

FACULDADES EST

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MOSHE DAYAN ROSA

SOBERANIA E SECULARIZAÇÃO: O LEGADO DA PAZ DA WESTFÁLIA (1648) NA
CONSTRUÇÃO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL PELO VIÉS DO
ENDOSSO REFLEXIVO

São Leopoldo

2025

MOSHE DAYAN ROSA

SOBERANIA E SECULARIZAÇÃO: O LEGADO DA PAZ DA WESTFÁLIA (1648) NA
CONSTRUÇÃO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL PELO VIÉS DO
ENDOSSO REFLEXIVO

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião, Teologia
e sociedade
Linha de Pesquisa: História e Teologia

Orientador: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R788s Rosa, Moshe Dayan

Soberania e secularização: o legado da paz da Westfália (1648) na construção da tolerância religiosa no Brasil pelo viés do endosso reflexivo / Moshe Dayan Rosa ; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG, 2025.

256 p. ; 31 cm

Tese (Doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2025.

1. Tolerância religiosa - Brasil. 2. Liberdade religiosa - Brasil. 3. Guerra dos Trinta Anos, 1618-1648. I. Wachholz, Wilhelm, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

MOSHE DAYAN ROSA

SOBERANIA, SECULARIZAÇÃO E ENDOSSO REFLEXIVO: O LEGADO DA PAZ
DA WESTFÁLIA (1648) NA CONSTRUÇÃO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO
BRASIL

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutor em
Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião,
Teologias e
Sociedade

Data de Aprovação: 04 de setembro de 2025

PROF. DR. WILHELM WACHHOLZ (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. VLADIMIR BARROS ARAS (UNB BRASÍLIA)
Docente visitante

PROF. DR. LAURI EMILIO WIRTH (UMESP)
Docente visitante

Assinado digitalmente
por: WILHELM VALERIO
SCHAPER
XXX.192.369-
Date:
11/09/2025
14:22:14 -03:00 15:26:00 -03:00 09:34:03 -03:00



Assinado digitalmente
por: MARCELO RAMOS
SALDANHA
XXXXX.323.186-
05/09/2025 Date:



Assinado digitalmente
por: WILHELM WACHHOLZ
XXXXX.811.570-XX
05/09/2025 Date:



DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família — meu pai, minha mãe, meus irmãos, demais parentes e amigos — pela compreensão diante de minha ausência no convívio familiar, em razão das inúmeras viagens, realizadas em sua maioria durante períodos de férias, finais de semana e feriados, para a realização de pesquisas e coleta de dados fora do meu Estado natal e até mesmo fora do Brasil, nos últimos anos.

AGRADECIMENTOS

À Vida — que não se pode comprar, mensurar ou explicar —, mas que, por meio dos sentidos biológicos, físicos, psíquicos e sociais, sob a ordem de um Grande Ser, tem nos proporcionado saúde para continuar a trilhar a vereda do resgate da dignidade humana: perquirindo, com a práxis em Políticas Públicas, a serviço da Justiça e dos Direitos Humanos.

À minha família — pai, mãe, irmãos, demais parentes e amigos — pela compreensão diante de minha ausência no convívio familiar, em razão das inúmeras viagens, realizadas em sua maioria durante períodos de férias, finais de semana e feriados, para a realização de pesquisas e coleta de dados fora do meu Estado natal e até mesmo fora do Brasil, nos últimos anos.

Ao Professor Wilhelm Wachholz, que acreditou em nosso trabalho e nos deu condições de desenvolver esta pesquisa, incentivando-nos a continuar mesmo quando tudo parecia impossível. Aos Professores Oneide Bobsin, Valério Schaper e Marcelo Saldanha, cujo olhar atento iluminou meu caminho até aqui.

Aos colegas, professores, pesquisadores, doutorandos e ao nosso seletivo grupo de pesquisa — Charles, Wagner Strelow, que aqui representam todos os demais companheiros da família EST — pelas vivências que fortalecem, inspiram, renovam e impulsionam nossa caminhada rumo à pesquisa sobre nossos povos, culturas e história do Brasil e da América Latina.

Aos companheiros dos Institutos Paiol da Aurora e Instituto PhD — nas pessoas da Professora Dra. Cinthia Ferraz, do Dr. Leomar Luciano, Dr. Heraldo Ignácio, Mestre Borré e Tadeu Nicoletti — que me apoiaram ao longo desta caminhada.

Ao grande amigo e irmão Carlos Nejar, que desde a infância me instigou a trilhar a vereda da dignidade humana e dos direitos humanos, por meio do direito, da história, das letras e da filosofia, e com quem pude compartilhar esta jornada até aqui.

A todos que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a realização deste trabalho, deixo minha eterna gratidão.

*Reconheço a história de meu sangue. Mas o que tem a ver com o espírito?
(Carlos Nejar, Carta aos Loucos).*

RESUMO

A presente pesquisa examina como os acordos de paz que findaram as Guerras dos Trinta Anos (1618-1648) estabeleceram princípios de soberania estatal e coexistência confessional, impactando a configuração política latino-americana. A pesquisa destaca que estes acordos, conhecidos como a Paz da Westfália, assinada em 1648, inauguraram uma nova concepção acerca da diversidade religiosa sob Estados confessionais, evoluindo do conceito augsburguiano “cuius regio, eius religio” para formas mais complexas de convivência interconfessional. O trabalho de pesquisa desenvolve uma epistemologia moral da tolerância religiosa, integrando ideias de pensadores modernos como Locke, Voltaire e Espinosa com noções contemporâneas de reflexão acerca da filosofia moral, como as de Christine Korsgaard sobre endosso reflexivo. A análise busca demonstrar a influência gradual dos princípios westfalianos de separação entre religião e política nas constituições brasileiras e nos processos de secularização estatal. Além disso, a pesquisa procura revelar como os princípios westfalianos de separação entre igreja e Estado influenciaram gradualmente aspectos das constituições modernas com impactos sobre as constituições brasileiras e processos de secularização estatal. A tese concluída é a de que a tolerância religiosa se constitui como uma epistemologia moral socialmente construída por meio de processos reflexivos públicos, fornecendo bases para a convivência democrática em sociedades plurais, sendo a tolerância religiosa positivada nos textos constitucionais o endosso reflexivo como uma fonte de sua normatividade.

Palavras-chave: Paz da Westfália. Tolerância Religiosa. Guerra dos Trinta Anos. Liberdade Religiosa.

ABSTRACT

The present research examines how the peace agreements that ended the Thirty Years' War (1618-1648) established principles of state sovereignty and confessional coexistence, impacting the political configuration of Latin America. The research highlights that these agreements, known as the Peace of Westphalia, signed in 1648, inaugurated a new conception of religious diversity under confessional states, evolving from the Augsburgian concept of "cuius regio, eius religio" to more complex forms of interconfessional coexistence. The research work develops a moral epistemology of religious tolerance, integrating ideas from modern thinkers such as Locke, Voltaire, and Spinoza with contemporary notions of reflection on moral philosophy, such as those of Christine Korsgaard on reflective endorsement. The analysis seeks to demonstrate the gradual influence of Westphalian principles of separation between religion and politics on Brazilian constitutions and state secularization processes. Furthermore, the research aims to reveal how Westphalian principles of separation between religion and politics gradually influenced aspects of modern constitutions with impacts on Brazilian constitutions and state secularization processes. The concluded thesis is that religious tolerance constitutes a socially constructed moral epistemology through public reflective processes, providing foundations for democratic coexistence in plural societies, with religious tolerance positivized in constitutional texts being the reflective endorsement as a source of its normativity.

Keywords: Peace of Westphalia. Religious Tolerance. Thirty Years' War. Religious Freedom.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1 INTRODUÇÃO | 13 |
| 2 REFLEXOS DA PAZ DA WESTFÁLIA NO ESTADO MODERNO..... | 20 |
| Introdução..... | 20 |
| 2.1 Contexto e condições históricas para a Paz da Westfália..... | 20 |
| 2.1.1 <i>A Paz da Westfália e suas dificuldades interpretativas</i> | <i>21</i> |
| 2.1.3 <i>Os Contextos Históricos da Paz da Westfália</i> | <i>27</i> |
| 2.1.4 <i>A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648).....</i> | <i>32</i> |
| 2.2 As Implicações e consequências dos Tratados da Westfália | 35 |
| 2.2.1 <i>O Sacro Império Romano-Germânico.....</i> | <i>35</i> |
| 2.2.2 <i>Os tratados da Westfália, ou Paz da Westfália</i> | <i>38</i> |
| 2.2.3 <i>Aprendizados e desafios do Sistema Westfália</i> | <i>43</i> |
| 2.2.4 <i>A Paz da Westfália e a Liberdade Religiosa</i> | <i>48</i> |
| 2.3 As consequências da Paz da Westfália para a América Latina..... | 52 |
| 2.3.1 <i>As implicações do Sistema de Westfália para a América Latina</i> | <i>52</i> |
| 2.3.2 <i>Intolerância Religiosa no Brasil sob a tradição da Paz da Westfália.....</i> | <i>55</i> |
| 2.3.3 <i>Chances e Desafios da Tolerância Religiosa em tempos de Produção Deliberada da Mentira.....</i> | <i>58</i> |
| Conclusão..... | 62 |
| 3 A TOLERÂNCIA RELIGIOSA COMO INOVAÇÃO DA PAZ DA WESTFÁLIA | 64 |
| Introdução..... | 64 |
| 3.1 A Tolerância como conceito político e filosófico | 64 |
| 3.1.1 <i>O conceito de tolerância religiosa</i> | <i>68</i> |
| 3.1.2 <i>A tolerância segundo John Locke</i> | <i>74</i> |
| 3.1.3 <i>A tolerância segundo Voltaire (1694-1778)</i> | <i>82</i> |
| 3.1.4 <i>A tolerância segundo Baruque Espinosa (1656-1677).....</i> | <i>89</i> |
| Conclusão..... | 93 |
| 4 TOLERÂNCIA RELIGIOSA ENQUANTO EPISTEMOLOGIA MORAL | 94 |
| Introdução..... | 94 |
| 4.1 Tolerância versus suportar o diferente | 95 |
| 4.2 Tolerância religiosa e a prova da existência de Deus..... | 99 |
| 4.3 Tolerância religiosa como epistemologia moral | 105 |
| 4.3.1 <i>Fundacionalismo.....</i> | <i>107</i> |
| 4.3.2 <i>Coerentismo.....</i> | <i>109</i> |
| 4.3.3 <i>A linguagem como produto social</i> | <i>112</i> |
| 4.4 As Diferentes Modalidades de Tolerância Religiosa | 122 |
| 4.4.1 <i>Por uma tolerância religiosa coerentista</i> | <i>124</i> |

| | |
|--|---|
| 4.4.2 <i>Tolerância Religiosa como crença justificada</i> | 130 |
| 4.4.3 <i>A Tolerância religiosa como endosso reflexivo</i> | 133 |
| Conclusão | 135 |
| 5 AS INOVAÇÕES ENGENDRADAS PELA PAZ DA WESTFÁLIA DE 1648 E SUAS INFLUÊNCIAS SENTIDAS NO BRASIL | 137 |
| Introdução | 137 |
| 5.1 Inovações da Paz da Westfália | 137 |
| 5.2 As inovações da Paz da Westfália | 140 |
| 5.2.1 <i>Inovações nas relações entre Estados soberanos</i> | 140 |
| 5.2.2 <i>O Estabelecimento da Soberania Estatal</i> | 148 |
| 5.2.3 <i>O Princípio da Não-Interferência</i> | 150 |
| 5.2.4 <i>A Secularização das Relações Internacionais</i> | 151 |
| 5.2.5 <i>O Equilíbrio de Poder</i> | 152 |
| 5.2.6 <i>A Institucionalização da Diplomacia</i> | 153 |
| 5.2.7 <i>Pacta Sunt Servanda (respeito pelos compromissos internacionais)</i> ... | 154 |
| 5.2.8 <i>Inovações nas relações entre confessionalidades</i> | 157 |
| 5.3 Influências do sistema westfaliano no Brasil | 159 |
| 5.3.1 <i>O Contexto Brasileiro em 1648</i> | 159 |
| 5.3.2 <i>A estruturação da política externa brasileira e os Princípios Westfalianos</i> | 162 |
| Conclusão | 168 |
| 6 A RECEPÇÃO DA NOÇÃO DE TOLERÂNCIA RELIGIOSA, NOS MARCOS DA PAZ DA WESTFÁLIA, NAS CONTITUIÇÕES DO BRASIL | 171 |
| Introdução | 171 |
| 6.1 As implicações do Sistema de Westfália para a noção de tolerância religiosa | 171 |
| 6.2 Intolerância Religiosa no Brasil sob a tradição da Paz da Vestfália | Erro! Indicador não definido. |
| 6.3 Chances e desafios da Tolerância Religiosa: a produção deliberada da mentira como intolerância | 174 |
| 6.4 A tolerância religiosa nas Constituições do Brasil | 178 |
| 6.5 A Paz da Westfália e os Fundamentos da Tolerância Religiosa Moderna | 179 |
| 6.6 A Evolução da Tolerância Religiosa nas Constituições Brasileiras | 181 |
| 6.6.1 <i>A Constituição Imperial de 1824: tolerância limitada sob o Estado Confessional</i> | 181 |
| 6.6.2 <i>A Revolução Republicana de 1891: o estabelecimento do Estado Laico</i> | 189 |
| 6.6.3 <i>A tolerância religiosa na Constituição de 1934</i> | 192 |
| 6.6.4 <i>A tolerância religiosa na Constituição de 1937</i> | 197 |
| 6.6.5 <i>A tolerância religiosa na Constituição de 1946</i> | 200 |

| | |
|--|------------|
| 6.6.6 <i>A tolerância religiosa na Constituição de 1967</i> | 203 |
| 6.6.7 <i>A Constituição de 1988: a consagração definitiva da tolerância religiosa</i> | 204 |
| 6.7 Os princípios westfalianos refletidos no constitucionalismo brasileiro | 212 |
| CONCLUSÃO | 219 |
| REFERÊNCIAS | 227 |

1 INTRODUÇÃO

Estados westfálicos é uma conceituação frequentemente usada como abreviação para um sistema de Estados iguais e soberanos, emergidos das ruínas das guerras político-religiosas que devastaram o continente europeu durante três décadas, de 1618 a 1648, que ficaram conhecidas como “Guerra dos Trinta Anos”. Os tratados de Paz da Westfália, assinados como pacificação dos conflitos, são, por vezes, considerados como tendo estabelecido o conceito moderno de Estado soberano, realizando a delimitação da religião em seu lugar na economia organizacional do Estado. Os tratados constitucionais da Westfália resolveram com sucesso o problema do profundo desacordo religioso, impondo liberdades religiosas protoliberais aos Estados do Sacro Império Romano-Germânico, o que deixou os súditos com deveres exclusivamente seculares para com suas autoridades. Como consequência, a constituição dos acordos da Westfália também abordou a questão do cumprimento de suas disposições religiosas, estabelecendo um procedimento secular para julgar disputas religiosas que excluía o raciocínio religioso dos tribunais. Esta consideração da Paz da Westfália produziu implicações importantes para a visão de soberania no Império, estabelecendo uma ordem laicizada ao retirar a soberania sobre assuntos religiosos da discricionariedade dos príncipes territoriais e ao estabelecer uma distinção jurídica protoliberal entre assuntos privados e públicos. O sistema westfálico deve, portanto, ser visto como um experimento constitucional muito bem-sucedido no tratamento de profundos desacordos religiosos.

Em 24 de outubro de 1648, dois tratados de paz foram assinados simultaneamente, na Westfália, Alemanha, que puseram fim aos conflitos, um entre o Sacro Império Romano-Germânico e a Suécia em Osnabrück, e outro entre o Império e a França em Münster.

O Sacro Império Romano-Germânico foi constituído em 962, com a coroação do imperador Otto. O Império tinha como pretensão considerar a herança direta da civilização romana e cristã, reivindicando a sucessão de Carlos Magno (742-814). A perspectiva de tal herança fez com que o Imperador, por vezes, reivindicasse a distinção de seus direitos como a desautorização de Estados imperiais terem sua própria confessionalidade, como fora o caso dos Estados alemães aliados à causa reformatória de Lutero, a partir de 1517, ou a da Boemia, quando os enviados do

imperador habsburgo Fernando II foram lançados pela janela do palácio real de Praga em 23 de maio de 1618. Esse é considerado o evento desencadeador da guerra civil alemã e da Guerra dos Trinta anos. O Sacro Império representava a unidade temporal da Igreja Católica e o papa representava a unidade espiritual, isto é, a unidade entre o trono e o altar. A defenestração dos enviados do imperador frequentemente é considerada simbolicamente como o início da secularização do Estado moderno.

Os tratados de paz são objetos de pesquisa e suas implicações ainda apresentam aspectos não compreendidos de todo. Traduções contemporâneas à redação original, ou temporalmente mais próximas, são descobertas de tempos em tempos, lançando luz sobre aspectos por vezes, incompreendidos. O tratado de paz do Imperador com a Suécia é chamado *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* (IPO), e é dividido em dezessete pontos numerados com algarismos romanos. Ele regula as questões em disputa entre as duas potências contratantes, bem como problemas da estrutura interna do Sacro Império Romano-Germânico. Os pontos centrais do tratado (Art. V e VII) dizem respeito à concessão de direitos religiosos no Império. O tratado de paz do Imperador com a França, o chamado *Instrumentum Pacis Monasteriensis* (IPM), possui cento e vinte parágrafos de acordo com a divisão do texto comumente aceita hoje. Há muitos pontos referentes ao primeiro tratado (IPO), especificando as regulamentações obrigatórias de seu conteúdo. Além disso, nele são fornecidas informações relativas especificamente à França, como as disposições acerca da regulação de cessão à França das dioceses da Lorena, da Alsácia e de Sundgau, bem conhecidas por sua controvérsia nos séculos posteriores entre Alemanha e França (§§ 69-91 IPM).

O acesso aos tratados, e aos documentos referentes a eles, está disponível em publicação física desde o final da década de 1950, organizado como uma série acadêmica intitulada *Acta Pacis Westphalicae* pela Associação para o Estudo da História Moderna (Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte e.V), levada a cabo pela Academia de Ciências da Renânia do Norte-Westfália (*Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften*) em Düsseldorf, Alemanha, e é publicada pela Aschendorff Verlag, em Münster. As versões digitais dos tratados estão disponíveis no endereço: <http://www.pax-westphalica.de/>.

