que, na história das ideias do ocidente, o desenvolvimento dos construtos conceituais de *religião* e *política* estão atrelados à história pragmática de suas respectivas instituições, a saber, a Igreja e o Estado. Com isso, na retórica discursiva acerca do binômio religião-política, o intento de descrever a realidade foi sobrelevado pela intenção de delimitar territórios de uma confrontação institucional (KOELLECK, 2006; VOEGELIN, 2002). Ademais, segundo o autor, associar tais conceitos ao itinerário histórico de suas instituições correspondentes seria teoricamente inadequado, vez que essas não exercem monopólio sobre o religioso ou político (VOEGELIN, 2002).

Para além dessas problematizações do conceito de secularização, apresenta-se a contribuição de Taylor (2010), que disserta sobre a existência de duas noções comuns sobre secularização: (1) o esvaziamento da noção do divino ou de uma realidade última sustentadora do cosmos; e (2) o declínio de convicções e práticas religiosas. A primeira, contudo, mostra-se inadequada ou incompleta, em razão de casos onde há a integração entre “espaço público secular versus práticas religiosas”, inclusive, com ampla maioria da população que, apesar de defender a laicidade pública, manifesta sua crença em uma divindade pessoal e está vinculado a alguma comunidade de fé confessional e histórica. Já a segunda noção sustenta uma complexidade teórica praticamente

insuperável em tentar avaliar empiricamente a relação entre a participação de determinada liturgia religiosa e a secularização (ABBEY, 2000).

Na sequência, Taylor propõe uma terceira significação, bastante próxima às anteriores, que, por sua vez, privilegia a noção de sentido da vida (ARAÚJO, 2012), que diz respeito às condições da crença (*conditions of belief*); isso é, da crença e da descrença como formas alternativas de vida moral (ou espiritual) quanto à plenitude (*fullness*), especialmente na passagem de uma sociedade em que “a fé em Deus é inquestionável e [...] não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada” (TAYLOR, 2010, p. 15).

Dessa forma, o propósito tayloriano é o de definir a mudança de uma sociedade que atribuía exclusividade à fé para outra em que essa fé, “mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras” (TAYLOR, 2010, p. 15). Ora, trata-se de uma situação na qual a crença em um ser divino pessoal ou de um horizonte moral referenciado no divino não é mais axiomático, e algumas alternativas negam quaisquer referências à dimensão transcendental. Contudo, na fenomenologia de Taylor, a compreensão de tal aceção de secularidade implica evidenciar todo o contexto de entendimento em que experiências e buscas morais, espirituais ou religiosas têm lugar, já que “uma era ou sociedade seria secular ou não em virtude das condições da experiência do espiritual e da sua busca” (TAYLOR, 2010, p. 16).

Em continuidade, dado que o objetivo consiste em verificar tais condições, Taylor não trata crença e descrença como polos rivais, mas como “diferentes tipos de experiência vivida envolvidos na compreensão da vida de uma maneira ou de outra, no que significa viver como crente ou como descrente” (TAYLOR, 2010, p. 17). Em textos mais recentes, Taylor sustenta que a secularidade, para além da mera separação de religião e Estado e mais que o modo em que crença e descrença emergem, implica necessariamente a abertura ao reconhecimento de alguma forma de transcendência – religiosa ou secular, espiritual ou moral – a que os indivíduos humanos aderem a partir das chamadas avaliações fortes e da busca por plenitude, com repercussões sociais e políticas (TAYLOR; MACLURE, 2011; TAYLOR, 2011).

Nesse contexto, percebe-se que uma das teses do realismo moral tayloriano compreende os indivíduos em movimento em um campo moral que dá fundamento ao modo como compreendem e experimentam suas vidas – como imaginários sociais e ordem moral –, e em que condição se podem inserir quanto à noção de plenitude, ou para as noções de exílio,

perda, ausência, incompletude, até deixar de identificar “a noção de onde fica o lugar da plenitude, até mesmo do que seria a plenitude” (TAYLOR, 2010, p. 19). Dentre tais condições, destaca-se uma intermediária, que escapa aos modos de negação, exílio ou vazio, porém sem alcançar a plenitude. Agora – deve-se destacar para o propósito deste estudo –, Taylor (2010) assevera que essa dita condição intermediária pode ser a condição reivindicada tanto por crentes como por descrentes, o que demonstraria que mesmo esses últimos aspiram a um estágio superior ao que se encontram.

3. A religião como bem humano básico em John Finnis.

John Finnis é um filósofo australiano, radicado na Inglaterra, que se destacou por suas obras no campo da teoria social, filosofia moral e Direito. Situado na tradição jusnaturalista neoaristotélica, Finnis labora no sentido de desenvolver uma teoria ética que faça referência, em alguma medida, à natureza humana, a partir da avaliação dos fins intuitivamente perseguidos pelas pessoas em suas condutas diárias. Para esse fim, o filósofo adota a perspectiva da razoabilidade prática para compreensão e avaliação dos comportamentos humanos, e das exigências de justiça que deles decorrem.

3.1 A metodologia finnisiana: o ponto de vista da razoabilidade prática

A primeira questão metodológica que Finnis enfrenta em sua teoria diz respeito a qual o ponto de vista que deve ser adotado pelo cientista social, se o externo ou o interno. O ponto de vista externo seria aquele empregado por Hans Kelsen (1998), que defende que o jusfilósofo não deve se inserir no campo examinado, nem adotar juízos avaliativos, limitando-se unicamente a descrever o objeto observado. Cuida-se de uma abordagem “que se limita, na sua descrição, a relatar (de modo neutro e avaliativo) os fatos sociais” (OLIVEIRA, 2002, p. 32). No campo do Direito, isso implica a intransponibilidade deste em relação à ética e à moral. Para o autor, “o conceito de Direito não tem quaisquer conotações morais”, e “o problema do Direito, na condição de problema científico, é um problema de técnica social, não um problema de moral” (KELSEN, 1995, p. 13). Nessa ótica, o Direito é meramente “o conjunto de regras que são efetivamente seguidas numa determinada sociedade [...], uma realidade social, uma realidade de fato, e sua função é ser aplicado” (BOBBIO, 1995, p. 142). Tal abordagem, contudo, acaba por reduzir o Direito a uma “mera listagem destas ações e

práticas humanas [...] uma simples junção ou justaposição de lexicografia e história local (*lexicography with local history*)” (OLIVEIRA, 2002, p. 31-32), tornando-o indistinguível de ciências como a antropologia e a sociologia.

Finnis, por outro lado, defende que, no campo das Ciências Sociais, o teórico “não pode fornecer uma descrição teórica e uma análise de fatos sociais, a menos que também participe do processo de avaliar, de entender o que é realmente bom para as pessoas humanas e o que é realmente requerido pela razoabilidade prática” (FINNIS, 2007, p. 17). Trata-se do ponto de vista interno, “a perspectiva daqueles que não apenas registram e preveem o comportamento de acordo com as regras, mas também usam tais regras como padrões para apreciação do comportamento seu e dos outros” (HART, 1994, p. 98).

O autor emprega essa aproximação para compreender as ações e práticas humanas, as quais, em que pese “certamente influenciadas pelas causas ‘naturais’, investigadas propriamente pelos métodos das ciências da natureza, inclusive por uma parte da ciência da psicologia”, não obstante, “só podem ser totalmente entendidas por meio do entendimento de seus propósitos, ou seja, de seus objetivos, valores, alcance ou importância, segundo foram concebidos pelas pessoas que as realizaram, nelas se engajaram” (FINNIS, 2007, p. 17). A inteligibilidade desses propósitos, mesmo em um contexto de multiculturalidade, é possível em razão do que o filósofo denomina de “razoabilidade prática” (GRISEZ, 2007).

Nesse sentido, Finnis (1998b) parte da compreensão de Tomás de Aquino de vontade como “a resposta racional de alguém àquilo que entende como uma oportunidade”, para assentar a universalidade da razão prática, por ser, basicamente, o modo natural pelo qual a mente humana elege e direciona suas ações, uma razão cujos princípios “guiam e governam todos os raciocínios práticos” (GEORGE, 2013).

Através de um raciocínio tipicamente indutivo, Finnis “supera a abstração de teorias normativas de pretensão universal”, ao partir, no âmbito individual, da observação das ações dos seres humanos, puramente consideradas, para a derivação dos objetivos comuns das pessoas, bem como, no âmbito social, “partir da descrição científica (sociológica, por exemplo), das instituições políticas existentes, a fim de extrair delas, a finalidade racional-moral que buscam realizar” (PINHEIRO; NEIVA, 2019).

3.2 Acerca dos bens humanos

Na perspectiva finnisiã, Aquino compreendeu corretamente que “os primeiros e mais básicos princípios da razão prática direcionam a escolha e a ação humanas em direção a bens humanos inteligíveis [...] e para longe da privação de tais bens” (GEORGE, 2013, p. 2). Assim, um ponto interessante de se observar é que, nessa ótica, “os bens para os quais os primeiros princípios da razão prática e da lei natural nos direcionam são objetos de inclinações naturais” (FINNIS, 1998b, p. 93), e não opostos a estas. Isso é o que diferencia a teoria social de Finnis das filosofias éticas de caráter deontológico.

Os bens humanos dizem respeito, pois, a qualquer objetivo ou finalidade que se pode razoavelmente considerar desejável e bom ao ser humano, envolvendo valores como paz, saúde, felicidade, dentre muitos outros (OLIVEIRA, 2002). Desse modo, quando se fala de “bem humano” na teoria aristotélica, fala-se de “uma forma geral de bem da qual se pode participar ou a qual se pode realizar de infinitas maneiras em um número indefinido de ocasiões” (FINNIS, 2007, p. 69).

Os bens básicos, portanto, são “bens fundamentais a que a vontade visa, ou seja, os bens que constituem nossas razões fundamentais para agir e que dão conta de tudo o que podemos inteligentemente querer escolher” (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 47). Cuida-se, em síntese, dos valores que “constituem o substrato valorativo do homem em todos os seus juízos morais” (SGARBI, 2007, p. 667).

Finnis (2007) lista como bens básicos os seguintes: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade (amizade), razoabilidade prática e “religião”. Os bens básicos possuem características comuns, dentre as quais serem “autoevidentes, por isso indemonstráveis, objetivos, universais, irredutíveis e não hierarquizáveis entre si” (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 78). Destacam-se, como pertinentes ao presente estudo, a (1) indemonstrabilidade (ou autoevidência) e a (2) objetividade (PINHEIRO; NEIVA, 2019). A (1) indemonstrabilidade diz respeito ao fato que tais bens “(i) não podem e nem precisam ser demonstrados e que (ii) não há razões suficientes para se duvidar de que sejam bens em si mesmos” (MENDONÇA, 2018, p. 86). São, portanto, autoevidentes e apreensíveis meramente pelo emprego da razoabilidade prática (FINNIS, 2007). Já a (2) objetividade aproxima-se da noção de universalidade, na medida em que afirma a presença de tais bens na deliberação moral das mais diversas culturas e sociedades

(OLIVEIRA, 2002) o que, notavelmente, é confirmado por pesquisas nas áreas da sociologia e antropologia (BROWN, 1991; HAIDT, 2013). Assim,

Todas as sociedades humanas demonstram uma preocupação com o valor da vida humana; em todas, a autopreservação é aceita, em geral, como um motivo apropriado para a ação, e em nenhuma delas o homicídio é permitido sem alguma justificativa bem definida. Todas as sociedades humanas encaram a procriação de uma nova vida humana como, em si mesma, uma boa coisa, a menos que existam circunstâncias especiais. [...] Todas as sociedades humanas demonstram preocupação com a verdade por meio da educação dos jovens em questões não apenas práticas (e.g. evitação do perigo), como também especulativas ou teóricas (e.g. religião). Os seres humanos, que só sobrevivem à infância quando são bem cuidados, vivem em sociedade, ou às margens de alguma sociedade que invariavelmente se estende para além da família nuclear, e todas as sociedades demonstram favorecer os valores de cooperação, do bem comum acima do bem individual, da obrigação entre os indivíduos e da justiça dentro dos grupos. Todas conhecem a amizade. [...] Todas valorizam o jogo, sério e formalizado, ou informal e recreativo. Todas tratam o corpo dos membros mortos do grupo de algum modo tradicional e ritual que é diferente do modo como descartam o lixo (FINNIS, 2007, p. 89).

Por fim, Finnis salienta que a realização integral dos bens humanos só pode ocorrer no contexto comunitário, o que implica que a instanciação plena dos bens humanos é a consecução do bem comum (SGARBI, 2007). Importa salientar, no ponto, que o conceito de bem comum na tradição tomista-aristotélica não é simplesmente o bem da maioria, como na teoria ético-social utilitarista (SOUZA; PINHEIRO, 2016, p. 135), nem um objetivo comunitário homogeneizador que suprima os interesses individuais (AQUINO, 2015), mas concretização dos bens particulares de cada vida humana em si, “cada pessoa concreta, não apenas em uma classe privilegiada, mas ao longo de toda a coletividade” (MARITAIN, 1966, p. 54). Para tanto, é necessário um Estado de Direito que garanta a liberdade política, pois “os indivíduos só podem ser eus – isto é, ter a ‘dignidade’ de serem ‘agentes responsáveis’ – se não forem forçados a viver suas vidas para a conveniência de outrem, mas lhes seja permitido e sejam ajudados a criar uma identidade duradoura por ‘toda a vida’” (FINNIS, 2007, p. 266)

Assim, “a tese ética da razão prática e dos bens humanos básicos [...] se articula com a tese política da autoridade do Estado de Direito para promover

o bem comum” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 341). Nesse sentido, “o bem comum se realiza pela autoridade do direito, conferindo a este último razoabilidade prática. Isto é, a realização, o acesso e a promoção dos bens humanos básicos, ao configurar o bem comum, legitimam a autoridade do direito” (PINHEIRO; NEIVA, 2019, p. 245).