O *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* (IPO) está disponível em sua versão latina, de 1648, além de traduções feitas para dez línguas num período imediatamente

à sua assinatura ou de até sessenta anos depois, como a tradução para o espanhol, de 1750, ou ainda uma tradução mais tardia, como as duas ao alemão contemporâneo de 1975 e 1984. Quando ao IPM, existem disponíveis oito traduções do latim a outras línguas que seguem as mesmas coordenadas temporais do IPO.

A Paz da Westfália consolidou-se como um marco indelével na gênese do direito internacional contemporâneo, ao instituir pilares fundamentais como a soberania estatal, o princípio da laicidade, a não interferência nos assuntos internos de outras nações e a imperatividade vinculativa dos tratados internacionais. Num cenário de constante metamorfose das relações globais, esses preceitos basilares demonstram notável adaptabilidade, respondendo aos desafios emergentes que incluem a crescente influência de atores não estatais e as intrincadas complexidades da governança mundial. O legado persistente da Paz da Westfália, portanto, mantém-se altamente pertinente, moldando e informando as discussões atuais sobre a soberania dos Estados e a imperiosa necessidade de cooperação internacional num orbe progressivamente interconectado.

A emergência e o conseqüente reconhecimento dos direitos das minorias religiosas impuseram ao Estado a irrenunciável obrigação de neutralidade e imparcialidade. Essa diretriz se traduziu na consolidação da ideia de tolerância religiosa e na proscrição de qualquer imposição de uma fé oficial ao foro íntimo dos cidadãos e cidadãs, culminando na consagração de um direito inalienável à liberdade de crença e de culto. Por uma vertente complementar, essa evolução normatizou igualmente o direito de abster-se de qualquer prática religiosa, de não professar crença alguma, ou mesmo de manifestar publicamente convicções agnósticas e ateístas, garantindo a plenitude da liberdade de consciência.

O que se observa é que o princípio da soberania estatal, legitimada após a Paz da Westfália, seria pautado pela delimitação territorial, ou seja, pelas fronteiras nacionais. Posto isto, por meio da criação do Estado, ficou evidente que o território seria indispensável para que um Estado possa existir – já que o território é o espaço onde o poder estatal é exercido e estendido. Com a possibilidade das Nações – grupos com interesses comuns – se tornarem soberanas ou mesmo de criar seus próprios Estados, isso só viria a afirmar que a importância dos territórios viria a declinar, sendo possível observar essa nova configuração estatal no século XX com o princípio da autodeterminação dos povos e o processo de globalização. Deste modo, por meio de

pesquisa bibliográfica em fontes primárias e secundárias foi possível averiguar que no século XX o Estado Westfaliano sofreu uma ruptura em sua configuração e princípios. Tal ruptura levou a criação do Estado-Nação e ao Moderno que se observa nos dias de hoje, com uma perda significativa da importância das delimitações territoriais num mundo interconectado pelas redes e pelas novas configurações comerciais. Assim, a pesquisa se justifica porque através da análise histórica, datada da criação do Estado Westfaliano até a transição para o Estado-Nação, é possível perceber que o Estado criado em 1648 não é o mesmo Estado Moderno que se tem na contemporaneidade. No entanto, persistem as inovações trazidas pelo sistema westfaliano, sendo elas ressignificadas e interpretadas conforme as situações mudam e se reconfiguram. O sistema westfaliano, considerado superado a partir do final da Guerra Fria, continua a influenciar naquilo que lhe é próprio, a saber, o Estado moderno constitui-se pela reconfiguração constante da capacidade de negociar soluções que sejam afirmativas tanto da soberania nacional quanto das adequadas alianças colaborativas em temas comuns.

Os reflexos dos acordos de paz de 1648 na América Latina, como se verificará, são sentidos de forma indireta e reflexa, uma vez que o contexto latino-americano recepcionou invariavelmente as demandas vindas da Europa, como o conceito de soberania do Estado e de sua laicização. Essa influência foi sentida ao longo do tempo no processo de endosso reflexivo, conceito tomado da filósofa americana Christine Korsgaard, que recepcionou a laicidade do Estado na positivação da tolerância religiosa nos textos constitucionais brasileiros a partir da primeira Carta Magna de 1824, consagrando em definitivo esse direito na Carta Cidadã de 1988. Segundo Korsgaard, o endosso reflexivo, ou aprovação reflexiva, é o processo pelo qual os seres humanos, como agentes racionais, avaliam criticamente seus próprios desejos, impulsos e princípios, e decidem se devem agir de acordo com eles. Não se trata apenas de ter um desejo, mas de dar um passo atrás, refletir sobre ele e se perguntar: Devo agir assim? Este é um bom motivo para mim? Korsgaard argumenta que os seres humanos possuem a capacidade única de se distanciar de seus impulsos e examiná-los. Essa capacidade reflexiva é o que nos torna agentes, e não meros receptores passivos de estímulos. É através desse ato de endosso reflexivo que um desejo ou um princípio adquire força normativa, ou seja, torna-se uma *razão* para a ação. Um desejo por si só não é uma razão; ele se torna uma razão quando é

aprovado por nossa reflexão. O endosso reflexivo está intrinsecamente ligado à nossa identidade prática, que é o modo como nos concebemos e o que nos dá razões para viver e agir. Agir de forma inconsistente com o que endossamos reflexivamente é agir contra nossa própria identidade prática, o que nos torna “incoerentes” conosco mesmos. Para Korsgaard, a normatividade não vem de uma fonte externa, como Deus ou fatos morais objetivos, mas da nossa própria autolegislação racional. Korsgaard elenca-se na tradição kantiana, segundo a qual nós nos damos a lei a nós mesmos através desse processo de endosso, ainda que um indivíduo único e isolado não tenha participação efetiva em decisões objetivas, porém, ele as toma como se fossem tomadas por ele mesmo. O endosso reflexivo é uma exigência da própria razão prática. Para agir de forma racional, precisamos ser capazes de endossar as razões pelas quais agimos. O endosso reflexivo é o ato de aprovar nossos próprios princípios e desejos após uma avaliação crítica, conferindo-lhes validade como razões para a ação e tornando-os parte integrante de quem somos como agentes racionais e autônomos. É a fonte da normatividade para Korsgaard. Assim, a tolerância religiosa positivada nas Constituições do Brasil refletem os processos de endosso reflexivo acerca da necessidade da diversidade confessional segundo a qual os direitos humanos efetivam-se num Estado de garantias.

Nesse sentido, a tese afirmada nesta pesquisa está constituída na configuração dos reflexos dos princípios inovadores da Paz da Westfália endossados na recepção constitucional da tolerância religiosa efetivada na separação da Igreja do Estado em definitivo a partir da Proclamação da República, em 1889, e de seu decreto 119A, de 1890, como será considerado ao longo do corpo da pesquisa.

Ao longo do texto são referenciadas no plural o conjunto de guerras que ocorreram entre o episódio da Defenestração de Praga, em 1618, assim como os vários tratados que foram assinados ao final dos conflitos, em 1648. A opção pelo plural se dá em face do melhor modo de perceber que a assim chamada Guerra dos Trinta Anos é uma designação que não se refere a um único conflito, mas a um longo período no qual aconteceram inúmeros enfrentamentos com enormes perdas humanas. Além disso, evitou-se o uso de siglas para designar os eventos analisados, preferindo-se alterar entre termos correlatos como acordos de 1648, tratados ou simplesmente Paz.

A pesquisa objetivou analisar os impactos duradouros da Paz da Westfália na América Latina, especialmente aqueles relativos à tolerância religiosa, recepcionados indiretamente nas Constituições do Brasil, os quais influíram na organização lenta e gradual da separação do Estado da Igreja, produzindo um Estado laico cuja tipificação é a proteção da liberdade de culto sem prejuízo ao direito de consciência de crença pública. O Estado laico brasileiro, como indicado antes, resultou como um tipo de endosso reflexivo acerca do processo dialogal acerca da clara e específica delimitação do âmbito da religião no espaço público, resguardando-se ao Estado um tipo de parceria supletiva com os cultos em atividades que promovam os objetivos da República, a plena cidadania por parte de sua população.

A metodologia adotada pautou-se na pesquisa bibliográfica, utilizando as fontes primárias e as contribuições de autores que analisam os eventos que culminaram nos Acordos de Paz de Vestfália, em 1648. O estudo buscou analisar a história dessa Paz e sua influência na relativização do conceito de *cuius regio, eius religio* (de cuja validade, embora mantida, passou a permitir certa flexibilidade na forma como o soberano concedia liberdade de culto aos seus súditos). Com uma abordagem interdisciplinar que articula a teologia, a filosofia e a história, as guerras e os tratados foram examinados. A amarração conceitual foi desenvolvida a partir de uma filosofia moral e teológica, sendo o conceito de endosso reflexivo essencial para a leitura do processo de aprovação, historicamente gradual, da tolerância religiosa no Brasil.

Para mostrar o argumento da tese agora apresentada, dividiu-se o trabalho em capítulos sobre as Guerras, a Paz e suas inovações, bem como suas influências sobre a América Latina, com ênfase sobre a tolerância religiosa no Brasil. O capítulo primeiro apresenta um panorama geral das Guerras dos Trinta Anos e suas consequências terríveis para a Europa. O segundo capítulo busca mostrar a liberdade de culto como uma das mais duradouras inovações da Paz, sendo um dos impulsos mais importantes e permanentes do que viria ser considerado posteriormente como tolerância, religiosa ou política. No quarto capítulo é analisada a tolerância religiosa como uma epistemologia moral, isto é, como acordo produtivo de uma lógica subjacente às relações sociais que se transforma em parâmetro de convivência humana. Argumenta-se a partir das elaborações de pensadores modernos e contemporâneos uma perspectiva de tolerância conjugada segundo a necessidade de

que a razão humana estabelece como objetivo a ser alcançado segundo uma linguagem simbólica, a da religião. No quinto capítulo são investigadas as inovações da Paz de 1648, para além do reconhecimento do conceito augsburgueano do *cuius regio, eius religio*, como a soberania, a não interferência e a diplomacia. No sexto capítulo, busca-se demonstrar a influência sentida na América Latina destas inovações, em especial os institutos da soberania e da tolerância, no Brasil. Confere-se especial atenção à tolerância religiosa recepcionada no corpo constitucional brasileiro a partir da primeira Constituição do Brasil, outorgada pelo Imperador Dom Pedro I, em 1824, e estabelecida de modo amplo na Constituição Democrática de 1988, votada pelos representantes eleitos do povo.

2 REFLEXOS DA PAZ DA WESTFÁLIA NO ESTADO MODERNO

Introdução

Neste primeiro capítulo é tratado o desenvolvimento das guerras que marcaram o conjunto de desavenças bélicas entre reinos católicos e protestantes, os quais passaram à história como Guerra dos Trinta Anos. O capítulo está organizado do seguinte modo: no primeiro tópico são indicadas as condições do contexto histórico para a Paz da Westfália, seus antecedentes e algumas orientações conceituais acerca de como as Guerras dos Trinta Anos são percebidas na historiografia. No segundo tópico, são analisadas as implicações e as consequências dos Tratados. Por fim, num último tópico, são realizadas considerações a respeito das possibilidades de leitura do contexto latino-americano desde a tradição da Paz da Westfália, com certa ênfase para a problemática da intolerância religiosa no atual contexto do Brasil. A ideia é refletir sobre algumas possibilidades dos Tratados a partir da realidade político-social que o país vem enfrentando nos últimos anos, especificamente com os acirramentos e polarizações no campo da religião.

2.1 Contexto e condições históricas para a Paz da Westfália

No ano de 1641, os representantes dos três principais atores das Guerras dos Trinta Anos, a saber, o Sacro Império Romano-Germânico, a França e a Suécia, concordaram que a Europa precisava de paz. Os longos conflitos estavam esgotando as capacidades econômicas e humanas dos territórios que compunham a Alemanha, onde o conflito fora desencadeado, e não havia ainda um nítido prognóstico de quem sairia vencedor, pois, diferentemente dos acordos internacionais que são conhecidos hoje, a Paz da Westfália não nasceu de uma única reunião entre os representantes das potências mais importantes da época. Os tratados de paz surgiram de diversos acordos assinados em cidades diferentes da Westfália, região da Alemanha. As duas cidades que marcaram a existência da Paz foram Münster e Osnabrück, entre 1643 e 1648. Para a instauração da paz, foi necessário que os inimigos de guerra chegassem a um consenso: a busca pela paz na cristandade.¹ O

¹ KAUFMANN, Thomas [et al.], [orgs.]. **História Ecumênica da Igreja**. Tradução Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 474.

objetivo foi cumprido com a assinatura dos tratados principais, que declaravam paz e a amizade cristã, universal, perpétua, verdadeira e sincera.²

A Paz da Westfália foi composta por dois acordos distintos, ambos firmados em 24 de outubro de 1648, tendo como uma das partes signatárias o Sacro Império Romano-Germânico: o primeiro deles, o Tratado de Osnabrück, concluído com o Reino (protestante) da Suécia, e o segundo deles, o Tratado de Münster, firmado com o Reino (católico) da França. Tais documentos foram redigidos após longo processo de negociação que contou com a presença de representantes de outros Reinos e de mais de trezentos principados e *Stände* (corpos políticos autônomos ou quase-autônomos) do próprio Império. A soberania territorial dos senhores foi fortalecida, assim como sua posição de poder em relação ao Imperador. Em primeiro lugar, deve-se mencionar o direito dos Estados (*Stände*) de fazer alianças com potências estrangeiras. Muito do que foi estabelecido já era direito costumeiro antes da assinatura da paz, mas agora foi fixado por escrito e, assim, tornou-se direito constitucional positivo vinculante, que garantia segurança jurídica.³ No fim das contas, isso significou a salvação do federalismo, que estava em perigo durante as Guerras dos Trinta Anos, mas também uma espécie de pluralização de direitos de acordos políticos em nível secular, isto é, estruturação positiva e laica da soberania dos territórios.

2.1.1 A Paz da Westfália e suas dificuldades interpretativas

A Paz de Westfália, também conhecida como Sistema dos Tratados de Münster e Osnabruque,⁴ foi um conjunto de acordos internacionais assinados em 1648 que marcou o fim da assim chamada “Guerra dos Trinta Anos”, um conflito político-religioso que devastou grande parte da Europa. Os Tratados da Westfália acabaram por estabelecer os fundamentos do sistema internacional moderno, baseado na soberania dos Estados, na não-intervenção nos assuntos internos de outros países e na busca por um equilíbrio de poder entre as nações europeias. Eles

² ACTA PACIS WESTPHALICAE. **Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648.** Präambel. Disponível em: <<http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

³ MAINKA, Peter Johann. O Congresso da Paz de Vestfália (1643-1648): convocação, negociações, resultados. **História**, Unisinos 25(3): p. 460-472, set/dez., 2021. p. 470. Disponível em: <10.4013/hist.2021.253.06>. Acesso em: 25 nov. 2024.

⁴ LEE, Stephen J. **A Guerra dos Trinta Anos**. São Paulo: Ática, 1994.

reconheceram a liberdade religiosa e a pluralidade religiosa dentro dos Estados, pondo fim às guerras religiosas que haviam assolado a Europa por décadas. A Paz da Westfália consolidou o sistema de Estados-nação, no qual cada Estado tinha o direito de governar seu território e seus cidadãos.

As Guerras dos Trinta Anos, sucedidas pela Paz da Westfália, foram a explicitação de uma crise que eclodiu no seio do antigo Sacro Império Romano-Germânico, que questionava a eficácia da “gestão do poder imperial” em sua capacidade de mediar conflitos entre os Estados-nação de origem germânica.⁵ A ideia de que o império não conseguiu estabelecer um consenso básico e uma ordem política estável, especialmente em relação à questão religiosa e à relação entre o imperador e os Estados imperiais, colocou em discussão a importância do Tribunal Imperial como o poder exercido no Sacro Império Romano-Germânico. A existência de uma cultura jurídica específica, na qual o acordo amigável entre os súditos e os Estados constituía um mecanismo central para resolver conflitos, é colocada em discussão na pesquisa mais atual sobre o episódio acerca das Guerras dos Trinta Anos.⁶ Quais as reais motivações para a eclosão das Guerras são muito discutidas e suas interpretações se movem ao longo do tempo. Isso significa que os Tratados foram avaliados de forma extremamente positiva até por volta de 1800. Sua imagem negativa – ditado de potências estrangeiras, fragmentação da Alemanha, sepultamento do Antigo Império – foi construída pelos historiadores do século XIX, fixados no Estado nacional, que não sabiam mais o que fazer com a estrutura completamente diferente do Antigo Império. Para os contemporâneos dos séculos XIX e, ainda mais, da primeira metade do século XX, ela era considerada uma “paz vergonhosa”, semelhante à de Versalhes,⁷ que selava a impotência política da Alemanha e que impedira a formação de um Estado nacional por séculos.⁸ Para eles, o Império havia se tornado, no mínimo

⁵ As instituições jurídico-legais do Império eram o Reichskammergericht (algo como uma Câmara da Corte Imperial) e o Reichshofrat (Conselho Áulico). O primeiro era uma das duas maiores instituições judiciárias do Sacro Império Romano-Germânico, enquanto a segunda, fundada em 1495 pelo Reichstag em Worms, desempenhava um papel crucial na administração da justiça imperial. LEE, 1994, p. 18-19.

⁶ SCHRÖDER, Peter; ASBACH, Olaf. the Thirty Years' War – an introduction. **The Ashgate Research Companion to the Thirty Years' War**. London and New York: Routledge, 2014. Disponível em:

<https://books.google.com.br/books?id=qyJgAwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 22 set. 2024.