3.3. A religião como um bem humano básico

Dentre os bens básicos listados por Finnis, encontra-se o bem da “religião”, termo que o cientista social australiano apõe entre aspas já para denotar que faz referência não a alguma instituição confessional específica, mediadora entre o humano e o divino (DIAS, 2013, p. 145), mas à “existência inquestionável de indagações metafísicas em relação à ordem que ultrapassa por completo o campo da experiência individual, alcançando a origem do cosmos, da liberdade humana e da razão” (PINHEIRO; SOUZA, 2016, p. 80).

Finnis refere-se, portanto, à “capacidade humana de questionar continuamente a realidade, inclusive no âmbito da metafísica, e, a partir desses questionamentos, buscar o estabelecimento de uma ordem de dever que ultrapasse o próprio indivíduo”, à “potência intrínseca em cada ser humano de se perguntar continuamente a respeito de uma realidade que transcende a sua própria existência” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 344), em suma, uma “preocupação com uma ordem de coisas ‘além’ de cada um” (FINNIS, 2007, p. 95).

Nessa perspectiva, portanto, não são apenas os discursos confessionais em sentido estrito que se qualificam como religiosos, senão que “religião é uma estenografia para julgamentos sobre o que explica não apenas a inteligibilidade de todo o universo mas também a real possibilidade, valor e responsabilidade de buscar respostas às questões sobre existência, inteligibilidade e valor” (FINNIS, 2011, p. 2). Dessa forma, toda pessoa, ao orientar a sua praxe com base em um valor transcendente, realiza o bem humano básico da religião” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 344). Mesmo um ateu, como Sartre, ao se considerar obrigado a agir conforme a liberdade e a autenticidade, bem assim desejar a liberdade alheia na mesma medida, reconhece, ainda que residualmente, uma ordem de coisas além de si (FINNIS, 2007, p. 95).

Pode-se, portanto considerar religiosos tanto “sistemas de crenças milenares quanto ideologias contemporâneas, visto que ambas apresentam um complexo grupo de pressupostos que visam responder a pergunta de

como a realidade deve ser estruturada e como devem viver os indivíduos” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 344).

É nesse ponto que se evidencia mais uma característica do bem da “religião”: ele não se limita a buscar conhecer a ordem transcendente, o divino, mas também a, em alguma dimensão, adequar-se a ele, tornar-se como ele [*assimilatio*], um tema presente em diversas religiões (FINNIS, 1998a, p. 85). Com efeito, como lembra Aquino, mesmo quando Aristóteles julga que o divino é transcendente demais para ser possível manter com ele uma relação de amizade, vê-se que já está avaliando, em alguma medida, sua responsabilidade face a esta ordem transcendente (FINNIS, 2009, p. 53). Logo, ao veicular um ímpeto de harmonização inerente ao ser humano, o bem da “religião” possui valor intrínseco.

Essa aproximação diverge radicalmente daquela proposta pelos liberais políticos, segundo os quais o valor fundamental último, que merece a proteção estatal, é a autonomia, sendo as liberdades de crença e de consciência meros desdobramentos daquela, negando à religião qualquer consideração especial (MOSCHELLA, 2017, p. 124). Para pensadores dessa tradição, a religião é “apenas uma dentre outras paixões e compromissos profundos que movem as pessoas”, não possuindo “qualquer dignidade ou valor especial” (FINNIS, 2009, p. 44). É, nesse norte, “uma visão estritamente externa, consequência da concepção de que a religião é incapaz de fornecer uma compreensão racional da realidade [...]” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 343)

Evidencia-se, pois, uma visão tacanha do discurso religioso, a qual “acaba por excluir certos argumentos da esfera pública, taxando-o de ilegítimos por serem morais, metafísicos ou religiosos, sem verificar sua falsidade ou verdade”, sendo que o apelo “por uma razão pública abrangente e universal, que pudesse ser aceita por todos os cidadãos, resulta na exclusão infundada de várias concepções abrangentes, consideradas a priori como irracionais do ponto de vista político” (PINHEIRO; NEIVA, 2019, p. 242). Essa abordagem ignora a relevância do fenômeno religioso para a comunidade política.

Tratar a religião como um assunto meramente particular, com o mesmo *status* público de outras questões privadas, insinua uma séria falsidade pública acerca da realidade em que as comunidades políticas – e suas legislações – se estabelecem (FINNIS, 2009, p. 59-60). A universalidade do bem da “religião”, frise-se, não se limita à mera especulação filosófica, mas tem encontrado corroboração em diversas pesquisas sociológicas (PELAEZ; CZACHESZ, 2019; BROWN, 1991; HAIDT, 2013; FINNIS, 2007, p. 89). Essa persistência

multicultural é tão notável que alguns cientistas sociais têm suscitado a possibilidade de haver um traço genético inerente ao ser humano que explique esse fenômeno (BARRET, 2011). Não se pode ignorar, portanto, a religião como dimensão constitutiva desse ser complexo que é o ser humano.

Enquanto o liberalismo protege a existência do fato religioso apenas como um reflexo indireta da autonomia humana, essa sim com valor intrínseco, na percepção finnissiana o silogismo opera em sentido inverso: a religião possui valor humano básico e, portanto, a liberdade que a ela corresponde deve ser protegida, pois “como bem eminentemente reflexivo, ele só pode ser instanciado de forma autêntica e íntegra, sem que ninguém obrigue o agente racional a crer em determinada tradição religiosa ou filosófica (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 341; VALLEJO, 2013).

O dever da comunidade política de respeitar – ou seja, de não coagir – as crenças e atos religiosos das pessoas é uma responsabilidade radicada em um sério dever moral (não legal) de cada indivíduo: de buscar encontrar a verdade última primordial que subjaz à realidade e, tendo suscitado e perseguido essa questão, moldar a sua vida de acordo com aquilo que julga ter descoberto sobre tais assuntos, dever este que apenas pode ser cumprido se perseguido com uma autenticidade que seria prejudicada, corrompida e mesmo anulada por coerção legal ou psicológica (FINNIS, 2009, p. 59-60). Desse modo, o argumento que justifica a liberdade de crença a partir da razão natural é este: tão importante é para cada ser humano buscar, encontrar e viver de acordo com a verdade sobre o divino, que a coerção de um Estado confessional, ao tornar inautêntica a busca pela verdade religiosa, corrompe a própria realização do bem da religião (FINNIS, 2011, p. 49)

4. A espiritualidade constitutiva do sujeito em Viktor Frankl

Viktor Frankl foi um neuropsiquiatra austríaco, de linhagem judaica, sobrevivente pessoal do holocausto, tendo passado por quatro campos de concentração. Nestes, perdeu quase toda sua família: sua esposa, no campo de Bergen Belsen, seu pai, no campo de Theresienstadt e sua mãe e irmão em Auschwitz (KLINGBERG, 2001). Com base na sua experiência dos horrores do holocausto, desenvolveu a teoria que ficou conhecida como a terceira escola de psicoterapia vienense, a logoterapia (literalmente, “cura através do sentido”).