⁷ HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX**. Tradução Marco Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

⁸ MAGNOLI, D. **História das guerras**. História. 3ªed. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

desde 1648 – com a cláusula de garantia fixada nos Tratados, um brinqueado de potências estrangeiras.⁹ O Estado nacional alemão, em sua opinião, precisava de outra fundação, que se encontrava no Estado prussiano e em seus valores predominantes. Após a Segunda Guerra Mundial, essa avaliação começou a mudar gradualmente, até que a Paz da Westfália, à luz do processo de unificação europeia, passou a ser vista como um tratado complexo, negociado multilateralmente, mas também visionário, que equilibrava os interesses das potências europeias envolvidas e tinha um significado prospectivo quase visionário. Nessa perspectiva, Oestreich, ainda nos anos 1960, considerava o Tratado de Westfália mais destrutivo do que construtivo.¹⁰ Dickmann, em 1959, chegou a falar de um desastre para o povo alemão.¹¹ Enquanto a visão tradicional os retratam como uma entidade fraca e fragmentada, a pesquisa mais recente destaca sua importância como um fator de integração dos territórios alemães.¹² Busca-se, por esta via, interpretar a visão do Império como o Estado alemão da época moderna inicial e argumentar que essa perspectiva permite uma interpretação mais coerente dos eventos históricos. Ainda em 1938, a historiadora Wedgwood introduziu uma mudança significativa na interpretação das Guerras dos Trinta Anos. Ao invés de centrar a análise nas disputas religiosas, ela argumentou que a rivalidade entre a França e a dinastia Habsburgo era o principal motor do conflito. Segundo Wedgwood,¹³ a aliança entre os Habsburgos da Áustria e da Espanha foi um fator decisivo para a fragmentação da Alemanha, uma vez que os príncipes alemães, buscando apoio contra os Habsburgos, se aliavam aos inimigos da Espanha. Essa dinâmica, que se originava desde o século XVI, demonstrava a importância do contexto europeu mais amplo na compreensão da guerra. Ela diz que:

Na Alemanha, a guerra foi uma catástrofe total. Na Europa, foi igualmente catastrófica, embora de maneira diferente. A paz, que havia resolvido as disputas da Alemanha com relativo sucesso, pois as paixões haviam esfriado,

⁹ RAGAZZI, Maurizio. The Holy See and the Treaties of Westphalia. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas. Disponível em: <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7355/10.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2024.

¹⁰ OESTREICH, Gerhard. Verfassungsgeschichte vom Ende des Mittelalters bis zum Ende des alten Reichs. In: GEBHARDT, B. **Handbuch der deutschen Geschichte**, Bd. 11, München 1974. p. 41.

¹¹ DICKMANN, Fritz. **Der Westfälische Frieden**. Münster: Verlag Aschendorff, 1992. p. 494.

¹² BEAULAC, Stéphane. The Westphalian legal orthodoxy: myth or reality? **The Journal of the History of International Law**, v. 2, n. 2, 148-177, 2000.

¹³ WEDGWOOD, Dame Cicely Veronica. The Futile and Meaningless War. In: **The Thirty Years War**. RABB, Theodore K. (Org.). Boston: Heath and Company, 1964. Disponível em: <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.46416/page/n3/mode/2up>>. Acesso em: 12 set. 2024.

foi totalmente ineficaz na resolução dos problemas da Europa. A cessão inconclusiva e altamente impopular da Alsácia levou diretamente à guerra; a tomada da metade da Pomerânia pela Coroa Sueca foi menos desastrosa apenas porque a Coroa Sueca era visivelmente muito fraca para mantê-la. O insidioso crescimento da influência Bourbon no Reno e a política deliberada de Mazarin de tomar bons pontos estratégicos na fronteira viciaram o acordo. A Paz da Westfália, como a maioria dos tratados de paz, foi um rearranjo do mapa europeu, pronto para a próxima guerra.¹⁴

Wedgwood continua:

Não havia uma razão imperativa para um conflito que, apesar do aparente fervor das partes envolvidas, demorou tanto a eclodir e exigiu tanto esforço para ser inflamado. Assim, nenhum direito foi reivindicado em seu final desgastante. A guerra não resolveu nenhum problema. Seus efeitos, tanto imediatos quanto indiretos, foram negativos ou desastrosos. Moralmente subversiva, economicamente destrutiva, socialmente degradante, confusa em suas causas e tortuosa em seu curso, é o exemplo mais destacado na história europeia de um conflito sem sentido.¹⁵

Georges Pages, em seguida, aprofundou essa análise, concordando com a importância da rivalidade franco-habsbúrgica. No entanto, Pages também destacou o papel da religião, argumentando que a forma como a Paz de Augsburgo foi implementada e o crescimento do protestantismo contribuíram para o agravamento das tensões religiosas e, conseqüentemente, para o conflito armado. Por isso, afirma Sutherland:

A Guerra dos Trinta Anos é uma concepção amplamente fictícia, que, no entanto, se tornou um mito indestrutível. Esse mito distorceu o assunto, paralisou o pensamento histórico e criou problemas desnecessários. Ao tentar rastrear as origens da chamada Guerra dos Trinta Anos, é um erro supor que, por ser um tópico familiar, o assunto esteja claramente definido. Não se pode determinar nem as origens nem a participação sem primeiro

¹⁴ "In Germany the war was an unmitigated catastrophe. In Europe it was equally, although in a different way, catastrophic. The peace, which had settled the disputes of Germany with comparative success because passions had cooled, was totally ineffectual in settling the problems of Europe. The inconclusive and highly unpopular cession of Alsace led direct to war; the seizure of half Pomerania by the Swedish Crown was only less disastrous because the Swedish Crown was palpably too weak to hold it. The insidious growth of Bourbon influence on the Rhine, and Mazarin's deliberate policy of seizing good strategic points on the frontier, vitiated the settlement. The Peace of Westphalia was like most peace treaties, a rearrangement of the European map ready for the next war". WEDGWOOD, Dame Cicely Veronica. **The Thirty Years War**. New York: Book of The Month Club, 1995. p. 525.

¹⁵ "As there was no compulsion towards a conflict which, in despite of the apparent bitterness of parties, took so long to engage and needed so much assiduous blowing to fan the flame, so no right was vindicated by its ragged end. The war solved no problem. Its effects, both immediate and indirect, were either negative or disastrous. Morally subversive, economically destructive, socially degrading, confused in its Causes, devious in its course, futile in its result, it is the outstanding example in European history of meaningless conflict". WEDGWOOD, 1995, p. 526.

superar o obstáculo: origens do quê? participação em quê? No entanto, no momento em que se começa a examinar o assunto, ele se torna evasivo. Convencionalmente, estamos lidando com uma guerra europeia entre 1618 e 1648. Mas é bem sabido que a guerra, ou melhor, as guerras, não terminaram em 1648, e menos conhecido é que não começaram em 1618. Por quais critérios um conflito na Europa se torna uma guerra europeia? O problema é em grande parte de nomenclatura, técnico, mas vital.¹⁶

As próprias guerras e os efeitos dos Tratados da Westfália foram “redescobertos” pela historiografia durante a Revolução Francesa e as Guerras Napoleônicas, graças - em parte - por Friedrich Schiller,¹⁷ e, a partir de então, passaram frequentemente a serem vistas como uma calamidade e um ponto baixo da história nacional alemã. Essa interpretação, que desde meados do século XIX foi ainda mais difundida pela popularização das guerras e pela descrição vívida de suas atrocidades e sofrimentos, tanto pela pesquisa histórica em ascensão quanto pela poesia nacionalista, permanece fundamentalmente inalterada até hoje. Sob essa perspectiva, as Guerras dos Trinta Anos são vistas principalmente como a experiência de guerra e catástrofe mais profunda antes da Segunda Guerra Mundial, que traumatizou as pessoas por décadas. Mesmo as tentativas isoladas de interpretação revisionista após 1945, que questionavam a conexão interna da guerra e contestavam radicalmente a tese de seu efeito destrutivo total, foram em grande parte refutadas ou enfraquecidas pela pesquisa histórica das décadas seguintes.¹⁸

Nas fontes da época moderna inicial, o Império possui muitos nomes. Além da simples designação “Império”, antes de 1648 encontram-se os adjetivos explicativos “Sagrado” e “Romano” de um lado, e “da Nação Alemã” de outro.¹⁹ Já os juristas do

¹⁶ “The Thirty Years War is a largely factitious conception which has, nevertheless, become an indestructible myth. The myth has distorted the subject-matter, arrested historical thinking, and created otherwise avoidable problems. In attempting to trace the origins of the Thirty Years War - so called - it is mistaken to assume, because the topic is familiar, that the subject is clearly defined. One cannot determine either origins or participation without first clearing the hurdle: origins of what; participation in what? Yet the moment one starts to examine the subject, it becomes elusive. Conventionally, we are dealing with a European war during the thirty years 1618-48. But it is well known that war - or should one say the war - did not end in 1648, and less well known that it did not begin in 1618. By what criteria does conflict in Europe become European war? The problem is largely one of nomenclature, technical yet vital”. SUTHERLAND, N. M. *The Origins of the Thirty Years War and the Structure of European Politics*. **English Historical Review**, Longman Group UK Limited, July, 1992. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ehr/article-pdf/CVII/CCCCXXIV/587/9760757/587.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2024.

¹⁷ SCHILLER, Frederich von. **Geschichte des dreissigjahrigen Krieges**. Leipzig: Druck und Verlag von Philipp Reclam, [19--].

¹⁸ RAMOS, F. P. O sistema Westfaliano e as relações internacionais na Europa. **Para entender a história**. a. 6, v. jul. Série 04/07, p. 01-09, 2015.

¹⁹ É bem conhecido o texto de Lutero “À nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do Estado cristão”. LUTERO, Martinho. *A nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do*

século XVII partiam do princípio de que o Império, cuja constituição tentavam descrever em volumosos livros, não era nem sagrado, nem romano, mas secularizado e alemão.²⁰ Após os Tratados da Westfália, as fontes utilizam cada vez mais as expressões “Império alemão” ou simplesmente “Alemanha” para designar esse sistema político-estatal. É importante ressaltar que “alemão” aparece na titulação imperial desde o século XV e que, no século XVIII, “Alemanha” já não era mais uma mera designação geográfica. “Alemão” representa, por um lado, um império limitado às terras alemãs, mas, por outro lado, também o direito dos alemães ao “imperium”, ao império. As fronteiras desse império, obviamente limitado, são geralmente descritas de forma vaga. Isso vale tanto para as representações atuais quanto para as fontes contemporâneas. Nos mapas impressos na época moderna inicial, o Império era marcado como um espaço de forma bastante imprecisa, geralmente por meio de colorações específicas. As fronteiras assim representadas refletiam experiências, reivindicações e avaliações de acordo com a época, e menos as relações jurídico-estatais. Justamente por isso, em muitos casos, elas parecem mais realistas do que os mapas atuais, que muitas vezes simplesmente projetam o Estado feudal medieval na época moderna inicial. Nesse caso, o Império é o território ao norte do Estado Papal ou da República de Veneza, a leste da França, ao sul do Mar do Norte e do Mar Báltico, bem como da Dinamarca, e a oeste da Polônia e da Hungria.²¹ Além disso, os países vizinhos - com exceção da Itália - são representados como grandes áreas monocromáticas, destinadas a sinalizar a unidade estatal, enquanto o território imperial é dividido em inúmeros fragmentos coloridos, como mostra o mapa abaixo (Imagem 1). A sugestão é clara: o que se representa não é a coesão e a unidade, mas a diversidade e a fragmentação - a proverbial colcha de retalhos (Flickenteppich) alemã.²²

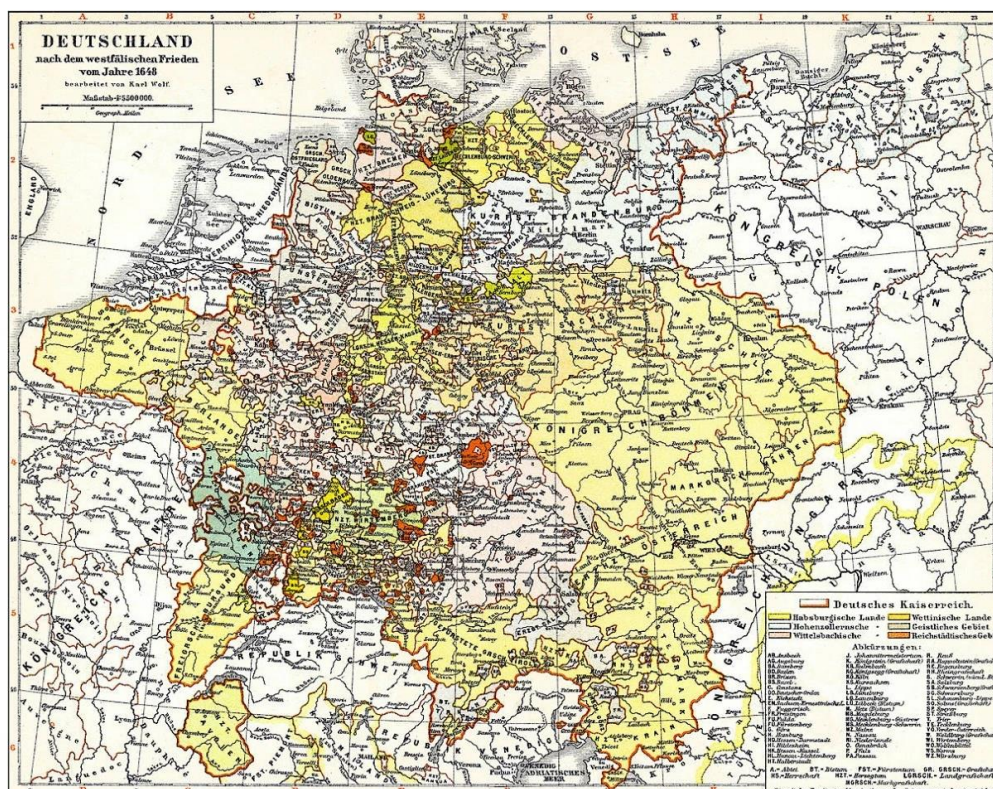
Estado cristão. In: **Pelo evangelho de Cristo**; obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre/São Leopoldo, Concórdia/Sinodal, 1984. p. 76-88.

²⁰ HOLBORN, Hajo. **A History of Modern Germany**. Vol. I: The Reformation 2nd edn. Princeton: 1982. p. 243-6.

²¹ JUNIOR, Luiz Magno Pinto Bastos. Rever ou romper com Westfália? por uma releitura da efetiva contribuição dos acordos de paz de 1648 à construção do modelo westfaliano de Estados. **Revista de Direito Internacional, Brasília**, v. 14, n. 1, p. 357-376, 2017. Disponível em: <<https://www.corteidh.or.cr/tablas/r16690.pdf>>. Acesso em: 23 nov. 2024.

²² OVERHOFF, Jürgen. Ein Wortgespenst geht um in Deutschland. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, 12 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.faz.net/aktuell/politik/staat-und-recht/flickenteppich-ein-wortgespenst-geht-um-in-deutschland-16757544.html>>. Acesso em: 22 set. 2024.

Imagem 1: Alemanha após os Tratados da Westfália



Fonte: Wikimedia Commons

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Germany_1648_after_the_Peace_of_Westphalia.jpg)

2.1.3 Os Contextos Históricos da Paz da Westfália

Foi Schiller que passou a ver as Guerras dos Trinta Anos como resultado tardio de um processo de longa duração que teria tido início com as 95 teses de Lutero em Wittenberg, em 1517.²³ Somadas a isso, as intensificações das rivalidades entre a França e os Habsburgos no século XVI, desencadeada pela expansão do poder dos Habsburgos na Europa, criou-se um ambiente de disputas intenso. Essa rivalidade foi marcada pela percepção francesa de um cerco por parte dos Habsburgos, especialmente após a ascensão de Carlos V ao trono imperial. A França do século XVI viveu sob a constante ameaça da expansão do Império Habsburgo. Com a herança burgundesa e a união com a Espanha, os Habsburgos construíram um vasto império que se estendia por grande parte da Europa e além. A eleição de Carlos V como imperador romano em 1519 consolidou ainda mais o poder da dinastia e

²³ SCHILLER, Friedrich. **The History of the Thirty Years' War**. Traduzido ao inglês por Alexander James William Morrison (1806-1865). Project Gutenberg, 1996.

intensificou a rivalidade com a França. A ambição de Carlos V de criar uma monarquia universal, com o imperador como líder do mundo cristão, representava uma ameaça direta à independência francesa. A França se viu encurralada por um inimigo poderoso e ambicioso, que buscava dominar a Europa. Para se defender dessa ameaça, a França adotou uma política externa agressiva, buscando minar o poder dos Habsburgos em diversas frentes. Os principais teatros de conflito foram: i) as antigas possessões burgundianas, a disputa pelo controle das regiões fronteiriças entre a França e o Sacro Império Romano-Germânico foi uma constante fonte de tensão; ii) a Itália, a península itálica era um território disputado por ambas as potências, com a França buscando expandir sua influência e os Habsburgos visando consolidar seu domínio; a Península Ibérica, a fronteira entre a França e a Espanha foi palco de inúmeros conflitos, com ambas as nações disputando o controle de territórios como Navarra e Roussillon. O século XVI foi marcado por uma intensa rivalidade entre a França e os Habsburgos, impulsionada pela ambição dos Habsburgos de dominar a Europa e pela determinação francesa de resistir a essa dominação. Essa rivalidade moldou a política europeia por décadas e teve um impacto profundo na história dos países envolvidos.

Os períodos iniciais já continham os elementos fundamentais que desencadeariam as guerras do século XVII. Tanto as raízes austro-alemãs quanto as europeias mais amplas desses conflitos remontam ao reinado de Maximiliano I e, mais especificamente, à Reforma e à eleição de Carlos V, rei da Espanha, para o trono imperial em 1519. Maximiliano iniciou, e Carlos V consolidou, o temor generalizado de um domínio universal dos Habsburgos, e os conflitos medievais tardios da Alemanha foram profundamente marcados pela diversidade religiosa, o que dificultaria a estabilidade política até cerca de 1648. As demandas por liberdade religiosa se entrelaçaram com a defesa de liberdades constitucionais, uma causa que a França, por vezes, defendia por conveniência. As aspirações históricas francesas sobre o Império Germânico, ou sobre alguma parcela de seu poder, estavam profundamente arraigadas na mentalidade francesa e perduraram até o reinado de Luís XIV. A presença da França, sempre pronta a intervir, era um fator constante a ser considerado.²⁴

Em alguns países europeus, após a Reforma, ocorreram graves conflitos armados em que as causas inicialmente religiosas se misturaram rapidamente com motivos políticos, adquirindo um forte caráter de guerra civil, sendo os conflitos que ocorreram no período das guerras que duraram trinta anos, e que levou a Europa

²⁴ SUTHERLAND, 1992, p. 590.