4.1. Em busca de sentido no campo de concentração

Frankl observou, em sua passagem pelo Shoá (holocausto judeu), que “os prisioneiros que tinham uma razão para viver conseguiam suportar mais o sofrimento e, por conseguinte, sobreviver [...] quando comparados aos prisioneiros que perdiam a esperança no futuro” (CRUZ; AQUINO, 2020, p. 90). A partir de suas observações e vivências nos campos de concentração, o psiquiatra chegou à conclusão de que o ser humano necessita de uma fonte de sentido para suportar as adversidades, um mapa de significado no qual possa situar suas experiências dolorosas, categorias a partir das quais possa processá-las (FRANKL, 2011).

Relembrando sua experiência, Frankl (2016, p. 156-157) afirma que enquanto “a maioria se preocupava com a questão: ‘será que vamos sobreviver ao campo de concentração? Pois caso contrário todo esse sofrimento não tem sentido’”, para Viktor, “em contraste, a pergunta que me afligia era outra: ‘Será que tem sentido todo esse sofrimento, essa morte ao nosso redor? Pois caso contrário, afinal de contas, não faz sentido sobreviver ao campo de concentração.’”

O autor pode observar, ainda, uma distinção entre dois tipos de atitudes adotados pelos prisioneiros, a qual era essencial para o processamento das experiências traumáticas de modo frutífero: “Depende se a pessoa permanece corajosa e valorosa, digna e desinteressada, ou se na luta levada ao extremo pela auto-preservação ela esquece sua humanidade e acaba tornando-se por completo aquele animal gregário” (FRANKL, 2016, p. 157). Havia, portanto, os prisioneiros que, diante do caos ali presente, animalizavam-se, centrados unicamente na própria preservação, e aqueles que buscavam a fonte de significado em algo externo à situação. Esses últimos eram os que mais tinham chances de sobreviver.

Nesse contexto, Viktor pode instanciar e observar na prática uma frase que frequentemente repetiu em suas obras: “Quem tem um porquê, enfrenta qualquer como” (NIETZSCHE, 2017, p. 10). O indivíduo precisa situar o *locus do self* em algo cuja fonte transcende a realidade sensorial mas, ao mesmo tempo, manifesta-se e organiza a realidade imanente (CRUZ; AQUINO, 2020). Assim, a “resiliência é um processo diacrônico e sincrônico: as forças biológicas do desenvolvimento são articuladas com o contexto social para criar uma representação do eu que permite a historização do sujeito” (CYRULNIK, 2006, p. 40).

A busca por sentido, na ótica frankliana, não é algo aprendido socialmente, mas intrínseco ao ser humano (TORRALBA, 2019). “Faz parte da essência do homem seu ser orientado para, seja para alguma coisa, seja para alguém, seja para uma obra, seja para um homem, para uma ideia ou para uma pessoa” (FRANKL, 1995, p. 83). Assim, ao contrário de perspectivas “animalistas” como a freudiana, Frankl (2016, p. 217) entende que “a busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida, e não uma ‘racionalização secundária’ de impulsos instintivos.

A jornada por significado possui um caráter precipuamente pessoal (CRUZ; AQUINO, 2020), o significado perseguido “é exclusivo e específico, uma vez que precisa e pode ser cumprido somente por aquela determinada pessoa” e “jamais, portanto, o sentido da vida humana pode ser definido em termos genéricos, nunca se poderá responder com validade geral a pergunta por este sentido” (FRANKL, 2016, p. 180). Ainda que se admita uma fonte universal de significado, ela só confere sentido à vida de determinado indivíduo em específico quando por ele apreendida e articulada (TORRALBA, 2013).

Esse caráter pessoal da busca por sentido implica a necessidade de a liberdade individual de empreender tal procura quanto, por outro lado, a responsabilidade de fazê-lo. “Sempre e em toda parte a pessoa está colocada diante da decisão de transformar a sua situação de mero sofrimento numa produção interior de valores” (FRANKL, 2016, p. 159). A individualidade não implica, contudo, um atomismo, pois a busca de sentido depende só pode ser realizada entendendo também seu papel diante dos outros que estão inseridos na mesma conjuntura (CRUZ; AQUINO, 2020), e “a liberdade pode corromper-se em mera arbitrariedade, a menos que seja vivida nos termos de uma responsabilidade” (FRANKL, 2011, p. 66). Frankl sustenta, por fim, que a “religião” (ou espiritualidade) assume um papel central nessa jornada logocêntrica (TORRALBA, 2019), por ser justamente a dimensão que distingue o ser humano dos demais animais:

Das realidades existenciais do homem participam: a espiritualidade, a liberdade e a responsabilidade. Essas três realidades existenciais não caracterizam apenas a existência humana como tal, como humana; a bem dizer, elas a constituem. Nesse sentido, a espiritualidade do homem não é só um *characteristicum*, mas sim um *constituens*: o espiritual não é algo que só caracteriza o homem, a exemplo do corporal e do psíquico, que são próprios também do animal; o espiritual é algo que distingue o homem, que é privativo só dele e antes de tudo dele (FRANKL, 1995, p. 75).

A espiritualidade, portanto, é a dimensão constitutiva do ser humano, “não a única, mas sim a específica, de sua existência, quer se considere o espiritual no homem de maneira fenomenológica, como sua personalidade, quer de maneira antropológica, como sua existencialidade” (FRANKL, 1995, p. 66).

4.2 A religião e a logoterapia

Inicialmente, é importante repisar um ponto que já foi explicitado: a “religião”, conforme entendida para os três teóricos aqui elencados, representa não apenas as crenças confessionais institucionalizadas, mas a comunicação do indivíduo humano com uma ordem de coisas, religiosa ou secular, que transcende o sujeito e a experiência sensorial (TAYLOR, 2010; FRANKL, 1995; FINNIS, 2007).

Pode-se sintetizar, portanto, que espiritualidade “a vida faz referência a algo transcendente que, todavia, não é necessariamente divino”, mostrando-se como “uma ruptura desejada com o que é dado, ruptura do cerco da imanência autossuficiente” (TORRALBA, 2019, p. 105). Assim, a espiritualidade “está vinculada à transcendência, ou seja, para algo (interesses práticos e criativos) ou alguém (um ser amado ou um Deus pessoal) além de si mesmo” (CRUZ; AQUINO, 2020, p. 90).

Na perspectiva teológica, através da espiritualidade, o ser humano pode, em alguma medida, transcender a “distância qualitativa infinita” que existe entre ele e o Deus (KIERKEGAARD, 1996), conhecer aquilo que, pela própria definição de transcendência, é totalmente Outro (OTTO, 1990), aquilo que é radicalmente diverso da realidade que o homem tem em sua experiência diária (TORRALBA, 2019, p. 105).

É importante observar, contudo, que o ponto de origem da espiritualidade ser absolutamente transcendente não implica a inacessibilidade da ordem religiosa pelo fiel, pois ainda assim ela manifesta sua epifania no cosmos terreno e estrutura a vida humana do crente (FRANKL, 1995). Ao afirmar que Deus é Outro, “o crente não nega que Deus seja o Todo, ou melhor dizendo, o fundamento de tudo quanto existe. Do mesmo modo, ao afirmar que Deus transcende o espaço e o tempo, não está negando que se manifeste na imanência, no mais íntimo de cada ser” (TORRALBA, 2019, p. 119). O *logos* tem origem em Deus, mas se faz carne e habita conosco.