Central ao caos, os que mais marcaram a consciência alemã até a Segunda Guerra Mundial.²⁵ Porém, outras guerras se deram concomitante, como a luta pela independência dos Países Baixos contra o domínio espanhol. Os trinta anos de guerras estão identificados dentro de um amplo período no qual outras guerras estavam acontecendo, como foi o caso da confrontação espanhola com as províncias holandesas em revolta, que durou 80 anos a partir de 1568, e a guerra entre a Espanha e a França que se prolongou até 1659.²⁶ A longa duração destas guerras teve diversas causas: a interação entre os conflitos políticos e religiosos do império com as disputas europeias, a dinâmica e complexidade do conflito bélico,²⁷ que frustrou todas as tentativas de pacificação até o início da década de 1640, e a insuficiência dos mecanismos para resolução pacífica de conflitos, tanto no império quanto na política europeia. No império, era evidente desde uma geração que os instrumentos de manutenção da Paz de Augsburgo estabelecidos em 1555²⁸ haviam se esgotado. A diplomacia como meio de resolução pacífica de conflitos ainda estava em seus primeiros passos. As populações pagaram um alto preço por essas guerras. Em algumas regiões do império, especialmente nas rotas de passagem dos grandes exércitos, como o ducado da Pomerânia no Nordeste e o ducado de Württemberg no Sudoeste, mais da metade da população foi dizimada pelos conflitos, fome e doenças. A população do império diminuiu em mais de um terço durante as guerras, passando de 16 milhões para 10 milhões.²⁹ O avanço e recuo constantes dos exércitos, com muitas regiões sendo palco de conflitos repetidas vezes em curto período, devastaram

²⁵ GIEROK, Victoria. The Thirty Years' War and the Decline of Urban Germany. **Oxford Economic and Social History Working Papers**, 210, University of Oxford, Department of Economics. Disponível em: <https://files.ehs.org.uk/wp-content/uploads/2024/03/07151204/Gierok_Thirty_Years__War_Working_final.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

²⁶ REBITSCH, Robert; HÖBELT, Lothar; SCHMIDL, Erwin A. (Orgs.). **Vor 400 Jahren Der Dreißigjährige Krieg**. München: Innsbruck University Press, 2019. p. 9. Disponível em: <https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783903187320.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

²⁷ BÄCKSTRÖM, Olli. **Military Revolution and the Thirty Years War 1618– 1648**. Aspects of Institutional Change and Decline. Helsinki: Helsinki University Press, 2023.

²⁸ DEFREYN, Vanderlei. **A tradição escolar luterana: sobre Lutero, educação e a história das escolas luteranas até a Guerra dos Trinta Anos**. São Leopoldo, RS: Sinodal, Escola Superior de Teologia, Canoas, RS: Editora da ULBRA, 2005. p. 107.

²⁹ HÖRING, João Vicente Diniz. **A Guerra dos 30 Anos: uma abordagem histórica da união entre Igreja e Estado, e as suas consequências**. Trabalho de Conclusão do Curso de Bacharelado em Teologia, Faculdade Batista Pioneira, Ijuí/RS, 2019. p. 34-36. Disponível em: <https://www.batistapioneira.edu.br/wp-content/uploads/2023/03/TCC_-A-Guerra-dos-30-anos.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2024.

as regiões. Paralelamente, uma nova onda de peste dizimou ainda mais a população debilitada e faminta.³⁰

Enquanto no Sacro Império Romano-Germânico a teologia luterana se consolidou com base na Confissão de Augsburg de 1530,³¹ os protestantes nos Países Baixos adotaram a doutrina do teólogo genebrino João Calvino.³² No século XVI, os Países Baixos, como possessão espanhola, pertenciam à casa Habsburgo católica. Por isso, todas as tentativas de reforma foram reprimidas com mão de ferro. Em 1568, ocorreu uma revolta contra os senhores espanhóis. Sob a liderança de Guilherme de Orange, os holandeses expulsaram os espanhóis das províncias do norte. Os espanhóis mantiveram apenas os “Países Baixos Espanhóis”. As províncias do norte tornaram-se independentes como “Repúblicas Unidas” nos Tratados da Westfália de 1648. Na França, os protestantes calvinistas, chamados de “huguenotes”, e o poder estatal travaram oito guerras contra os huguenotes entre 1562 e 1598.³³ Uma tentativa de reconciliação ocorreu em 1572 com o casamento do rei huguenote Henrique de Navarra com a irmã do rei francês. No entanto, cerca de 20.000 huguenotes foram mortos na “Noite de São Bartolomeu”, em 24 de agosto.³⁴ Após a morte do rei francês, Henrique era o legítimo herdeiro do trono. Para se tornar rei da França, ele se converteu novamente ao catolicismo e, como Henrique IV, concedeu aos huguenotes plena liberdade religiosa no “Édito de Nantes” de 1598, que foi revogado por Luís XIV em 1685. Centenas de milhares de huguenotes fugiram da França. Na Inglaterra, o calvinismo também encontrou muitos seguidores, mas o rei Henrique VIII os perseguiu como hereges. Em 1529, ele se declarou chefe da Igreja

³⁰ KNIGHT, A. E. **História do Cristianismo**: dos apóstolos do Senhor Jesus ao século XX. Rio de Janeiro. CPAD, 1983.

³¹ FISCHER, Joachim. A Confissão de Augsburg - Hoje. **Estudos Teológicos**, Vol./No. 19/1, p. 5-26, 1979. p. 8-9. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1358/1308>. Acesso em: 28 nov. 2024.

³² FERREIRA, Rodrigo Bastos de Assis. A dinâmica política e religiosa neerlandesa no seiscentos: uma análise das implicações do contexto da República das Províncias Unidas para seus empreendimentos expansionistas. **Temporalidades** – Revista de História, edição 38, v. 14, n. 2, Set. 2022/Jan. 2023. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/download/39403/34945/150098>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

³³ GONÇALVES, Eugênio Mattioli. A Apologia Maquiaveliana de Gabriel Naudé ao Massacre da Noite de São Bartolomeu. **Griot** – Revista de Filosofia, v. 8, n. 2, dezembro, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/download/571/290/1568>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

³⁴ BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. O direito de resistência na França renascentista. **Kriterion**, [Internet], 47(113): p. 99-114, jun., 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/lj/kr/a/kDCLqNFvns95WCPSBxzcwWn/?lang=pt>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

da Inglaterra, que desde então é chamada de “Igreja Anglicana”. A filha de Henrique, Maria I, tentou em vão restabelecer o catolicismo na Inglaterra após sua morte.³⁵

Por sua extensão e consequências, as Guerras dos Trinta Anos foram a maior catástrofe militar e humana que o império já havia experimentado. Todos esses processos eram caracterizados por seu duplo caráter, isto é, não se referiam apenas a uma renovação da fé cristã e de suas formas religiosas, mas também afetavam as igrejas como estruturas institucionais e como fator de poder político. Por isso, houve amplas repercussões políticas e sociais. A Idade Moderna Inicial foi uma época de guerras religiosas não apenas na Alemanha (1618-1648), mas também na França (1562-1598) e na Inglaterra (1642-1649). Isso demonstra a importância universal e a função abrangente das igrejas, como se desenvolveu até o final da Idade Média e o início da Idade Moderna. A religião e a Igreja eram o principal elo cultural, social e político da Europa, um papel que se enfraqueceu lenta e gradualmente a partir do final do século XVI, sua evolução pode ser resumida pelos termos confessionalização, nacionalização e regionalização.³⁶ Desde as crises papais do século XIII e XIV³⁷ que a cristandade se ressentia de uma autoridade que a unificasse como acontecera em séculos anteriores, porém, a crise dos papas passou a engendrar novas autonomias nacionais que se estenderam ao século XVI e eclodiram com a Reforma Protestante, os Estados autônomos se viram diante do fato de gerar suas próprias igrejas, tanto organizacional quanto financeiramente. Isso emoldurou a perspectiva de uma igreja autônoma nos territórios alemães. Deste modo, a noção acerca de um cristianismo efetivamente alemão ou anglicano não era uma ideia fora de época, mas uma consequência natural do esvaziamento da autoridade papal a partir do conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei de França, Felipe, o Belo.³⁸ Em meio às disputas religiosas, existia uma disputa pela autonomia organizacional das igrejas e dos territórios em relação ao papado de Roma, o que se estenderá no século seguinte ao próprio império. Imaginar uma reforma religiosa ou um direito de autodeterminação nacional como pura emanção de uma lógica apenas é algo anacrônico e sem sentido, uma vez que as razões como emanção da pura racionalidade só serão pensadas a partir

³⁵ DREHER, Martin N. **História do povo de Jesus: uma leitura Latino-Americana**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2013. p. 297-303.

³⁶ DREHER, 2013, p. 396-397.

³⁷ DREHER, 2013, p. 185-191.

³⁸ DREHER, 2013, p. 190.

do século 18 com o surgimento da discussão acerca da laicização e da possibilidade de uma ciência objetiva e seus métodos.³⁹

2.1.4 A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648)

O evento que parece ter desencadeado as Guerras dos Trinta Anos, a chamada Defenestração de Praga (Prager Fenstersturz) sempre foi razão de estupefação de historiadores, uma vez que se tratava de um evento que não havia causado a morte de ninguém, mas que, em suas consequências, ceifou a vida de milhões, causando a morte de cerca de um terço da população do atual território alemão. Se considerarmos a taxa de mortalidade das Guerras dos Trinta Anos em relação à população dos territórios do Sacro Império Romano-Germânico, esse conflito teve um impacto demográfico maior do que os dois grandes conflitos mundiais do século XX juntos. Como um evento como a Defenestração de Praga poderia ter causado uma guerra de tal magnitude? Afinal, ninguém morreu: os dois governadores habsburgueses sobreviveram à queda das janelas da “Prager Burg”,⁴⁰ assim como seu secretário, que foi jogado pelos nobres rebeldes. Apenas um dos três sofreu ferimentos graves. Em princípio, esse ato demonstrativo de rebelião contra o domínio habsburguês na Boêmia foi algo como uma reencenação de outros atos anteriores no qual os “defenestrados” haviam, de fato, morrido.⁴¹ Por isso, é comum se dizer que o evento de Praga teria sido a “Segunda Defenestração de Praga”.⁴² O rei da Boêmia, Fernando II, poderia ter negociado com os representantes dos Estados após esse ato de resistência; e provavelmente teria conseguido romper a unidade temporária deles e, em seguida, encontrar um compromisso aceitável para ambas as partes. Seus

³⁹ Ainda no final do século 18 os filósofos alemães se perguntavam, a exemplo de Immanuel Kant (1724-1804), se haveria uma ciência elaborada no âmbito da modernidade. Kant demonstrará que a epistemologia só saberá daquilo que ela mesma pergunta, sendo seu método crítico, isto é, autocrítico. Para um discurso ser ciência, será necessário perguntar tanto a respeito do objeto quanto dos métodos e do próprio investigador, constantemente, se os parâmetros cognitivos estão respeitando a razoabilidade do círculo crítico da arquitetura da razão. Apenas no decorrer do século 19 é que uma ciência positiva será projetada. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005.

⁴⁰ BEAULAC, 2000, p. 160.

⁴¹ O primeiro, em 1419, deu início às Guerras Hussitas na Boêmia: vereadores foram jogados da janela da prefeitura da Cidade Nova e assassinados pela multidão que os aguardava abaixo. O segundo, em 1483, aconteceu durante distúrbios hussitas contra os vereadores católicos de Praga: os homens foram esfaqueados na sala do conselho e depois jogados pela janela. REBITSCH, Robert; HÖBELT, Lothar; SCHMIDL, Erwin A. (Orgs.). **Vor 400 Jahren Der Dreißigjährige Krieg**. München: Innsbruck University Press, 2019. p. 7. Disponível em: <https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783903187320.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

⁴² LEE, 1994, p. 5-6.

predecessores, Rodolfo e Matias, haviam feito isso repetidamente. Por que Fernando II não seguiu seu exemplo? Aqui entra a figura do Tribunal Imperial, nesse contexto, como instância legítima de mediação. Ele desempenhava um papel crucial, muitas vezes evitando decisões definitivas e optando por transferir ou suspender processos. No entanto, essa prática não significava uma renúncia ao poder imperial, mas sim uma estratégia para manter a autoridade e a legitimidade do imperador.

É de fato possível fazer uma ligação dos fatos interpretados no século XVII com os desencadeamentos da Reforma Protestante e suas consequências, no século anterior, pois de maneira geral a intolerância religiosa eclodiu com as reivindicações dos grupos e indivíduos por liberdade religiosa no período subsequente às reformas na Europa. A Reforma Protestante havia cravado no coração da cristandade uma divisão efetiva. Como consequência, a divisão implicava inúmeros problemas de ordem política e econômica ao império. Diversas denominações protestantes surgiram a partir das teses propostas por Lutero. Essa divisão religiosa levou a conflitos entre católicos e protestantes em diversos países da Europa, especialmente no Sacro Império Romano-Germânico, uma região fragmentada politicamente e com uma população dividida entre as duas fés. A intolerância religiosa era comum na época, entre os dois credos, católicos e protestantes, perseguiram e discriminavam aqueles que não compartilhavam de suas crenças.

Como mencionado, Wedgwood deslocou a religião como questão fundamental das guerras, identificando a inimizade franco-habsbúrgica como o fator mais importante na estrutura da política europeia. Wedgwood argumenta que a aliança entre a Áustria e a Espanha foi um fator decisivo para a fragmentação da Alemanha.⁴³ Essa aliança, segundo ela, forçava os príncipes alemães a se aliarem aos inimigos da Espanha, como a França, para se protegerem. Wedgwood aponta que essa dinâmica de alianças e conflitos não era exclusiva do século XVII, mas tinha suas raízes na década de 1530. Além da política, a maneira como a Paz de Augsburgo (1530) foi implementada, o crescimento do protestantismo e a atividade de ordens religiosas como os capuchinhos e jesuítas contribuíram para o conflito. A conexão austro-espanhola foi um fator crucial para as Guerras dos Trinta Anos. Enquanto Wedgwood enfatiza as implicações políticas dessa aliança para a Alemanha, Pages

⁴³ WEDGWOOD, 1995, p. 499.

acrescenta um componente religioso à análise, mostrando que a guerra foi resultado de uma complexa interação de fatores políticos e religiosos.

Ao analisar as Guerras dos Trinta Anos (1618-1648), podemos perceber esse conflito como apenas um episódio de uma disputa mais ampla que se estendeu por séculos: a luta pelo poder na Europa, com a Casa dos Habsburgos como um dos principais atores. Para se compreender melhor esse contexto, é possível dividir essa disputa em quatro fases, como as que se seguem: 1) Guerras Italianas (1494-1559): o primeiro período foi marcado por conflitos na Itália, com a Casa de Habsburgo buscando expandir seu domínio; 2) Foco nos Países Baixos (1559-1598): após as Guerras Italianas, o foco se deslocou para os Países Baixos, onde os Habsburgos enfrentaram resistência. A Alemanha, nesse período, ficou em grande parte à margem dos conflitos diretos; 3) Guerra dos Trinta Anos e além (1598-1659): essa fase engloba as Guerras dos Trinta Anos e a guerra franco-espanhola. A Alemanha voltou a ser palco de conflitos, e a França assumiu um papel mais ativo na disputa contra os Habsburgos; 4) Redefinição da ordem europeia (1659-1715): após as guerras de Luís XIV, a Europa experimentou uma nova configuração, com o surgimento de novas potências e a redistribuição de territórios, como a transferência dos Países Baixos Espanhóis para a Áustria. Os conflitos estudados aqui não foram um evento isolado, mas sim parte de um processo histórico mais amplo. As disputas entre as grandes potências europeias, as rivalidades dinásticas e as questões religiosas se entrelaçaram, criando um cenário de instabilidade e conflito que se estendeu por décadas. Os pontos-chave dessa disputa podem ser elencados da seguinte maneira: a centralidade da dinastia Habsburgo na disputa pelo poder na Europa; a divisão do conflito em quatro fases distintas, cada uma com suas características e focos; a relação entre as Guerras dos Trinta Anos e os conflitos anteriores e posteriores, e suas profundas transformações na ordem política europeia como resultado dessas disputas. Os conflitos foram um capítulo importante numa história mais longa de lutas pelo poder na Europa.

As guerras dos trinta anos terminaram com as assinaturas de vários tratados assinados em diferentes localidades da Westfália, na atual Alemanha. Seus efeitos, ao encerramento desse conflito, marcaram uma nova era na história da Europa, caracterizada pela fragmentação política, pela tolerância religiosa e pelos subsídios

sociais e políticos ao surgimento do Estado Nacional Moderno. As implicações dos tratados são vistas de forma plural e nem sempre concordantes.

2.2 As Implicações e consequências dos Tratados da Westfália

2.2.1 O Sacro Império Romano-Germânico

O Sacro Império Romano-Germânico era um conglomerado de Estados com diferentes religiões, o que tornava a região especialmente propensa a conflitos religiosos. A dinastia Habsburgo, que dominava o Sacro Império, era católica e buscava impor o catolicismo em todo o império, o que gerava grande resistência por parte dos príncipes protestantes. O império, na época das Guerras dos Trinta Anos, abrangia uma vasta região da Europa Central. Era um conglomerado de reinos, principados, ducados e outras entidades políticas menores, sem uma fronteira definida e com uma estrutura política bastante complexa. A parte da Alemanha incluía regiões como a Baviera, Saxônia, Prússia e o Reno. A Áustria era o coração do Império, com a dinastia Habsburgo no poder. O império tinha fronteiras fluidas e se estendia por diversas regiões da Europa, com influências culturais e políticas variadas. O Sacro Império Romano-Germânico não era um Estado unificado, mas sim uma federação de Estados com diferentes níveis de autonomia. A região era culturalmente e religiosamente diversa, com católicos e protestantes convivendo em um mesmo território. As fronteiras e a composição política do império estavam em constante mudança, devido a guerras, alianças e disputas dinásticas. As Guerras dos Trinta Anos impactaram significativamente a estrutura política do império, acelerando o processo de fragmentação e enfraquecendo o poder do imperador.