Sem essa epifania imanente, a religião não poderia desempenhar o papel de estrutura de significado. A espiritualidade assume um papel central na jornada logoterápica justamente porque “condensa os questionamentos mais

profundos sobre o sentido da existência humana e suas ações no mundo” (CRUZ; AQUINO, 2020, p. 90). Nesse norte, a espiritualidade é “algo que toca em profundidade sua vida e experiência. [...] Daí se poder falar em experiência espiritual enquanto movimento e busca do sentido radical que habita a realidade” (TEIXEIRA, 2008, p. 15).

O sentido encontrado, então, permeará toda a vida do ser humano. “A cooperação com o princípio transcendente da realidade, nesse sentido, perpassa todos os atos humanos, sem exceção, mesmo os moralmente irrelevantes”, como as tarefas cotidianas e, assim, [...] “o bem humano básico da religião confere gravidade metafísica a toda ação moral, abrindo a possibilidade de inteligibilidade não só da existência do mundo como um todo, mas do papel do agente nele, ou seja, a sua vocação” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 341-342). Em síntese, a pessoa “vive todas as suas relações, sensações, conhecimentos e experiências a partir do espiritual, que engloba a totalidade da vida humana” (TORRALBA, 2013, p. 50).

4.3. Religião na esfera pública

Todas essas considerações têm implicações relevantes para a compreensão do lugar da religião na esfera pública e do tipo de tratativa que a ela deve ser conferido pelo Estado. O Estado laico, embora concebido justamente para manutenção da liberdade religiosa, tem observado diversos impulsos secularistas que tendem a menosprezar o fenômeno religioso como irrelevante, como mera opção individual cujo exercício é protegido meramente por decorrência do respeito ao direito à autodeterminação, sem reconhecimento de qualquer valor especial (MOSCHELLA, 2017; FINNIS, 2009).

Geralmente, tais perspectivas tendem a relegar o exercício de fé institucionais para a esfera privada dos indivíduos. Esse tipo de tratativa decorre de uma concepção materialista e internalista da religião, situando seu início e fim dentro do indivíduo. Assim, pensa Feuerbach (1975, p. 62-63), ao dizer que “Deus é o interior revelado ao homem”, a religião “é a revelação solene dos tesouros ocultos do homem, a confissão de seus pensamentos mais íntimos”, resumindo-se, basicamente, à “relação do homem consigo mesmo [...], com sua essência, considerada, porém, como uma essência externa. A essência divina é a essência humana”. Para o autor, “O cristão pensa apenas em si mesmo” (FEUERBACH, 1975, p. 93).

Não obstante, como bem aponta Finnis (2009), tais abordagens limitam-se a adotar um ponto de vista externo, que descreve o fenômeno

religioso a partir das categorias de significado elegidas pelo racionalista que as descreve. “O diálogo entre crentes e descrentes só pode ter lugar se os intelectuais assumem o desafio de desenvolvê-lo na primeira pessoa” (TORRALBA, 2019, p. 110). Não se trata de forçar o intelectual a ser irracional, mas de abrir sua compreensão à noção de que o racionalismo não é o único paradigma epistêmico possível. “A simples rejeição de conferir à razão o poder exclusivo de todo o conhecimento abre ao espírito humano a capacidade de ao menos pressentir o mistério do ‘Outro’” (EVDOKIMOV, 1990, p. 14).

Deve-se ressaltar, contudo, que a postura racionalista pressupõe não o (legítimo) lugar da razão na produção do conhecimento, mas sim que a fé é algo irracional que não pode ser analisado ou fundamentado racionalmente (SCHAEFFER, 2014). Essa presunção conduz não a um Estado laico, mas a um estado ateuista. Ateísmo não é apenas responder negativamente à questão da existência do divino, mas também a rejeição da própria pergunta como irrelevante (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020). Como descreve Frossard (1981, p. 26), referindo-se ao período anterior a sua conversão, “éramos ateus perfeitos, desses que nem se perguntam pelo seu ateísmo [...] pois o ateísmo perfeito não era o que negava a existência de Deus, mas aquele que nem sequer levantava tal problema”. Essa desconsideração pela religião é visível no fato de que, no âmbito político, a espiritualidade não “ocupa um lugar prioritário na agenda de temas em análise [...] pois existem diversos temas de cunho social, político, econômico e cultural que recebem toda a atenção, de tal modo que a questão religiosa tende a ser relegada a um segundo plano” (TORRALBA, 2019, p. 110).

Falta, nesse sentido, a compreensão da relevância pública da religião como bem humano não só dos crentes (FINNIS, 2007). A espiritualidade “não é patrimônio das pessoas religiosas”, pois “todo ser humano, pelo simples fato de existir, é capaz de vida espiritual, de cultivá-la dentro e fora do âmbito das religiões” (TORRALBA, 2013, p. 49). Com efeito, “a espiritualidade é inerente ao ser humano enquanto tal” (VALLE, 2008, p. 102), e sua essência “se situa para além da perspectiva religiosa; ela é, antes de qualquer outra coisa, um dado antropológico – faz parte da própria constituição do ser humano” (CRUZ; AQUINO, 2020, p. 95). Todo ser humano desenvolve questionamentos acerca do sentido da vida (FRANKL, 2016), e “em virtude de sua inteligência espiritual, tem necessidade de dar sentido à sua existência e ao mundo em que vive, experimenta sua

existência como problemática e necessita pensar o que deve fazer com ela” (TORRALBA, 2013, p. 49).

A espiritualidade, portanto, “pertence a todo homem, embora ela não seja cultivada por todo homem. Ela é própria do homem, mas nem todos fazem dela o direcionador de suas vidas” (GIOVANETTI, 2008, p. 138-139). Ainda assim, mesmo aquele que se professa agnóstico ou ateu “é, estruturalmente, um ser espiritual [...] vez que nele há uma tensão em direção ao que não conhece, em direção ao que lhe transcende. Essa religiosidade pode ser vivida de um modo consciente ou inconsciente, mas a tendência subsiste” (TORRALBA, 2019, p. 105). Nessa perspectiva, mesmo o ateu é um *homo religiosus* (FRANKL, 2007).

Por essa razão, é necessário compreender que o bem básico da religião “faz parte da vida de todo ser humano, independente se ele o reconhece ou não” (CRUZ; AQUINO, 2020, p. 90), e que a proteção das condições para seu florescimento (FINNIS, 2007) “não concerne apenas às pessoas que percebem uma dimensão religiosa na existência” (FOUREZ, 2002, p. 57), mas a todos os seres humanos.