Imagem: Sacro Império Romano-Germânico



Fonte: <https://ch.pinterest.com/pin/850335973365173461/>

As tentativas de pacificação entre católicos e protestantes nos territórios do império já tinham uma história de vários imperadores buscando mediar a situação, desde Carlos V (governou de 1519 até sua abdicação em 1556) até o imperador Mathias (de 1612 até sua morte em 1619), o qual faleceu sem ter sucesso. Seu sucessor, Fernando II (de 1619 até sua morte em 1637), apesar de seus esforços para restaurar a unidade religiosa do Sacro Império Romano-Germânico e fortalecer a autoridade imperial, não conseguiu evitar as Guerras dos Trinta Anos. Diversos fatores são creditados a tal fracasso. As políticas de Fernando II, como o Édito de Restituição, que visava recuperar as terras perdidas pela Igreja Católica, apenas aumentaram as tensões e a animosidade entre os dois grupos. Os príncipes protestantes não estavam dispostos a aceitar a perda de suas liberdades religiosas e de suas propriedades. Eles se uniram para resistir às políticas de Fernando II, formando uma aliança militar contra o imperador. A guerra rapidamente se transformou em um conflito internacional, com a França e a Suécia, potências protestantes, intervindo em apoio aos príncipes alemães rebeldes. A Espanha, por sua vez, aliada dos Habsburgos, também se envolveu no conflito, ampliando ainda mais a escala da guerra.⁴⁴ A unidade do império era uma entidade política complexa, com diversos príncipes e cidades-Estado com grande autonomia. A fragmentação política do império dificultava a imposição de uma

⁴⁴ DREHER, 2013, p. 396-397.

ordem centralizada e a implementação das políticas de Fernando II. Apesar de seus esforços, Fernando II não dispunha de recursos militares e financeiros suficientes para subjugar os príncipes rebeldes e as potências estrangeiras que os apoiavam. Dreher afirma que:

Em pouco tempo, a guerra espalhou-se por toda a Europa. Tropas espanholas ocuparam o Palatinado com o auxílio de recursos pontifícios e tropas polonesas. O exército boêmio foi batido. Com isso estava selada a sorte dos protestantes nos territórios dos Habsburgos. Os líderes protestantes foram executados. Só na Hungria permaneceram grupos protestantes, mas só naqueles territórios que se encontravam sob administração turca. Muitos príncipes luteranos alemães nem sequer pensaram em auxiliar a causa boêmia. Assim se tornou fácil a recatolização de boa parte da Alemanha ocidental. Com seu progresso em direção ao norte da Alemanha, o rei dinamarquês Cristiano IV se alarmou. Havia feito conquistas territoriais que poderiam ser neutralizadas com o avanço habsburgo. Aliou-se a ingleses e holandeses e conseguiu o apoio da França, comandada pelo cardeal de Richelieu. Cristiano IV era luterano convicto, político hábil, mas por demais dedicado ao vinho. Pouco antes do início das hostilidades, estava tão bêbado, em Hameln, e teve uma queda tão desajeitada, que ficou com problemas neurológicos. Com isso os protestantes ficaram sem líder. Os Habsburgos, por seu turno, tinham um novo auxiliar, com excelente habilidade política e militar: Albrecht von Wallenstein.⁴⁵

Wallenstein foi um hábil político e estrategista inteligente. Ele expressava os interesses do imperador. Nesse sentido, havia vários interesses em jogo. Não apenas os interesses dos católicos e dos protestantes, mas havia o interesse do imperador que necessariamente poderia não estar em acordo com os interesses católicos, pois quando o império em 1629 derrotou os dinamarqueses, o imperador não devolveu os bens aos príncipes católicos, mas os tomou para si, deixando estes descontentes.⁴⁶ Suspeitava-se que Wallenstein preparava o fortalecimento do absolutismo imperial austríaco. É então que o rei da Suécia, Gustavo Adolfo (1623-1632), entra na guerra com o objetivo de ampliar o domínio sueco no Mar Báltico, anexando partes da Alemanha. As agressões continuaram por toda a década seguinte. O rei Gustavo Adolfo morreu em batalha, obtendo importantes vitórias. Wallenstein morreu envenenado em 1634. Perto de 1648, o esgotamento era generalizado.

O Império conhece a pior década de toda a sua história, sofrendo muitas e devastadoras invasões. É derrotado pelos suecos em Wittstock (1636) e Rheinfelden (1638); a seguir, os franceses tornam a invadir a Renânia. Em 1642, os suecos invadem a Boêmia e vencem o imperador na segunda

⁴⁵ DREHER, 2013, p. 396-397.

⁴⁶ DREHER, 2013, p. 397.

batalha de Breitenfeld. Por algum tempo, a Baviera consegue reverter a situação, com vitórias sobre os franceses em Tuttlingen (1643), Freiburg im Breisgau (1644) e Mergentheim (1645). Mas em 1645 forças franco-suecas derrotam a Baviera e o imperador na segunda batalha de Nördlingen, e os suecos conquistam outra vitória em Jankau. Desesperado, Maximiliano retira a Baviera da guerra assinando a Trégua de Ulm (1647). No ano seguinte, quando muda de idéia e volta ao conflito, as forças bávaras e imperiais são totalmente batidas em Zusmarshausen. Em face da captura de Praga pelos suecos, o imperador vê-se obrigado a concordar com os termos dos tratados de Münster e Osnabrück, coletivamente conhecidos como Paz da Westfália. Isso, entretanto, não põe fim à guerra entre a França e a Espanha, que continua até o Tratado dos Pireneus, em 1659.⁴⁷

Além do quadro descrito acima por Lee, novas potências, como a França e a Suécia, haviam emergido e desejavam consolidar seus ganhos territoriais e políticos. O sucessor de Fernando II, o imperador Fernando III, diante da resistência dos príncipes alemães e da pressão das potências estrangeiras, reconheceu a necessidade de um acordo de paz. A ascensão de Gustavo Adolfo à cena europeia coincidiu com a queda de Wallenstein do comando das forças imperiais. A pressão dos Estados católicos levou à destituição de Wallenstein, justamente quando a Suécia iniciava sua intervenção na Guerra dos Trinta Anos. As vitórias iniciais suecas, como Breitenfeld, fortaleceram a posição protestante. No entanto, a morte de Gustavo Adolfo em Lützen e a posterior vitória católica em Nördlingen mudaram o equilíbrio de forças. Apesar da tentativa de paz em Praga, a guerra se prolongou devido à resistência de alguns Estados protestantes, como Hesse-Kassel, e à intransigência sueca em relação a seus interesses. A complexidade das alianças e a ambição das potências europeias impediram uma solução pacífica duradoura. Assim, em 24 de outubro de 1648, em Münster, são assinados os tratados que colocaram fim às Guerras dos Trinta Anos, também conhecidos como Paz da Westfália. E como afirma Dreher, “[...] significou o fim da era confessional”.⁴⁸

2.2.2 Os tratados da Westfália, ou Paz da Westfália

Os Tratados de Paz foram organizados em duas frentes. O primeiro ficou conhecido como *Instrumentum Pacis Osnabrugensis (IPO)*, que tratou da paz entre o Imperador e a Suécia. Este está estruturado em dezessete seções numeradas em algarismos romanos, ele aborda não apenas as divergências entre as duas potências

⁴⁷ LEE, 1994, p. 13.

⁴⁸ DREHER, 2013, p. 398.

signatárias, mas também questões complexas da organização interna do Sacro Império Romano-Germânico. Notavelmente, seus artigos centrais (V e VII) foram dedicados à concessão de direitos religiosos no Império. Cada artigo é composto de detalhados tópicos acerca da situação acerca da religião e de suas condições para serem aceitas e concordadas. O resultado é uma condição inédita de tolerância religiosa cuja cessação da violência entre as partes é enfatizada:

E quanto a todas as demais coisas, haverá uma igualdade exata e recíproca entre todos e cada um dos Eleitores, Príncipes e Estados de uma e outra Religião, conforme o Estado da República, às Constituições do Império e à presente Convenção; de modo que o que for justo para uma parte, o seja também para a outra; sendo perpetuamente proibida entre ambas toda violência e via de fato, tanto aqui, como em qualquer outro lugar.⁴⁹

Paralelamente, outra discussão ocorria para que acordos fossem estabelecidos, o *Instrumentum Pacis Monasteriensis (IPM)*, que formalizou a paz entre o Imperador e a França. Este acordo é composto por 120 parágrafos na sua divisão atual, o *IPM* frequentemente remetia às regulamentações estabelecidas no *IPO*, tornando-as mandatórias, e oferecia soluções para assuntos diretamente ligados à França. Entre suas cláusulas mais reconhecidas estão as que tratam da cedência das dioceses da Lorena, da Alsácia e de Sundgau à França (§§ 69-91 *IPM*). O Imperador do Sacro Império Romano-Germânico é em ambos os acordos signatário. Seus oponentes preferiram não se encontrar e assinar os acordos em separados. “O primeiro Tratado foi assinado em Munster, a 30 de Janeiro de 1648, entre a Espanha e os Países Baixos, o qual acabou com a «guerra dos oitenta anos» entre os dois países, reconhecendo a independência dos holandeses”.⁵⁰ Em outubro são assinados outros dois acordos, paralelamente em Münster, entre o Império e a França, e em Osnabrück, entre a Suécia e o Império.

Esses dois blocos de tratados de paz assinados na Westfália consolidou a fragmentação do Sacro Império Romano-Germânico, que já vinha se intensificando

⁴⁹ “[...] And as to all other things, That there be an exact and reciprocal Equality amongst all the Electors, Princes and States of both Religions, conformably to the State of the Commonweal, the Constitutions of the Empire, and the present Convention: so that what is just of one side shall be so of the other, all Violence and Force between the two Parties being for ever prohibited”. ACTA PACIS WESTPHALICAE, 1648, [Art. V,1 IPO ← § 47 *IPM*].

⁵⁰ ALMEIDA, João Marques de. A paz de Westfália, a história do sistema de Estados moderno e a teoria das relações internacionais. **Política Internacional**, v. 2, n.º 18, Out-Inverno, P. 45-78, 1998. Disponível em: <https://www.ipris.org/files/18/C_18_A_paz_de_Westfa_lia_a_histo_ria_do_sistema_de_Estados_moderno.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

desde a Reforma Protestante. Os príncipes alemães ganharam maior autonomia, podendo escolher a religião de seus territórios e conduzir suas próprias políticas externas. O poder do imperador foi significativamente reduzido. A figura do imperador deixou de ser uma autoridade suprema e tornou-se mais um árbitro entre os diversos Estados alemães. A Paz da Westfália reconheceu a coexistência de diferentes religiões no Sacro Império, pondo fim às guerras religiosas que haviam assolado a Europa por décadas. O princípio da Paz de Augsburgo de 1555, *cuius regio, eius religio*, um lema conceitual que significava algo como: cuja religião do príncipe, assim é a religião de seus súditos, passou a valer ainda mais, permitindo que cada príncipe escolhesse a religião oficial de seu território. A Paz da Westfália marcou o fim das pretensões universais dos Habsburgos, que buscavam unificar a Europa sob seu domínio. A partir de então, o sistema internacional passou a ser baseado no princípio da soberania dos Estados nacionais. A Paz da Westfália pôs fim a um dos conflitos mais longos e devastadores da história europeia, que já vinha sendo tentada desde 1630.⁵¹ O Sacro Império Romano-Germânico nunca mais se recuperou da fragmentação e do enfraquecimento causados pelos acordos da Westfália.

O conjunto de acordos da Westfália representou um marco fundamental na história da Europa, marcando o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna. Para o Sacro Império Romano-Germânico, a paz significou o fim de sua unidade e o início de um longo processo de declínio, que culminaria com sua dissolução em 1806.

A Paz da Westfália foi a primeira grande reorganização do Ocidente após o fim do universalismo medieval. Diz particularmente respeito à Alemanha, que se encontrava então no centro da Europa e que fora o principal campo de batalha da guerra. Interessam-nos algumas determinações desse acordo de paz. Os calvinistas foram reconhecidos por ele como confissão religiosa. Aos católicos foram assegurados o sul e o sudoeste da Alemanha. O norte da Alemanha foi reservado aos protestantes. Apareceram sinais de tolerância religiosa quando se determinou que adeptos de religião minoritária tinham assegurado o direito de culto em casas para tanto destinadas. Essas determinações não se aplicaram aos territórios austríacos. Ali, só a nobreza tinha o direito de optar pelo protestantismo. Além disso, doravante, quando o senhor territorial mudasse de confissão religiosa, os súditos não precisariam acompanhá-lo. Nas cidades, concedeu-se que houvesse uma administração paritária: a direção da cidade era feita por católicos e protestantes. Em Augsburgo, as letras CA (= Confissão de Augsburgo) e C (= Católico), desenhadas nas casas, designavam a pertença religiosa dos burgueses. O anedotário diz que também eram afixadas nos chiqueiros dos porcos. As corporações eram confessionais. Ainda no século XVIII, os oito cafés de

⁵¹ MAINKA, 2021, p. 461.

Augsburgo eram caracterizados de acordo com a confissão de seus proprietários.⁵²

Os principais pontos da Paz da Westfália foram a soberania de cada Estado que tinha agora o direito de governar seu território de forma independente, sem interferência externa. Os Estados concordaram em não interferir nos assuntos internos de outros países. O sistema internacional deveria ser baseado em um equilíbrio de poder entre as nações europeias, evitando a dominação de um único Estado. Os Estados podiam escolher sua própria religião e garantir a liberdade religiosa aos seus cidadãos.

A diplomacia internacional que, em mais de quatro anos de negociações, não apenas conseguiu encerrar as guerras, mas também negociar uma nova ordem de paz, tinha, portanto, vários problemas a resolver. Em primeiro lugar, era preciso garantir que as linhas de conflitos confessionais não se tornassem mais amplificadas e aceleradoras de mais guerras. Para isso, a confissão religiosa precisava ser neutralizada e despolitizada. Em seguida, era preciso separar de forma confiável a guerra entre Estados da guerra civil, para que elas não se unissem novamente. E, finalmente, era necessário criar uma ordem na qual nem toda guerra por mudanças de fronteiras e zonas de influência se tornasse uma guerra pelo caráter fundamental da ordem política. Tudo isso foi de fato alcançado em Münster e Osnabrück, e, nesse sentido, o que é chamado de ordem da Westfália foi a resposta politicamente significativa a uma guerra que era ao mesmo tempo uma guerra civil e uma guerra hegemônica. Além disso, essas guerras são caracterizadas pela combinação de cálculos materiais com reivindicações absolutas de verdade e valor, especialmente de natureza religiosa e confessional. Isso impede que as partes em conflito encontrem compromissos por longos períodos. Essa é, além da economia de guerra aberta, como atualmente se poder ver o conflito na Palestina, outra razão para que essas guerras durem tanto e os cessar-fogos negociados rapidamente fracassem. A combinação fatal de comercialização da guerra e de reivindicações absolutas de verdade, com base religiosa, pode ser muito bem estudada nas Guerras dos Trinta Anos na Europa Central.⁵³

⁵² DREHER, 2013, p. 398.

⁵³ MARQUES, Paulo Ferreira. **A Influência da Religião nos conflitos entre os povos, causando guerra**. Trabalho de Conclusão de Curso. (Monografia) - Departamento de Estudos da Escola Superior de Guerra, Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia (CAEPE), Rio de Janeiro, 2016.

Essas formas de guerras só podem ser encerradas por meio de negociações cuidadosas e prolongadas, nas quais não apenas se encontram acordos entre as partes em conflito, mas também se cria uma nova ordem política, como no Tratado da Westfália, capaz de neutralizar de forma confiável as reivindicações de verdade e valor, e de separar claramente a guerra da paz. Essa foi a grande conquista da ordem de Westfália, a saber, a neutralização política das questões confessionais, sua separação das questões de distribuição de poder dentro dos Estados e, em seguida, a resolução do grande problema da ordem política europeia, na qual um sistema de Estados iguais substituiu a supremacia imperial da Casa dos Habsburgos. Uma nova ordem política desse tipo é o resultado de um longo processo de negociação com muitos retrocessos e, ao mesmo tempo, de negociadores e arquitetos políticos persistentes que não se deixam desencorajar por um longo impasse nas negociações. A rapidez da época atual, em comparação com o século XVII, certamente não facilita a tarefa dos pacificadores, pois as Guerras dos Trintas Anos foram negociadas por um longo período de cinco anos, no mínimo, até que se chegasse a um acordo. Os acordos da Westfália serviram como aprendizado para formas de resolução de conflitos posteriores, a análise de seus começos, de seu curso e de seu fim, jogam luz sobre causas e motivações, além de permitir compreender as complexidades de conflitos muitas vezes, difíceis de serem decifrados em seu escopo fundamental.⁵⁴ É por isso que o estudo das Guerras dos Trinta Anos é atualmente muito mais instrutivo do que o estudo das guerras anteriores à ordem da Westfália, com o qual os historiadores e a maioria dos pesquisadores de paz e conflito se ocuparam predominantemente até agora. A ordem da Westfália é um marco fundamental na história das relações internacionais, pois ela estabeleceu o princípio da soberania dos Estados. Cada Estado passou a ter o direito de governar seu território internamente sem interferência externa. Promoveu a não intervenção em conflitos internos. Os Estados concordaram em não interferir nos assuntos internos de outros países. Ela promoveu, em termos de intenção e paradigma, a consolidação do sistema de Estados-nação moderno, com fronteiras definidas e governos centralizados, embora

Disponível em:
<<https://repositorio.esg.br/bitstream/123456789/1106/1/TCC%20PAULO%20FERREIRA%20MARQUES.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

⁵⁴ MOITA, Luís. "Uma releitura crítica do consenso em torno do 'sistema vestefaliano'". **JANUS.NET e-journal of International Relations**, v. 3, N.º 2, out., 2012. Disponível em: <observare.ual.pt/janus.net/pt_vol3_n2_art2>. Acesso em: 15 jun. 2025.

não tenha sido tomada em termos tão rigorosos. De fato, suas orientações de separar a religião da política foi sendo aos poucos implementada por toda a Europa, e a liberdade religiosa foi garantida, ainda que claudicante, e a religião deixou de ser um motivo fundamental para conflitos entre Estados. Ela pavimentou de modo geral o surgimento do nacionalismo alemão do século XIX.

2.2.3 *Aprendizados e desafios do Sistema Westfália*

O Tratado de Westfália foi concluído com a assinatura de dois grandes acordos entre o Império e as últimas Grandes Potências, França e Suécia, e os conflitos dentro do Império foram resolvidos com suas próprias garantias. O Sacro Imperador Romano, Fernando III, o Reino da Espanha, o Reino da França, o Império Sueco, a República Holandesa, os príncipes do Sacro Império Romano e os reis das cidades livres imperiais participaram dos Tratados da Westfália.⁵⁵ Os acordos definiram o seguinte:

- a) A Suécia ganhou a Pomerânia Ocidental, Wismar, Stettin, Mecklemburgo e os bispados de Bremen e Verden;
- b) A Suécia ganhou a parte oriental de Brandemburgo e os bispados de Magdeburgo e Halberstadt;
- c) A Saxônia foi mantida;
- d) A Boêmia permaneceu sob domínio hereditário dos Habsburgos;
- e) A Alta Áustria foi restaurada aos Habsburgos;
- f) A Espanha reconheceu as Províncias Unidas como um Estado soberano.

Quanto aos Países Baixos, Suíça, Toscana, Luca, Módena, Parma, Mântua e Saboia, eles foram oficialmente reconhecidos como independentes. Brandenburg, Prússia, tem o bispado de Magdeburg, Halberstadt, Pomerânia Oriental e Kamin.⁵⁶

⁵⁵ REPGEN, K. Negotiating the Peace of Westphalia: A Survey with an Examination of the Major Problems. In: BUSSANN, K.; SCHILLING, H. (Orgs.). **1648. War and Peace in Europe**. Münster, 2013.

⁵⁶ ZREIK, M. The Westphalia Peace And Its Impact On The Modern European State. **Quantum Journal of Social Sciences and Humanities**, 2(1): 1-16, 2021. p. 7-8. Disponível em: <<https://media.neliti.com/media/publications/348773-the-westphalia-peace-and-its-impact-on-t-2457df08.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2024.

As negociações de paz entre os Habsburgos e a França, apresentadas pelo Sacro Imperador Romano e Rei da Espanha, foram iniciadas em Colônia em 1641. Devido ao grande número de participantes nesse tratado e aos interesses conflitantes, foi difícil distinguir os padrões de negociação para determinar os objetivos dos principais participantes. O Imperador desejava trabalhar por um acordo de paz completo e final, em razão da situação desesperada de seu império, e estava disposto a fazer algumas concessões territoriais e religiosas de longo alcance, se necessário. Ele rejeitou o desejo de Jules Mazarin (1602-1661) por uma paz mundial após o colapso das negociações com a Espanha em 1646. A Espanha se mostrou útil para chegar a um acordo com os holandeses e continuar a luta. Quanto à Alemanha, a França queria destruir o poder do imperador fortalecendo a independência dos príncipes individuais e substituindo as instituições imperiais existentes pela União liderada pela França. No entanto, esses projetos não eram realmente populares entre os príncipes alemães, que valorizavam o Sacro Império Romano. As demandas francesas incluíam a Alsácia e partes da Lorena, o que era bastante modesto em comparação com o desejo francês pelo território espanhol. Já os suecos estavam preparados para fazer concessões devido ao desejo da Rainha Cristina (1626-1689) de chegar a um acordo rápido. Os antigos aliados franceses não desejavam ver uma Suécia poderosa. Como resultado, Mazarin decidiu fortalecer Brandemburgo como um contrapeso ao poder sueco. A maioria dos termos de reconciliação foram influenciados pelo Cardeal Mazarin, o governante de fato da França na época.⁵⁷ Há que se fazer notar que os acordos de paz foram fortemente influenciados pelo Cardeal Mazarin.⁵⁸ A Suécia pediu tolerância religiosa nos territórios dos Habsburgos, sabendo que os franceses haviam mostrado muita simpatia pelos protestantes boêmios. No entanto, a Suécia não apoiou essa questão e resistiu às demandas do imperador.

Um dos resultados mais importantes em termos de partilha de terras foi a entrega de Jülich, Berg e Ravenstein ao Conde Palatino de Neuburgo, o que levou à entrega dos territórios de Cleves, Mark e Ravensberg para Brandemburgo, em respeito à regra do Ducado Unido de Jülich-Cleves-Berg, após a morte do Duque João Guilherme em 1609. O acordo alterna com a posição do Arcebispado de Osnabrück, que alternaria entre bispos católicos e luteranos. Os bispos protestantes, por sua vez,

⁵⁷ SONNINO, Paul. **Mazarin's Quest: The Congress of Westphalia and the Coming of the Fronde.** London: Harvard University Press, 2009.

⁵⁸ SONNINO, 2009, p. 47-59.

seriam escolhidos entre os cadetes da Casa de Brunswick-Lüneburg. Esse tratado também levou à independência de Bremen e à remoção das barreiras para o trabalho econômico e comercial que foram desenvolvidas durante os dias de guerra, com alguma liberdade de navegação acordada no Reno. Esses tratados concluídos entre a Espanha e a República Holandesa reconheceram formalmente a independência da República Holandesa.⁵⁹

A Paz da Westfália é crucialmente importante para a teoria moderna das relações internacionais, sendo a Paz frequentemente definida como o início do sistema internacional com o qual a disciplina lida.

Estes tratados são comumente considerados como marcos constitutivos do moderno sistema de Estados. Esta associação é tão estreita que é frequente a menção à existência de uma ordem vestfaliana pautada pela tríade Estado-soberania-território. O reforço da ideia de que o Sistema de Estados nasce em Westfália, inclusive, se dá em face das narrativas frequentes à existência de modelos pós-vestfalianos que colocam em xeque a noção de soberania consolidada no século XIX. O imaginário político evocado por Westfália exige, pois, que se explorem seus múltiplos significados e as noções de soberania e de fronteiras por este modelo veiculadas.⁶⁰

Teóricos de relações internacionais identificaram a Paz da Westfália como tendo vários princípios-chave, que explicam o significado da Paz e seu impacto no mundo de hoje, como os seguintes: i) o princípio da soberania dos Estados e o direito fundamental à autodeterminação política; ii) o princípio da igualdade (jurídica) entre os Estados; e iii) o princípio da não intervenção de um Estado nos assuntos internos de outro Estado. Esses princípios são comuns à maneira como o paradigma dominante das relações internacionais vê o sistema internacional hoje, o que explica por que o sistema de Estados é chamado de “Sistema Westfálico”. Salawu e Ojo apontam para as dificuldades de compreender a ideia base dos acordos sem que haja uma reabilitação de seus resultados para o mundo contemporâneo:

A ligação entre a soberania, o princípio fundamental do Tratado, e outras doutrinas eventuais de necessidade, equilíbrio de poder e segurança coletiva, é muito complexa. Desde a era pós-Westfália, a natureza, a evolução e o padrão das interações no sistema global tendem para um sentido potencialmente problemático e obscurecedor das relações internacionais. O cerne desses conceitos resulta em um mundo de contradições desconcertantes e promove descontentamentos globais, porque nenhuma

⁵⁹ GROSS, Leo. The Peace of Westphalia. *The American Journal of International Law*, 42 (1), January, 1948. p. 20-41.

⁶⁰ JUNIOR, 2017, p. 359.

nação pode, por si só, desafiar um vizinho, não importa a enormidade de suas ações dentro de suas fronteiras. Começamos por analisar criticamente a definição de soberania, definida como o poder do Estado de fazer leis e aplicá-las, com todos os meios de coerção que desejar empregar. É a marca distintiva do Estado, distinguindo-o tanto de indivíduos quanto de associações, dentro do Estado. Possui dois aspetos, interno e externo. Internamente, significa o poder que o Estado reivindica para criar e aplicar leis, sobre indivíduos e associações, dentro da área de sua jurisdição. Externamente, significa independência de controlo estrangeiro.⁶¹

O sistema westfálico é, por outro lado, compreendido por muitos autores como o resultado de negociações que acabaram atrasando a unidade alemã.⁶² As Guerras dos Trinta Anos acabariam sendo lembradas como as guerras mais devastadoras da Europa, até mais do que os conflitos mundiais do século XX, e como afirma o historiador Franz Mehring:

Nunca um povo civilizado teve que sofrer destruição semelhante. Segundo as estimativas mais confiáveis, mais de três quartos dos habitantes perderam suas vidas. A população caiu em trinta anos de 17.000.000 para 4.000.000. A Alemanha foi jogada duzentos anos para trás. Levou duzentos anos para ela atingir os níveis econômicos já alcançados antes do início da Guerra dos Trinta Anos. Quebrada e mutilada, a monarquia alemã permaneceu pouco mais que um cadáver em putrefação. Os Países Baixos e a Suíça romperam os laços frouxos que até então os ligavam ao Reich. No Ocidente, a França apoderou-se dos territórios mais ricos para si; no Norte, a Suécia tomou as fozes dos rios Oder, Elba e Weser. Ambos os países tinham o direito de intervir nos assuntos internos alemães. O Imperador havia perdido os últimos resquícios de sua autoridade [...] Enquanto isso, as causas econômicas da Reforma continuaram a fazer-se sentir [...].⁶³

⁶¹ SALAWU, Mashud Layiwola Adelabu; OJO, Emmanuel Olatunde. An overview of the principles of the 1648 westphalian peace treaty: sovereignty, collective security, and balance of power. **Noun International Journal of Peace Studies and Conflict Resolution** (NIJPCR), 1 (1), p. 242-257, 2021. p. 248. Disponível em: <<https://nijpcr.nou.edu.ng/wp-content/uploads/2022/08/AN-OVERVIEW-OF-THE-PRINCIPLES-OF-THE-1648-WESTPHALIAN-PEACE-TREATY.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

⁶² LESAFFER, Randall. The Westphalia peace treaties and the development of the tradition of great European peace treaties prior to 1648. **Grotiana**: a journal under the auspices of the Foundation Grotiana, v. 18, p. 71-95, 1997; OSIANDER, Andreas. Sovereignty, international relations, and the Westphalian myth. **International Organization**, Cambridge Journals, v. 2, n. 55, p. 251-287, Spring 2001.

⁶³ "Never has a civilized people had to suffer similar destruction. According to the most reliable estimates, more than three-quarters of the inhabitants lost their lives. The population dropped in thirty years from 17,000,000 to 4,000,000. Germany was thrown back for two hundred years. It took her two hundred years to reach the economic levels already attained before the Thirty Years' War began. Broken and maimed, the German monarchy remained little more than a putrefying corpse. The Low Countries and Switzerland tore apart the loose bonds hitherto linking them with the Reich. In the West, France seized the richest territories for herself; in the North, Sweden took the mouths of the Oder, Elbe, and Weser rivers. Both countries had the right to intervene in internal German affairs. The Emperor had lost the last shreds of his authority [...] Meanwhile, the economic causes of the Reformation continued to make themselves felt [...]." MEHRING, Franz apud EISLER, Gerhart; NORDEN, Albert; SCHREINER, Albert. **The lesson of Germany**: a guide to her history. New York: Red Star Publishers, 2017. p. 15.

Embora se tenha convencionado a tomar os resultados dos Tratados da Westfália como uma forma de elaborar o Estado moderno, houve problemas para sua compreensão acerca dos impulsos a uma unidade alemã que se atrasou diante de potências como França e Inglaterra.⁶⁴ Seja como for, os Tratados da Westfália impulsionaram uma leitura dos eventos que serviu de parâmetro para a noção de que as autoridades religiosas e políticas não possuíam âmbitos que se confundissem, antes elas precisavam negociar seus lugares na economia simbólica dos nascentes Estados nacionais, além de estipular de modo mais explícito a possibilidade de que a religião fosse uma questão de foro privado. Isso é exemplificado na literatura religiosa do período, a exemplo de John Bunyan (1628-1688), que escreveu o clássico “O Peregrino”,⁶⁵ uma obra que trata da defesa da liberdade religiosa. Para além disso, os Tratados estabeleceram a necessidade de determinado nivelamento do poder dos países e a garantia da diplomacia em modo permanente. Dito de modo mais específico, a Paz da Westfália postulou a noção acerca do equilíbrio internacional de poderes, assegurando a anti-hegemonia como forma de equilíbrio político. Os tratados marcam, no âmbito de uma racionalidade científico-política, que será mais tarde chamada por Kant de direito cosmopolita,⁶⁶ a necessidade da não-necessidade dos impérios ou dinastias e o nascimento do Estado Moderno, isto é, um Estado que se estabeleça em acordos internos e externamente. Essa perspectiva, que não é de modo algum unânime, é bem resumida por Vieira de Jesus da seguinte maneira:

Nos termos mais tradicionais, a Paz de Westfália é concebida na área de Relações Internacionais como uma revolução constitucional, pois, embora não tenham trazido uma metamorfose instantânea e as instituições políticas medievais ainda tenham permanecido por um bom tempo, tais tratados consolidaram o sistema moderno e trouxeram práticas subsequentes que definiram uma nova estrutura para a autoridade política. Ao estabelecer o Estado como entidade política legítima, o conceito principal de autonomia consolidou-se nas liberdades dadas às cidades-Estado alemãs em relação à interferência imperial. Naquele momento, a igualdade entre cidades-Estado europeias e a rejeição da autoridade universal papal e imperial apareciam frequentemente, enquanto os negociadores já vislumbravam um equilíbrio

⁶⁴ Ao final das Guerras dos Trinta Anos, a Alemanha estava reduzida a uma confederação de 350 pequenos Estados independentes, enquanto a Suécia viu garantida a sua posse da desembocadura dos rios do Norte. ARRUDA, José Jobson de Andrade. Immanuel Wallerstein e o moderno sistema mundial. **Revista de História**. São Paulo, n. 115, p. 167-174, jul/dez 1983.

⁶⁵ BUNYAN, John. **O peregrino**: ou a viagem do cristão à cidade celestial. 8. ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.

⁶⁶ Kant diz que “[...] a razão [...] condena absolutamente a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, o Estado de paz um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si [...]”. KANT, Immanuel. **A paz perpétua**. Porto Alegre: L&PM, 1989. p. 40-41.

européu, que pressupunha ação independente. Outro princípio consolidado foi o da não-intervenção: embora o Sacro Império Romano tenha continuado a existir, os príncipes podiam fazer alianças fora do Império, de forma a exercerem poder independente, e nem os príncipes nem o imperador intervieram para resolver questões religiosas no território de outro príncipe. Ademais, foram oferecidas garantias a novas unidades quanto à adesão ao sistema, desde que tivessem atributos como um governo viável, o controle do próprio território e a habilidade para fazer e honrar tratados. Com expansão colonial no século XIX e a descolonização afro-asiática do século XX, o sistema de Westfália adquiriu uma abrangência maior, chegando também à periferia do planeta.⁶⁷

Com a Paz da Westfália, a Europa adotou um novo modelo de relações internacionais, no qual a soberania dos Estados e o equilíbrio de poder passaram a ser os pilares para a coexistência pacífica, moldando a ordem mundial por séculos. E neste bojo, a religião e a liberdade para a mesma foi consagrada como pilar da consciência, ainda que sob a tutela dos príncipes, no caso alemão.

2.2.4 A Paz da Westfália e a Liberdade Religiosa

Apesar da pacificação geral, a Paz da Westfália não pôs fim às tensões religiosas dentro dos Estados. No entanto, de acordo com Hanke, a Paz de Westfália é considerada um marco para que “[...] fossem incluídas nos tratados de paz subsequentes entre partes de credos antagônicos uma cláusula para que as minorias religiosas também pudessem ter assegurada a liberdade religiosa”.⁶⁸ Muitos países continuaram a praticar a discriminação contra minorias religiosas. Na França, por exemplo, os protestantes (huguenotes) enfrentaram crescente perseguição, culminando na revogação do Édito de Nantes por Luís XIV, que retirou os direitos dos protestantes e levou à emigração em massa. Na Inglaterra, os católicos e dissidentes protestantes continuaram a ser marginalizados, com restrições que só começaram a ser aliviadas no final do século XVII e início do século XVIII.⁶⁹

⁶⁷ VIEIRA DE JESUS, Diego Santos. O baile do monstro: o mito da Paz de Westfália na história das relações internacionais modernas. *História* [Internet], 2010, Dec;29(2):221–32. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-90742010000200012>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

⁶⁸ HANKE, Ezequiel. **Do que são feitos os sapatos do Estado laico?: liberdade religiosa versus direitos dos animais**. São Leopoldo, RS, 2020. 254 p. Tese (Doutorado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2020. p. 48.

⁶⁹ PIRES, Thiago Magalhães. **Entre a cruz e a espada: O espaço da religião em um Estado democrático de Direito**. 2017. 514 f. Tese (Doutorado em Direito Civil Constitucional; Direito da Cidade; Direito Internacional e Integração Econômica; Direi) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Nos Estados protestantes, a Paz da Westfália deu impulso a movimentos religiosos como o Pietismo, que enfatizava a devoção pessoal e a ética cristã.⁷⁰ Esses movimentos procuravam revitalizar a fé protestante num contexto pós-guerra, com ênfase na experiência religiosa individual e na reforma moral. Essa tendência influenciou tanto a prática religiosa quanto o desenvolvimento social em várias regiões protestantes da Europa. Embora a Paz da Westfália tenha contribuído para a diminuição dos conflitos religiosos na Europa, as potências europeias começaram a exportar suas rivalidades religiosas para o exterior, particularmente nas Américas e na Ásia. A colonização e as missões religiosas frequentemente exacerbavam os conflitos entre diferentes grupos religiosos nas colônias, como visto nas rivalidades entre católicos e protestantes na América do Norte.⁷¹

Quanto às questões religiosas, não é difícil perceber que o princípio compulsório estabelecido na Paz de Augsburgo em 1555, *cujus regio ejus religio*, ainda que presente, deixava de ser presumido ou determinado, desvinculando-se assim as razões religiosas das razões políticas, elas já não se identificavam como sinônimas. Nesse sentido, pode-se verificar que o art. IV, n° 19, do *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* e o § 27 do *Instrumentum Pacis Monasteriensis* fazem uso dos mesmos termos para consignar o princípio da tolerância religiosa:

[Art. IV,19 IPO = § 27 IPM] 17. Que aqueles da Confissão de Augsburgo, que estavam em posse de Igrejas, e entre os demais os Burgueses e Habitantes de Oppenheim, sejam preservados e mantidos no Estado Eclesiástico do Ano de 1624. E que seja permitido a outros que desejarem abraçar o Exercício da Confissão de Augsburgo, praticá-lo, tanto publicamente nas Igrejas em Horas estabelecidas, quanto privadamente em suas próprias Casas, ou em outros Lugares designados para esse fim por seus Ministros da Palavra Divina, ou por aqueles de seus Vizinhos.⁷²

[§ 27 IPM = Art. IV,19 IPO] XXVIII. Que os da Confissão de Augsburgo, e particularmente os Habitantes de Oppenheim, sejam postos novamente em

⁷⁰ FISCHER, Joachim H. Introdução de SPENER, Philipp Jakob. **Mudança para o futuro:** Pia Desideria. Tradução de Dilmar Devantier. Curitiba, PR: Encontro Editora, São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1996. p. 16-18.