5. Restrições às liberdades religiosas no contexto da pandemia e a terapêutica da espiritualidade

A pandemia decorrente do novo coronavírus obrigou o Poder Público a adotar algumas medidas extraordinárias com o escopo de mitigar e controlar a propagação da enfermidade, o que causou amplos e desmedidos impactos na vida social, nos mais diversos aspectos, inclusive, o religioso. Nesse contexto, promulgou-se uma normativa legal que dispôs sobre as medidas para enfrentamento da crise sanitária, na qual destaca-se que as medidas por ela estabelecidas objetivam a proteção da coletividade, fixando que atos do governo devem informar a duração da situação de emergência de saúde pública de que trata a referida lei (BRASIL, 2020, art. 1º, § 1º, § 2º). Não obstante, a normativa legal, que estabelece quais medidas poderiam ser adotadas no marco do enfrentamento da crise, afirma expressamente que “as medidas [...] *deverão ser limitadas* no tempo e no espaço *ao mínimo* indispensável à promoção e à preservação da saúde pública” (BRASIL, 2020a, art. 3º, § 1º, grifo nosso).

Contudo, segundo dados recolhidos pelo Observatório das Liberdades Cívicas e Fundamentais (2020), foram registrados, no curso da pandemia, dezenas de casos – em ao menos 18 estados do território nacional – em

que entes públicos (Estados e Municípios) publicaram dispositivos legais flagrantemente inconstitucionais, que restringiam liberdades fundamentais de maneira genérica, irrestrita e desproporcional. Nesse contexto de normas arbitrárias, destaca-se basicamente a (i) suspensão de cerimônias religiosas em atos fúnebres, uma vez que “os rituais em torno da morte, tão importantes para o luto, precisam ser redesenhados e ressignificados nesse contexto” (FIOCRUZ, 2020, p. 1; SOUZA, 2020; WALTER, 2020). Destaca-se, ainda, (2) a suspensão, por parte do Ministério da Justiça, de assistência religiosa em estabelecimentos do Sistema Penitenciário Federal (BRASIL, 2020b).

Com efeito, acerca das liberdades fundamentais, a regra afirma que o poder público não pode interferir na liberdade de culto, seja positivamente – fazendo-os – ou negativamente – proibindo-as. No entanto, embora o direito à liberdade de religião ou crença seja um direito fundamental, está sujeito a limitações (ALVES et al, 2020). Deve-se reconhecer que nenhum direito com efeitos públicos é absoluto, incluindo o direito à liberdade religiosa. Nesse ponto, recupera-se o entendimento vigente da Corte Constitucional brasileira:

Os direitos e garantias individuais não têm caráter absoluto. Não há, no sistema constitucional brasileiro, direitos ou garantias que se revistam de caráter absoluto, mesmo porque razões de relevante interesse público ou exigências derivadas do princípio de convivência das liberdades legitimam, ainda que excepcionalmente, a adoção, por parte dos órgãos estatais, de medidas restritivas das prerrogativas individuais ou coletivas, desde que respeitados os termos estabelecidos pela própria Constituição. O estatuto constitucional das liberdades públicas [...] permite que sobre elas incidam limitações de ordem jurídica, destinadas, de um lado, a proteger a integridade do interesse social e, de outro, a assegurar a coexistência harmoniosa das liberdades, pois nenhum direito ou garantia pode ser exercido em detrimento da ordem pública ou com desrespeito aos direitos e garantias de terceiros (BRASIL, 2000, s.p.).

Diante disso, se percebe que existe a possibilidade de restringir direitos que estejam vinculados à liberdade de religião ou de crença, como o direito de reunião (art. 136, §1º, I, a; art. 139, IV), ainda que critérios estritos devem ser seguidos. A liberdade de religião ou crença em si mesma não deixa de existir, apenas é parcialmente limitada, como a liberdade de culto coletivo (ALVES et al, 2020). Assim, em casos como estes, em que o direito fundamental à liberdade de religião ou de crença viola o direito à saúde e à vida, é possível que, no processo de ponderação e acomodação de ambos, um deles seja

restringido, desde que é estimado para a preservação de seu núcleo essencial. Contudo, todas as restrições têm limites e é preciso ter cuidado com a forma como a limitação se impõe a um direito fundamental, por isso é necessário analisar caso a caso e decidir segundo os critérios de proporcionalidade e razoabilidade – o que não ocorreu nos casos anteriormente mencionados (ALVES et al, 2020).

Contudo, deve-se ponderar que a compreensão contemporânea de saúde transcende o aspecto fisiológico, visto que “o ser humano é uma unidade e um todo corporal, psíquico e espiritual” (FRANKL, 1995, p. 66) e “a espiritualidade integra várias dimensões do cuidado em saúde”. Para desempenhar tal finalidade, “ela deve ser trabalhada visando a promoção do bem-estar da pessoa e família em ambientes assistenciais e comunitários, uma vez que, apresenta-se com um dos principais recursos dos profissionais e sociedade para compreender os sofrimentos e fortalecer a humanidade para novos desafios do século” (TAVARES, 2020, p. 4). Sobre esse tema, dentre vários teóricos, Leonardo Boff (1999) distingue os conceitos de espiritualidade e religião. Para o teólogo, a religião – que institui edifícios teóricos, ritos e símbolos – seria condição básica para o processo palpável da espiritualidade – que é inerente ao indivíduo humano e não depende, necessariamente, de suas experiências religiosas e das religiosidades.

Quanto a essa distinção, Cássia Tavares (2013) aponta para a frequente falta de clareza conceitual e de aplicabilidade prática desses conceitos. A autora entende que tal diferenciação é essencial na prática clínica, vez que a vivência e o respeito pelas liberdades religiosas estão salvaguardados por instâncias ético-morais (TAVARES, 2020). Contudo, o ponto a ser destacado é o de que a espiritualidade (re)dimensiona o sentido da vida a partir de um dinamismo interno (TAVARES, 2013). Segundo a autora, no caso das pessoas dotadas de maior sensibilidade e autoconsciência acerca de sua espiritualidade, os processos de significação e ressignificação dos fatos da vida são favorecidos (TAVARES, 2020).

Afinal, é precisamente em situações de fragilidade, de fraqueza e de desamparo que a necessidade religiosa se ativa em sua máxima potência (TORRALBA, 2019, p. 116). Não é outro o entendimento de Schopenhauer (1972), para quem o motor da espiritualidade e da atitude religiosa é o sofrimento, de modo que, para o autor, se os seres humanos não experimentassem a dor, possivelmente nunca teriam despertado para buscar a Deus.

Não por outra razão, observou Frankl (2016, p. 85) que, nos campos de concentração, “o interesse religioso dos prisioneiros, na medida em que surgia, era o mais ardente que se possa imaginar”, sendo que “os prisioneiros recém-chegados se surpreendiam pela vitalidade e profundidade do sentimento religioso”. A espiritualidade como fonte de significado é, portanto, na visão frankliana, verdadeiramente terapêutica, essencial à produção da “força desafiadora do espírito’ que permite o antagonismo neuropsíquico nas situações de adversidades, perante as quais a pessoa deve se sobrepor aos condicionamentos psicofísicos e sociais” (FREITAS, 2017, p. 144).