⁷¹ KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos:** das origens ao século XXI. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

⁷² “[Art. IV,19 IPO = § 27 IPM] 17. That those of the Confession of Augsburg, who were in possession of Churches, and among the rest the Burgesses and Inhabitants of Oppenheim, shall be preserv'd and maintain'd in the Ecclesiastical State of the Year 1624. and that it shall be allowable for others who are willing to embrace the Exercise of the Augsburg Confession, to practise it, as well publickly in the Churches at set Hours, as in private in their own Houses, or other Places appointed for that end by their Ministers of the Divine Word, or by those of their Neighbours.”. ACTA PACIS WESTPHALICAE, 1648.

posse de suas Igrejas, e Bens Eclesiásticos, como estavam no Ano de 1624. Bem como que todos os outros da dita Confissão de Augsburgo, que o demandarem, tenham o Livre Exercício de sua Religião, tanto publicamente em Igrejas nas Horas designadas, quanto privadamente em suas próprias Casas, ou em outras escolhidas para este fim por seus Ministros, ou por aqueles de seus Vizinhos, pregando a Palavra de Deus.⁷³

Percebe-se que a preservação da liberdade de culto é enfatizada e que seu estabelecimento marca o início de um longo caminho em direção à proteção dos direitos fundamentais.⁷⁴ Também fica evidente que na Paz da Westfália findava-se a universalidade religiosa e política do medievo, ficando o império e o papado aliados do direito de intervirem em assuntos internos de cada reino ou principado, algo que foi protEstado pelo papado ao longo das negociações.⁷⁵ Quanto ao aspecto mais mundano dessa questão, o § 65 do *Instrumentum Pacis Monasteriensis* e o art. VIII, 4, do *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* consignam:

Tanto nas dietas gerais como nas particulares, às cidades livres do Império, não menos que aos demais Estados do Império, compete um voto decisivo, e que lhes permaneçam intactas e invioláveis as regalias, impostos, rendas anuais, liberdades, privilégios de confiscar, de cobrar e outros direitos dependentes, assim como quaisquer outros direitos legitimamente obtidos do Imperador e do Império ou adquiridos por longo uso antes destes movimentos, possuídos e exercidos com toda a jurisdição dentro dos muros e no território, sendo cassadas, anuladas e proibidas para o futuro aquelas coisas que, por represálias, arrestos, bloqueios de estradas e outros atos prejudiciais, seja durante a guerra sob qualquer pretexto, tenham sido feitas em contrário e até agora tentadas por autoridade própria, ou que daqui por diante possam ser tentadas sem qualquer ordem legal prévia de jurisdição e execução. Além disso, todas as costumeiras louváveis e as constituições e leis fundamentais do Sacro Império Romano devem ser religiosamente

⁷³ “[§ 27 IPM = Art. IV, 19 IPO] XXVIII. That those of the Confession of Ausburg, and particularly the Inhabitants of Oppenheim, shall be put in possession again of their Churches, and Ecclesiastical Estates, as they were in the Year 1624. as also that all others of the said Confession of Ausburg, who shall demand it, shall have the free Exercise of their Religion, as well in publick Churches at the appointed Hours, as in private in their own Houses, or in others chosen for this purpose by their Ministers, or by those of their Neighbours, preaching the Word of God”. ACTA PACIS WESTPHALICAE, 2024.

⁷⁴ PHILPOTT, Daniel. Religious Freedom and the Undoing of the Westphalian State. **Michigan Journal of International Law**, 25, J. INT'L L. 981, 2004. Disponível em: <<https://repository.law.umich.edu/mjil/vol25/iss4/11>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

⁷⁵ A Igreja Católica atuou como mediadora apenas em Münster, embora o núncio apostólico, monsenhor Fábio Chigi, tenha participado ativamente, e que mais tarde viria a ser elevado á condição de Papa como Alexandre VII, protestou contra os Tratados de Westfália, afirmando por meio da bula *Zelo Domus Dei*, de 26 de novembro de 1648, que a Paz da Westfália seria nula e sem efeito para todo sempre. BOBBIT, Philip. **A guerra e a paz na história moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 108.

observadas no futuro, eliminando todas as confusões que se infiltraram por causa da injúria dos tempos de guerra.⁷⁶

A perspectiva de estabelecer o princípio secular sobre o religioso, ainda que sob o manto da liberdade religiosa, ficou evidenciado nas ambições dos representantes que participaram dos Tratados. Eles buscavam criar uma “Respublica Christiana”, autodenominando-se como “Senado do mundo cristão”.⁷⁷ No entanto, a prática mostrou que, apesar desse ideal, os interesses particulares de cada Estado prevaleceram sobre a construção de uma comunidade universal durante as negociações.⁷⁸ Ou seja, a liberdade religiosa aparece como simulacro da liberdade dos Estados envolvidos nas negociações.

A Paz da Westfália, haja vista sua interpretação multifacetada e complexa, constitui discursivamente a consagração de inúmeros conceitos do direito Internacional moderno. Os princípios estabelecidos em Westfália serviram de base para o desenvolvimento do direito internacional moderno, juntamente com a tradição já conhecida da Escola de Salamanca e Francisco de Vitória.⁷⁹ Isso é importante porque em Francisco de Vitória discute-se a noção de guerra justa contra os povos originários das Américas, e com os Tratados da Westfália, passa-se a discutir a guerra justa entre os povos da Europa. Ambas as tradições jurídicas compõem o caudal discursivo acerca da possibilidade de uma guerra que tenha suas justificativas bem arroladas no concerto internacional, uma vez que os Tratados consolidaram uma perspectiva jurídica acerca do conceito de Estado-nação e estabeleceram os

⁷⁶ “[Art. VIII,4 IPO = § 65 IPM] 3. That the free Towns of the Empire have a decisive Voice in the general and particular Dyets, as well as the other States of the Empire; and that their Regalian Rights, annual Revenues, the Liberties and Privileges of Confiscation, and imposing of Duties, may not be touch'd or meddled with, nor any thing that depends thereupon, nor any other Rights which they have legally obtain'd of the Emperor and the Empire, or which they have possess'd and exercis'd by a long Usage before these Troubles, with an entire Jurisdiction within the Inclosure of their Walls and Territories; whatsoever has been hitherto done or attempted to the contrary by Reprisals, Arrests, stopping up of Passages, and other prejudicial Acts, by private Authority during the War, upon any pretext whatsoever, or which may afterwards be done or executed without any pretended Formality of Law, remaining for that effect void and null, and forbidden for the future. For the rest, all the laudable Customs, Constitutions, and fundamental Laws of the Empire, shall for the future be strictly kept and observ'd, and all the Confusions and Disorders that have crept in during the War, shall be remov'd”. ACTA PACIS WESTPHALICAE, 2024.

⁷⁷ PHILPOTT, Daniel. **Revolutions in sovereignty**: how ideas shaped modern international relations. Princeton: Princeton University Press, 2001. p. 82.

⁷⁸ ESTEVES, Paulo. Para uma genealogia do Estado territorial soberano. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 27, p. 15-32, nov. 2006. p 23.

⁷⁹ LIMA, C. F.; SIMÕES, S. A Escola de Salamanca e a sua herança humanista para o direito internacional público: um estudo sobre as contribuições de Francisco de Vitória e Francisco Suárez. **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, v. 1, n. 41, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/99253>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

fundamentos do sistema político internacional que ainda hoje é utilizado. Chegava-se, assim, a um certo ponto de cristalização do princípio elevado pela Reforma Protestante de consciência de liberdade, a um custo humano sem precedentes. As Guerras dos Trinta Anos culminaram na efetiva demonstração de que a fé necessitava ser separada da vinculação política dos Estados sob o perigo de constantes interferências mútuas que via de regra, poderiam conduzir novamente à mistura indesejada de política como intervenção religiosa e conseqüentemente, imposição de intolerâncias as mais variadas.

2.3 As conseqüências da Paz da Westfália para a América Latina

2.3.1 As implicações do Sistema de Westfália para a América Latina

A Paz de Westfália não teve um impacto direto e objetivo na América Latina, senão por meio de suas conseqüências internacionais, sendo os princípios estabelecidos por ela importantes para o desenvolvimento do direito internacional e da nova ordem mundial que se descortinou nas décadas subseqüentes, pois após séculos de dominação monárquica e influência da Igreja Católica, a criação do Estado Westfaliano gerou a expectativa de um sistema político mais democrático. No entanto, a realidade foi um tanto diferente. A monarquia, com sua estrutura hierárquica e tradicional, tornou-se o modelo de governo predominante nos novos Estados, afastando o povo da participação política. Essa contradição entre as aspirações democráticas e a prática monárquica contribuiu para a instabilidade do sistema westfaliano e impulsionou a busca por formas de governo mais inclusivas e representativas, capazes de atender às demandas populares. A soberania estatal, estabelecida pela Paz da Westfália, esteve historicamente associada à delimitação territorial precisa. O território era considerado o fundamento do poder estatal e o espaço onde este se manifestava. Contudo, a emergência de novas dinâmicas entre os séculos XIX e XX, como a autodeterminação dos povos e a intensificação da globalização, desafiou essa visão tradicional. A criação de Estados sem territórios definidos ou a importância crescente de espaços transnacionais evidenciam a complexidade das relações entre território e soberania no mundo contemporâneo.

A construção teórica do Estado como o conhecemos hoje é resultado de um processo histórico complexo. Maquiavel, em suas análises políticas do início do século

XVI, já utilizava o termo “Estado”⁸⁰ para se referir à organização política de uma sociedade, embora de forma ainda incipiente. Grotius, no século XVII, contribuiu significativamente para a consolidação desse conceito, ao identificar os Estados como sujeitos de direito internacional em sua obra “O direito da guerra e da paz”.⁸¹ Posteriormente, Hobbes, em 1651,⁸² apresentou uma teoria mais desenvolvida sobre o Estado, enfatizando o poder absoluto do soberano e a necessidade de um Estado forte para garantir a ordem social. As negociações da Paz da Westfália formalizaram o Estado como a principal unidade política do sistema internacional, outorgando-lhe o poder soberano sobre um território definido. Essa soberania significava que o Estado detinha o monopólio da força legítima dentro de suas fronteiras, não estando sujeito a qualquer interferência externa ou interna. Em outras palavras, o Estado era a autoridade suprema, tanto no âmbito doméstico quanto no internacional. Essa nova ordem política, que emergiu após os Tratados da Westfália, definiu o Estado como a sociedade politicamente organizada, com poder soberano sobre um território determinado e responsável por regular a vida social de sua população. Em suma, no Estado Westfaliano, o território se tornaria indispensável para a existência do próprio Estado, uma vez que o território é o espaço onde o Estado exerce o poder sobre tudo o que nele se encontra.

O sistema de Estados soberanos exigia instituições estatais dentro das fronteiras e o desaparecimento de autoridades que interferissem de fora, para que a autoridade suprema vigorasse dentro do território e tivesse independência política e integridade territorial.⁸³

Os limites territoriais delimitam a ação soberana do Estado, sendo que a ordem jurídica estatal é a única dotada de soberania, e, por conseguinte, sem território não existiria o Estado. E por soberania entende-se que não há qualquer poder que esteja acima do Estado que pudesse determinar suas ações, pois é ele que possui o

⁸⁰ WINTER, Lairton Moacir. A concepção de Estado e de A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel poder político em Maquiavel. **Tempo da Ciência** (13) 25: p. 117-128, 1º semestre 2006. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/viewFile/1532/1250>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

⁸¹ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Trad. Ciro Mioranza. Florianópolis: Editora Unijuí Fondazione Cassamarca, 2004. 2 vs.

⁸² HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.

⁸³ PHILPOTT, Daniel. Westphalia, Authority, and International Society. **Political Studies**, XLVII, 1999 apud VIEIRA DE JESUS, 2010, p.567-569.

poder supremo dentro de seu território, ficando, da mesma forma, impotente para interferir nas determinações soberanas de outros Estados.⁸⁴

O período anterior à Paz da Westfália havia sido marcado pela fragmentação do poder político na Europa, com a Igreja Católica, representada pelo Papado, exercendo um papel central nas decisões das diversas unidades políticas. A assinatura dos Tratados de 1648 representou uma ruptura com esse modelo, marcando a ascensão do Estado nacional como principal ator na política internacional. A soberania estatal, consagrada por esses tratados, conferiu aos Estados o poder de tomar decisões autônomas, livres da interferência de outras entidades, como o Papado. Os cidadãos, por sua vez, passaram a reconhecer o Estado como a autoridade máxima, legitimando seu poder. E é neste contexto que cada vez mais a ideia de liberdade de consciência vai prosperar. O Estado vai migrar gradativamente de uma visão de soberania segundo a qual a consciência de liberdade religiosa se atrelava ao princípio de Ausburgo, portanto, confessional, para um princípio de tolerância, isto é, ao conceito de unidade na diversidade.

Apesar de serem frequentemente associados à consolidação da soberania estatal, os Tratados da Westfália também continham importantes cláusulas religiosas que representavam um avanço em relação à Paz de Ausburgo. Essas cláusulas estabeleceram um marco para a tolerância religiosa, limitando o poder dos príncipes de impor sua religião aos súditos e garantindo direitos como a liberdade de culto e a educação religiosa. No entanto, é importante ressaltar que essas garantias foram estabelecidas num contexto internacional e, portanto, representavam uma limitação à autoridade dos príncipes dentro de seus próprios Estados. O que os Tratados da Westfália inauguraram foi um sistema de Estados soberanos onde uma única autoridade residia suprema dentro de um conjunto de fronteiras, constitucionalmente incontestável de dentro para fora. Esse conceito irá fecundar significativamente as lutas por libertação nas Américas, pois a legitimidade das possessões espanholas passará a ser cada vez mais questionadas a partir da eclosão da Revolução Francesa em 1789, principalmente com a revolução do Haiti contra o domínio da França.

As Guerras dos Trinta Anos, embora tenham ocorrido na Europa, tiveram repercussões significativas para a Espanha e suas possessões nas Américas, mas de

⁸⁴ FIGUEIRA, A. D. **Introdução à análise de política externa**. v. 1. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 5.

forma indireta. Elas esgotaram os cofres espanhóis, que já estavam sob pressão devido às longas guerras com a França e às revoltas nos Países Baixos. Essa situação financeira debilitada dificultou a manutenção e o desenvolvimento das colônias americanas. A Espanha enfrentava diversas revoltas em suas colônias americanas, como as lideradas por indígenas e mestiços, ou por indivíduos das elites, como Simon Bolívar⁸⁵ ou José Martí.⁸⁶ A falta de recursos financeiros e militares decorrente da guerra na Europa enfraqueceu ainda mais o controle espanhol sobre essas regiões, tornando mais difícil conter as insurreições. O reino espanhol, que havia sido a maior potência mundial no século XVI, viu seu poder declinar significativamente com as Guerras dos Trinta Anos. Essa perda de prestígio enfraqueceu sua autoridade nas colônias, incentivando movimentos de independência e autonomia. A guerra contribuiu para acelerar o declínio do Império Espanhol, que já vinha enfrentando problemas internos e externos. A Espanha passou a perder gradualmente o controle sobre suas colônias, que buscavam maior autonomia e, em alguns casos, a independência. As consequências das Guerras foram sentidas de forma gradual e diferenciada em cada colônia espanhola. Algumas regiões foram mais afetadas do que outras, dependendo de fatores como a distância da metrópole, a natureza das revoltas locais e a força das instituições coloniais. A fragmentação das possessões espanholas acabaria por desmembrar de uma vez o império espanhol, enquanto as terras coloniais de Portugal acabariam por ainda se manter sob a noção de império de 1808 a 1822. Todavia, em outros termos.

2.3.2 Intolerância Religiosa no Brasil sob a tradição da Paz da Westfália

A Paz da Westfália não teve impactos diretos sobre a América Latina senão por efeitos colaterais, como foi o caso do enfraquecimento do império espanhol e suas possessões, mas no caso português isso não se verificou. O que pode ser afirmado a respeito é que as implicações da Paz da Westfália foram sentidas ao longo do tempo por suas influências na compreensão de uma laicidade do Estado, além das

⁸⁵ MATOS, Mateus Webber; FILIPP, Eduardo Ernesto. “Pátria e Liberdade”: projeto político de Simón Bolívar e disputas de poder no âmbito das independências hispanoamericanas do século XIX. **Estudos Internacionais**, Belo Horizonte, v. 11, n. 1, p. 7-24, fev., 2023. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/estudosinternacionais/article/download/28029/21995/124236>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

⁸⁶ NASSIF, Ricardo. **José Martí**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. p. 11-26.

implicações para as missões evangélicas de origem pietista que passaram a aportar o Brasil com o decorrer da imigração alemã, como foi o caso da Sociedade Evangélica de Barmen, analisada por Wachholz como um tipo de instituição que auxiliou na formação de um protestantismo de viés luterano,⁸⁷ fomentando a incipiente tolerância vista ainda no período imperial, que evoluiria nas décadas posteriores para a separação do Estado e da Igreja em 1890.⁸⁸ A Paz da Westfália estabeleceu o enfraquecimento do princípio do *cujus regio, eius religio* (quem manda, manda na religião), que permitia aos príncipes impor sua religião aos seus súditos. Isso abriu espaço para a liberdade religiosa e a tolerância.

É difícil estabelecer se os princípios estabelecidos pela Paz da Westfália reverberaram de fato no Estado e na religião na América Latina, influenciando a formação do Estado e as dinâmicas religiosas nesses territórios. O que pode ser afirmado é que seus reflexos puderam ser sentidos na política internacional, pois embora distante geograficamente, a Paz da Westfália trouxe à luz dos debates da configuração política e religiosa internacional, a perspectiva de uma noção de soberania do Estado e da necessidade deste mesmo Estado garantir a liberdade de seus súditos. No entanto, sua relevância como paradigma conceitual é de imenso valor e suas implicações ainda fecundam muitos debates acerca de variados temas, especificamente aqueles relacionados à tolerância ou intolerância religiosa. Isso fica bem resumido por Franca Filho da seguinte maneira:

O caráter simbólico dos Tratados de Paz de Vestefália é inegável e pode ser aferido pelas inúmeras e multidisciplinares referências a um “modelo vestefaliano” ou “pós-vestefaliano” de Estado ou de relações internacionais. De tão importantes, as repercussões políticas, jurídicas, geográficas, religiosas e filosóficas dos Tratados de Paz de Vestefália induziram muitos teóricos do Estado e do Direito a falar em um “paradigma vestefaliano” para designar um modelo, um parâmetro ou um padrão estatal que se tornou referencial e incontornável a partir do século XVII. Um paradigma é, segundo o bom resumo de FOUREZ (1995:103), “uma estrutura mental, consciente ou não, que serve para classificar o mundo e poder abordá-lo”. O conceito de Estado que emerge dos Tratados de Paz de Vestefália alcança esse status de fundamentalidade e referibilidade para a compreensão do mundo que lhe é posterior, não sendo nenhuma grande ortodoxia tomá-lo como paradigmático (BEAULAC 2000:148). Pelo menos, são encontradas

⁸⁷ WACHHOLZ, Wilhelm. **Atravessem e ajudem-nos**: a atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo, 1999.