Considerações finais

Percebe-se que as contribuições teóricas de Charles Taylor, John Finnis e Viktor Frankl, embora situadas em tradições filosóficas e sociológicas amplamente distintas, são harmônicas tanto na concepção da religião como um impulso em direção ao transcendente quanto na consideração da relevância social e antropológica desse bem humano básico. Em contextos geradores de sofrimento – como certamente é o caso na atual pandemia de Covid-19 –, a espiritualidade mostra-se ainda mais relevante diante de seu poder de oferecer ao ser humano a possibilidade de transcendência não só em direção ao divino, como também ao próximo.

Considerando que “a vida não é um fechamento em si mesmo, mas uma abertura para o outro” (GIOVANETTI, 2008, p. 139), “não há possibilidade de compreensão de uma espiritualidade retraída, fechada, isolada, ou seja, o ser humano, enquanto ser espiritualmente desenvolvido, só pode ser compreendido nas suas relações com o mundo e consigo mesmo” (CRUZ; AQUINO, 2020, p. 91).

A perspectiva de Finnis (2007; 2009) é consonante, na medida em que considera que a instanciação dos bens particulares se dá visando ao bem comum, e que a religião “liga o indivíduo a importantes aspectos de si, em relação ao seu próprio valor, significado e florescimento, e à realidade que o cerca, dando a esta contornos que ultrapassam a individualidade” (PINHEIRO; PIMENTEL, 2020, p. 344; VALLEJO, 2013). A “experiência da gratuidade do amor a Deus e o cultivo da espiritualidade tornam-se essenciais no processo de aproximação e encontro pleno com os outros, conferindo-lhe verdadeira significação” (TEIXEIRA, 2008, p. 29).

Percebe-se, pois, uma dialética onto-ética entre o impulso transcendente constitutivo do ser e a consideração amorosa ao próximo. A transcendência,

nesse contexto, permite ao ser humano “distanciar-se não apenas de uma situação, mas de si mesmo” (FRANKL, 2011, p. 27). A adoção da espiritualidade como fonte de sentido “permite o fluir, permite que a pessoa se desprenda de si mesma e se entregue. A vida espiritual não é fechamento, intransigência, menos ainda autismo. É, bem ao contrário, fluidez, doação e abertura” (TORRALBA, 2013, p. 47). Para utilizar uma terminologia cristã, “o *logos* deve colocar-se à serviço do ágape” (TORRALBA, 2019, p. 112).

Desse modo, a religião não deve ser menosprezada como bem de secundário valor, tanto por permitir àqueles que sofrem com a conjuntura a significação de sua dor, quanto por fortalecer os laços de solidariedade, os quais são especialmente necessários em momentos de adversidade para a humanidade, como a presente conjuntura de pandemia de Covid-19. Logo, as restrições ao seu exercício, embora notadamente legítimas em situações de exceção, devem ser mantidas dentro do estritamente necessário, preservando-se especialmente a assistência religiosa em presídios, hospitais e atos fúnebres, por serem contextos que apresentam as fronteiras da contingência da vida humana e, por conseguinte, desafiam a significação da existência dos sujeitos neles envolvidos.

Referências

- ABBEY, Ruth. **Charles Taylor**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015
- ALVES, Rodrigo Vitorino Souza et al. Freedom of religion or belief and the Covid-19 pandemic: an analysis of the adoption of restrictive measures in Brazil. **Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado**, n. 54, 2020.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- BARRET, J. L. Exploring the natural foundations of religion. **Trends in Cognitive Sciences**, v. 4, n. 1, p. 29-34, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **The Individualized Society**. Cambridge: Polity, 2001.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BOBBIO, Norberto. **Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela terra.** Petrópolis: Vozes, 1999.

BRASIL. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020.** Dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. 2020a. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13979.htm#:~:text=Disp%C3%B5e%20sobre%20as%20medidas%20para,respons%C3%A1vel%20pelo%20surto%20de%202019.>. Acesso em 28 nov. 2020.

BRASIL. **Portaria nº 34, de 28 de Julho de 2020.** Suspende as visitas, os atendimentos de advogados, as atividades educacionais, de trabalho, as assistências religiosas e as escoltas realizadas nas Penitenciárias Federais ... 2020b. Disponível em: <<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-34-de-28-de-julho-de-2020-269155713>>. Acesso em 28 nov. 2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Mandado de Segurança nº 23.452/RJ. Rel. Min. Celso de Mello. Julgamento: 16 set. 1999. Brasília, DJ nº 91, 12 maio. 2000.

BROWN, Donald E. **Human universals.** New York: McGraw-Hill, 1999.

BRUCE, Steve. **Religion in the Modern World.** Oxford: Oxford University Press, 1966.

BRUCE, Steve. **Secularization: In defence of an unfashionable theory.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

COHEN, Daniel. **Nos temps modernes.** Paris: Flammarion, 2000.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Recomendação nº 22, de 9 de abril de 2020.** 2020a. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/recomendacoes-cns/1112-recomenda-c-a-o-n-022-de-09-de-abril-de-2020>>. Acesso em 28 nov. 2020.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Recomendação nº 36, de 11 de maio de 2020.** 2020b. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/recomendacoes-cns/1163-recomenda-c-a-o-n-036-de-11-de-maio-de-2020>>. Acesso em: 28 nov. 2020.

CRUZ, Josilene S. da; AQUINO, Thiago A. A. de. Espiritualidade e resiliência: relevância e implicações no pensamento frankliano. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 20, n. 2, p. 89-103, 2020.

CULLETON, Alfredo; BRAGATO, Fernanda F.; FAJARDO, Sinara P. **Curso de direitos humanos.** São Leopoldo: Unisinos, 2009.

CYRULNIK, Boris. **La maravilla del dolor: el sentido de la resiliencia.** Buenos Aires: Granica, 2006.

DAHRENDORF, Ralf. A Precarious Balance: Economic opportunity, Civil society, and Political Liberty. **Development and Change**, v. 27, n. 2, p. 229-249, 1995.

DIAS, Jean Carlos. O direito natural no pensamento jurídico contemporâneo: John Finnis. *In*: DIAS, Jean Carlos; SIMÕES, Sandro Alex S. (orgs.). **Direito, políticas públicas e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método; Belém: Cesupa, 2013.

EVDOKIMOV, Paul. **El amor loco de Dios**. Madrid: Encuentro, 1990.

FEUERBACH, Ludwig. **La esencia del cristianismo**. Salamanca: Sígueme, 1975.

FINNIS, John. **Aquinas**. Moral, Political, and Legal Theory. Oxford: Oxford University Press, 1998a.

FINNIS, John. **Freedom, Reason and Human Goods**. Oxford: Oxford University Press, 1998b.

FINNIS, John. **Lei natural e direitos naturais**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FINNIS, John. Does Free Exercise of Religion Deserve Constitutional Mention? **American Journal of Jurisprudence**, v. 54, n. 41, p. 41-66, 2009.

FINNIS, John. **Religion and Public Reasons**: collected essays. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. **American Journal of Jurisprudence**, v. 32, n. 99, p. 99-151, 1987.

FOUREZ, Gérard. **La fe como confianza**: aliento para construir una historia nueva. Santander: Sal Terrae, 2002.

FRANKL, Viktor. **Logoterapia e análise existencial**: textos de cinco décadas. Campinas: Editora Psy II, 1995.

FRANKL, Viktor. **A presença ignorada de Deus**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRANKL, Viktor. **A vontade de sentido**: fundamentos e aplicações da logoterapia. São Paulo: Paulus, 2011.

FRANKL, Viktor. **Em Busca de Sentido**: um psicólogo no campo de concentração. 39.ed. Versão eletrônica. Petrópolis: Vozes, 2016.

FREITAS, Marina L. S. **Pedagogia do Sentido**: contribuições de Viktor Frankl para a educação. Ribeirão Preto: IECVF, 2017.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. Saúde Mental e Atenção Psicossocial na Pandemia Covid-19. Processo de luto no contexto da Covid-19. 2020. Disponível em: <<https://www.fiocruzbrasil.org.br/wp-content/uploads/2020/04/Sa%C3%BAde-Mental-e-Aten%C3%A7%C3%A3o-Psicossocial-na-Pandemia-Covid-19-processo-de-luto-no-contexto-da-Covid-19.pdf>>. Acesso em 28 nov. 2020.

FROSSARD, André. **Dios existe, yo me lo encontré**. Madrid: Rialp, 1981.

GEORGE, Robert P. Introduction. In: KEOWN, J.; GEORGE, R. P. (eds.). **Reason, Morality and Law**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GIOVANETTI, José P. Psicologia existencial e espiritualidade. In: AMATUZZI, M. M. (org.). **Psicologia e espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

GRISEZ, Germain. O Primeiro Princípio da Razão Prática. **Revista Direito GV**, v. 3, n. 2, p. 179-218, 2007.

HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind: why good people are divided by politics and religions**. New York: Vintage Books, 2013.

HAIDT, Jonathan; BJORKLUND, Fredrik. Social intuitionists answer six questions about morality. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W. (org.). **Moral psychology**, vol. 2. Cambridge: MIT Press, 2008.

HART, H. L. A. **The Concept of Law**. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1994.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KIERKEGAARD, Soren. **Migajas filosóficas**. Madrid: Trotta, 1996.

KLINGBERG, Haddon. **When Life Calls Out to Us: the love and lifework of Viktor and Elly Frankl**. New York: Doubleday, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

MARITAIN, Jacques. **Man and the State**. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

MARRAMAO, Giacomo. **Cielo y Tierra: Genealogía de la Secularización**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

MENDONÇA, Matheus T. C. O Jusnaturalismo de John Finnis em contraposição ao positivismo jurídico de Kelsen: um estudo introdutório. **Revista Avant**, n. 2, p. 80-88, 2018.

MOSCHELLA, Melissa. Beyond equal liberty: religion as a distinct human good and the implications for religious freedom. **Journal of Law and Religion**, v. 32, n. 1, p. 123-146, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofar com o martelo**. São Paulo: Companhia do Bolso, 2017.

OBSERVATÓRIO DAS LIBERDADES CIVIS E FUNDAMENTAIS DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS JURISTAS EVANGÉLICOS. **Relatório anual**. 2020. Disponível em: <<https://anajure.org.br/wp-content/uploads/2020/08/flexibilizacao-estados-20-08.pdf>>. Acesso em 28 nov. 2020

OLIVEIRA, Elton Somensi de. **Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito**: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

OTTO, Rudolf. **Lo santo**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

PELAEZ, Ismael Apud; CZACHESZ, István. Creencias, Rituales y Memoria: una introducción a la ciencia cognitiva de la religión. **Psicología, Conocimiento y Sociedad**, v. 9, n. 1, p. 182-204, 2019.

PINHEIRO, Victor S.; PIMENTEL, Marcela S. Secularização, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis. **Juris Poiesis**, v. 23, n. 31, p. 323-353, 2020.

PINHEIRO, Victor S.; NEIVA, Horácio L. M. Razão prática, direito e bem comum na teoria da lei natural de John Finnis. **Quaestio Iuris**, v. 12, n. 2, p. 240-265, 2019.

PINHEIRO, Victor S.; SOUZA, Elden B. A fundamentação ética dos direitos humanos em John Finnis. **Revista Direitos Humanos e Democracia**, v. 4, n. 7, p. 65-83, 2016.

SCHAEFFER, Francis. **A Morte da Razão**. Viçosa: Ultimato, 2014.

SENNET, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SGARBI, Adrian. O Direito Natural revigorado de John Mitchell Finnis. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, n. 102, p. 661-689, 2007.

SOUZA, Elden B.; PINHEIRO, Victor S. Tomás de Aquino e a Razão Natural dos Direitos Humanos: pessoa e bem comum. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC**, v. 36, n. 2, p. 119-137, 2016.

SOUZA, Ludmilla. Sepultamento em tempos de covid-19 exige mudança de rituais: Caixões lacrados impõem novas formas de encarar o luto e a morte”, **Agência Brasil**, 26 abr. 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2020-04/sepultamento-em-tempos-de-covid-19-exige-mudanca-de-rituais>>. Acesso em 28 nov. 2020.

TAVARES, Cássia Q. Espiritualidade e bioética: prevenção da “violência” em instituições de saúde. **Revista Pistis & Praxis - Teologia e Pastoral**, v. 5, n. 1, p. 39-57, 2013.

TAVARES, Cássia Q. Dimensões do cuidado na perspectiva da espiritualidade durante a pandemia pelo novo coronavírus (COVID-19). **Journal Health NPEPS**, v. 5, n. 1, p. 1-4, 2020.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

TAYLOR, Charles; MACLURE, Jocelyn. **Secularism and freedom of conscience**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.

TAYLOR, Charles. Why We Need a Radical Definition of Secularism”. *In*: BUTLER, J.; HABERMAS, J. TAYLOR, C.; WEST, C. **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

TEIXEIRA, Faustino. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa”. *In*: AMATUZZI, M. M. (org). **Psicologia e espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

TORRALBA, Francesc R. **Inteligência espiritual**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

TORRALBA, Francesc R. Espiritualidad laica: una exploración filosófica. **Caminhos**, v. 17, n. 3, p. 104-124, 2019.

VALLE, João E. dos R. Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. *In*: AMATUZZI, M. M. (org). **Psicologia e espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

VALLEJO, Iván Garzón. Public reason, secularism and natural law. *In*: CONTRERAS, F. J. (ed.). **The Threads of Natural Law**. Unravelling a philosophical tradition. London: Springer, 2013.

VOEGELIN, Eric. The Political Religions. *In*: VOEGELIN, E. **The collected works of Eric Voegelin**, vol. 5. Modernity Without Restraint. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2002.

WALTER, Jan D. Pandemia leva brasileiros a reinventar o luto por seus mortos”, **Deutsche Welle**, 8 ago. 2020. Disponível em: <<https://p.dw.com/p/3gTYo>>. Acesso em 28 nov. 2020.

WILSON, Bryan. **Religion in Secular Society**. London: Watts, 1966.

WEBER, Max. **The Vocation Lectures**. Cambridge: Hackett Publishing Co., 2004.

Submetido em: 3-3-2021

Aceito em: 25-9-2022