⁸⁸ GOMES, Edgar da Silva. A separação Estado-Igreja no Brasil. **Revista de Cultura Teológica**, n. 58, Ano XV, jan/mar., 2007. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/view/1017>>. Acesso em: 26 nov. 2024.

referências à centralidade do perfil vestfaliano de Estado desde meados do século XIX em importantes autores do Direito Internacional, conforme sublinha BEAULAC (2000:148). Com inuidosa legitimidade, o Prof. LEO GROSS, em texto referencial que assinala o tricentenário daqueles tratados de paz, sublinha que “the Peace of Westphalia, for better or worse, marks the end of an epoch and the opening of another. It represents the majestic portal which leads from the old to the new world” (“a Paz da Westfália, para o bem ou para o mal, marca o fim de uma era e o início de outra. Representa o portal majestoso que leva do velho ao novo mundo”).⁸⁹

É conhecida a historiografia brasileira que vincula a formação do Brasil sob as discussões teórico-políticas da Europa, como Costa que analisa as transformações políticas no Brasil, incluindo como os conceitos europeus de Estado, influenciados pela Paz da Westfália, moldaram a transição da monarquia para a república.⁹⁰ Faoro segue a mesma linha e foca na formação política do Brasil, explorando as raízes europeias do sistema de poder no país, com referências à soberania e às estruturas de Estado herdadas da Europa, a exemplo do patrimonialismo.⁹¹ Igualmente Holanda, em “Raízes do Brasil”, em sua análise sobre a formação do Brasil como Estado, ao incluir discussões sobre a influência europeia e os modelos de governança que remontam à Paz da Westfália.⁹² Ou ainda Furtado, que mesmo focando na economia, destaca a formação do Estado brasileiro e a influência das ideias europeias de soberania e administração pública.⁹³

O Brasil, ao longo de sua formação, tem adotado as formas de pensamento da Europa e vêm sendo acomodadas conforme os interesses das elites do país. A perspectiva da tolerância religiosa também é buscada nos termos europeus. Os povos indígenas e os povos trazidos à força da África para o Brasil sofreram e sofrem com a intolerância religiosa. Mesmo os imigrantes alemães, americanos e ingleses tiveram sua liberdade de religião tolhida pelo Império do Brasil. A simples presença de confessionalidades protestantes ajudou a pluralizar o país com a Proclamação da República, em 1889. No entanto, ainda hoje os princípios elencados nos Tratados da Westfália são limitados a muitas comunidades de origem não cristã. No atual

⁸⁹ FRANCA FILHO, Márcilio Toscano. História e razão no paradigma vestfaliano. **Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano**, 2006. Disponível em: <<https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/R08047-32.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2024.

⁹⁰ COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: Momentos Decisivos**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

⁹¹ FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro**. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

⁹² HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

⁹³ FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

momento,⁹⁴ vê-se o crescimento de um retrocesso que de parte significativa do mundo fundamentalista no Brasil, que busca trazer pautas de antes dos Tratados da Westfália, como a noção de teocracia (teologia do domínio).⁹⁵

2.3.3 Chances e Desafios da Tolerância Religiosa em tempos de Produção Deliberada da Mentira

A intolerância religiosa no Brasil continua sendo um problema preocupante. Apesar de existirem leis que protegem a liberdade religiosa e a Constituição Federal de 1988 garantir a liberdade de consciência e de crença, ainda é possível presenciarse diversos casos de discriminação e violência contra pessoas por suas crenças. As religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, continuam sendo as principais vítimas da intolerância religiosa no Brasil. Isso se deve a uma série de fatores, como o racismo, a discriminação histórica e a associação dessas religiões a práticas consideradas “estranhas” ou “inferiores”, ou ainda diabólicas, por pessoas que professam a religião cristã. A intolerância religiosa é o não reconhecimento da espiritualidade do outro. Martins e Silva afirmam que:

Pode-se definir a intolerância religiosa como um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas, discriminatórias e de desrespeito às diferentes crenças e práticas religiosas ou a quem não segue uma determinada religião. Essas atitudes muitas vezes impregnadas na sociedade brasileira e que possuem raízes históricas, com frequência está vinculada ao racismo, sendo um desrespeito aos Direitos Humanos. E é crime, previsto no Código Penal Brasileiro.⁹⁶

De outra forma, a tolerância religiosa é definida pela UNESCO do seguinte modo:

⁹⁴ DE MELO NOVAIS, T.; MARTINS CAMPOS, B. TEOLOGIAS DO DOMÍNIO: REVISITANDO FONTES E AUTORIAS. **Protestantismo em Revista**, 47(2), 29–40, 2003. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/PR/article/view/2520>. Acesso em: 25 nov. 2024.

⁹⁵ XAVIER, Donizete. Teologia do domínio a influência religiosa e o perigo da imagem do caos. **Teocomunicação**, Influenciadores Digitais Católicos / Temas de Mariologia, v. 54 n. 1, 2024. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/46944>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

⁹⁶ MARTINS, Karine Aparecida Paiva; SILVA, Cláudia Nivalda de Lima. Intolerância Religiosa e os Direitos Humanos. In: XVIII Congresso de Direito, 2019, Alfenas. Criminologia e Sistemas Jurídicos-Penais Contemporâneos, 2019. Disponível em: <<https://www.unifenas.br/extensao/publicacoes/XVIIIcongressodireito/anais/09.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

Artigo 1º - Significado da tolerância.

1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

[...] 1.4 [...]. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem.⁹⁷

A tolerância – se observada bem – é a aplicação da Paz da Westfália ao âmbito da personalidade jurídica, ao indivíduo como membro detentor de direito subjetivo entre outros indivíduos sob a égide de uma Estado Democrático de Direito. Nestes termos, os indivíduos são possuidores de direitos e deveres. Assim, a mesma ideia defendida pelos Tratados entre Estados soberanos é defendida entre indivíduos. Ninguém tem o direito de intervir na consciência do outro, seja por violência ou pela submissão através do enfraquecimento das capacidades dos indivíduos, como em situações de pobreza ou fatalidades.

Na atual circunstância política do Brasil que se caracteriza por polarizações, a defesa da liberdade religiosa é fundamental. Mas, muito mais do que isso, é a liberdade de consciência que necessita ser afirmada diante dos riscos de desintegração do direito subjetivo e da capacidade dos cidadãos de se autodeterminarem, evitando-se assim a interferência religiosa sobre assuntos que pertencem ao Estado de viés republicano, que é o soberano.⁹⁸ Ideias não republicanas, que prescindem das garantias da normalidade jurídica, erodem as liberdades e colaboram para a desestruturação da laicidade do Estado.

⁹⁷ UNESCO. **Princípios da Tolerância**. 1995. Disponível em: <<https://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec95.htm>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

⁹⁸ O Estado Republicano possui instituições que não mudam conforme os governos se alternam na administração do poder público. Isso é fundamental para que exista estabilidade. Além disso, O Estado Republicano é equilibrado na divisão dos poderes executivo, legislativo e jurídico, os quais equilibram-se ponderando cada um as funções que lhe são devidas, evitando a preponderância de um sobre o outro. BRESSER-PEREIRA, L. C. O surgimento do Estado republicano. **Lua Nova** [Internet]. 2004;(62):131–50. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-64452004000200008>>. Acesso em: 26 nov. 2024.

A laicidade brasileira e sua rica diversidade cultural contrastam com a persistente intolerância religiosa. As raízes históricas desse problema são profundas, tendo se originado na época colonial, quando a imposição da fé católica e a discriminação contra as religiões indígenas e africanas eram práticas comuns. Essa herança, combinada com outros fatores sociais e históricos, contribui para a manutenção da intolerância religiosa nos dias atuais. A desinformação e a produção consciente da mentira têm sido uma constante nos últimos anos. Isso é uma forma de transformar a produção da ignorância (agnotologia)⁹⁹ como forma de compreender as relações humanas. A agnotologia é um termo relativamente recente que se refere ao estudo sistemático da produção da mentira de forma pensada. As chamadas Fake News possuem uma distinção muito mais deliberada do que a simples ignorância acerca de um determinado assunto, elas são produzidas intencionalmente. Nesse sentido, a intolerância religiosa passa a ter uma ferramenta digital que se espalha de modo extremamente rápido. As próprias relações humanas são baseadas simplesmente na proximidade de pensamento. Havendo divergências, as relações se rompem e são transformadas em descaracterizações produzidas intencionalmente com intuito de destruir pela intolerância a subjetividade do próximo.

As lições aprendidas nos Tratados da Westfália são prenes de potencialidade para o presente tempo. A intolerância religiosa dos dias atuais contra religiões não cristãs e grupos minoritários – quando concebidos à luz da Paz da Westfália – podem nos ensinar a perceber o quanto as lições demoram a ser aprendidas. Um evento que dizimou milhões de pessoas e que esteve misturado à política dos governos ainda não é suficiente para alertar acerca das possibilidades de barbárie que o ser humano é capaz de realizar, como a história subsequente dos séculos XIX e XX o demonstraram efetivamente. A Paz da Westfália, ao ser o resultado de desejos de liberdade religiosa, ainda que essa versão não seja tão pura e límpida, em termos compreensivos, tem o potencial de elucidar alguns pontos importantes acerca da forma como o ser humano pode funcionar. Neste sentido, seu estudo e

⁹⁹ FERREIRA MACHADO CALADO, M. M.; REINALDO DA SILVA, S. Agnotologia: a construção do negacionismo científico na sociedade da informação. **Revista Intersaberes**, [S. l.], v. 17, n. 42, p. 809–819, 2022. Disponível em: <<https://www.revistasuninter.com/intersaberes/index.php/revista/article/view/2375>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

reflexão impulsionam novas leituras e perspectivas, ajudando-nos nos desafios que o tempo de agnotologias impõe à realidade brasileira.

Os acordos da Westfália foram instituídos sob a *Itio in partes*, que inscreve o princípio de paridade nos procedimentos da Dieta Imperial. Em matéria confessional, católicos e protestantes deveriam separar-se em dois “Corpos”, o *Corpus Catholicorum* e o *Corpus Evangelicorum*, considerados de igual dignidade, e chegar a um compromisso, uma *amicabilis compositio* (acordo extrajudicial e amigável). A contestação, por parte dos protestantes, do princípio majoritário na Dieta, onde os católicos sempre tiveram um número superior de Estados imperiais, tem uma longa história, marcada pela *Protestatio* de 1529,¹⁰⁰ que recusou as sanções votadas por maioria contra Martinho Lutero, e pela Dieta de Ratisbona de 1613, que eles abandonaram sem recesso para se opor a uma nova tentativa católica de aplicar o princípio majoritário em relação a conflitos confessionais.¹⁰¹

No entanto, a aplicação da *itio in partes* permaneceu por muito tempo teórica. O Imperador, e em certa medida os príncipes-eleitores, opunham-se a um procedimento que contradizia a ordem hierárquica dos três colégios da Dieta. Além disso, a unidade do campo protestante era fraca, até porque o seu *Corpus* tinha de fazer coexistir luteranos e calvinistas, duas confissões legais após 1648, mas frequentemente opostas. Só no final do século XVII é que o *Corpus Evangelicorum* conseguiu constituir-se como uma realidade política. Reunido em “conferências” (Konferenz) regulares, reivindicava o direito de apresentar as queixas (*gravamina*) de todos os protestantes, ou mesmo de usar a força para pôr ordem. Contestadas pelo Imperador, essas iniciativas tiveram sobretudo um efeito político: contribuíram, por vezes, para solidificar os protestantes em torno da Prússia e, assim, para dar, no seio da Dieta, uma tradução institucional, sob uma forma confessional, ao “dualismo” que opunha cada vez mais os Hohenzollern aos Habsburgos.

Não suportando mais as implicações diretas e indiretas de uma situação dessa magnitude, em janeiro de 1648, após três anos de inúmeras tentativas, centenas de negociadores oriundos de todos os organismos envolvidos no conflito,

¹⁰⁰ DREHER, Martin N. **História do povo de Jesus**: uma leitura Latino-Americana. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2013. p. 241.

¹⁰¹ SCHAFF, Philip. New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. I: Aachen – Basilians. **The Christian Classics Ethereal Library**. Disponível em: <<https://www.ccel.org/ccel/schaff/encyc01.html>>. Acesso em: 28 maio 2025.

reuniram-se nas cidades de Münster (tratados assinados pelos Estados católicos) e Osnabrück (tratados assinados por Estados protestantes), ambas, atualmente, na Alemanha, a fim de encerrar toda a mortandade e sofrimento e, no fim, foram avençados onze tratados que resolveram uma série de problemáticas questões, como a independência dos Países Baixos em face da Espanha. Configurou-se, assim, o que se entende por Paz da Westfália.

Conclusão

A Paz da Westfália, fruto de longas lutas entre reis e nobres europeus, marcou um ponto de inflexão na história da Europa ao consolidar a liberdade religiosa e o princípio da soberania estatal. A secularização do Estado, a centralização do poder e a construção de identidades nacionais, processos que vinham se desenhando desde a Reforma Protestante do século XVI, encontraram em Westfália seu marco formal na modernidade. A nova ordem internacional estabelecida pelos tratados de paz criou uma espécie de “Constituição Europeia”, definindo as regras de interação entre os Estados e consagrando a soberania estatal como o principal mecanismo de garantia da paz e da tolerância religiosa. Embora a soberania estatal tenha sido essencial para garantir a paz entre as diferentes confissões religiosas, é importante ressaltar que a relação entre Estado, religião e nação é complexa e mutável, e que a liberdade religiosa nem sempre foi plenamente garantida na prática. A Paz da Westfália legou à Europa dois pilares fundamentais para a ordem internacional moderna: a liberdade religiosa e a soberania estatal, desde uma conceituação de nação. Com a queda das monarquias e a ascensão de novos regimes, o termo “nação” passou a ser utilizado para designar o Estado, expressando a ideia de que todos os habitantes participavam da construção nacional. Assim, consolidou-se o conceito de “Estado-Nação”. E é este um dos principais elementos que irá influenciar a América como um todo.

A secularização do Estado, a centralização do poder e a construção de identidades nacionais foram processos que se consolidaram a partir desses tratados, instaurando uma nova ordem mundial baseada num conjunto de normas internacionais. A soberania estatal, em particular, tornou-se o principal garante da paz entre as diferentes confissões religiosas. Aceitar a existência de outra confissão religiosa, passou a ser fundamento da tolerância, conceito construído nas décadas subsequentes aos acordos de paz da Westfália. O longo caminho até a tolerância

religiosa como garantia subjetiva jurídica – que se observará depois das revoluções americana e francesa – tiveram na Paz da Westfália importante lição propedêutica. Não apenas na Europa, como a própria Revolução Americana o demonstra, mas também na América Latina, uma vez que os Estados nacionais que começam a surgir a partir das lutas de libertação também objetivavam a soberania dos povos deste lado do Atlântico. Mais do que isso. A Paz da Westfália constitui importante ponto de reflexão a respeito da liberdade e consciência de culto onde se estabeleçam parâmetros jurídicos fundamentais acerca da correta distinção entre o poder político e o poder religioso, no sentido de que as linhas divisórias não sejam confundidas, e que, além disso, a liberdade de consciência e de culto não seja fomentada como formas teocráticas de legislação.

A tolerância religiosa como resultado dos acordos de paz constitui o tema do capítulo a seguir, no qual avaliaremos a sua construção conceitual, objetivando costurar o assunto ao fomento da tolerância religiosa enquanto uma forma de epistemologia moral.

3 A TOLERÂNCIA RELIGIOSA COMO INOVAÇÃO DA PAZ DA WESTFÁLIA

Introdução

A Paz da Westfália, de 1648, emergiu como um divisor de águas na história europeia, não apenas por redefinir o mapa político do continente, mas também por inaugurar uma nova era nas relações entre religião e Estado. Embora os acordos westfalianos não tenham estabelecido a liberdade religiosa em seu sentido pleno e moderno, eles foram cruciais ao reconhecer a coexistência de diferentes confissões cristãs e ao diminuir a influência supranacional da autoridade papal. Esse pragmatismo político, nascido da exaustão de décadas de conflitos religiosos, pavimentou o caminho para uma tolerância religiosa, ainda que limitada e focada na soberania dos governantes sobre a religião de seus territórios. E como resultado de inúmeros conflitos, vários pensadores daquele período passaram a refletir sobre a noção de tolerância, os quais ainda hoje são relevantes para a reflexão acerca da temática.

O presente capítulo analisa o conceito de tolerância religiosa no bojo do iluminismo dos séculos XVII e XVIII como resultante das problemáticas levantadas pela Paz da Westfália como marco inédito da permissão qualificada, mais tarde designada de tolerância religiosa. Para tanto, discute-se inicialmente a tolerância em seus aspectos histórico-conceitual e linguístico, para após isso, analisar a contribuição de pensadores que se debruçaram contemporaneamente sobre a questão da convivência pacífica entre as confissões religiosas na Europa.

3.1 A Tolerância como conceito político e filosófico

A tolerância, como atitude política, religiosa e socialmente necessária, surgiu no século XVII, a partir da turbulência das Guerras dos Trinta Anos. A Paz da Westfália consagrou a tolerância enquanto permissão qualificada em lei, e ainda que o conceito viesse a ser definido apenas no assim chamado século das luzes, o século da educação, o século da Revolução Francesa, isto é, o século XVIII,¹⁰² a ideia de tolerância estava lançada em seus contornos mais fundamentais. Atualmente, o conceito de tolerância é muito requisitado quando se trata de trazer paz às zonas de

¹⁰² GUINSBURG, Jacó. **Denis Diderot**: o espírito das “luzes”. São Paulo, SP: Ateli, 2001.

conflito do mundo, como o Oriente Médio. Portanto, vale sempre a pena lembrar a história, pois ela só faz sentido se podemos aprender com ela lições para o presente.

A Paz da Westfália, embora um marco, representou um passo inicial e limitado na trajetória da tolerância religiosa. O verdadeiro aprofundamento e a universalização desse conceito ocorreriam, como mencionado, com o advento do Iluminismo a partir do século XVII e de sua cristalização no século XVIII. Pensadores como Baruch Spinoza (1632-1677), Pierre Bayle (1647-1706), Voltaire (1694-1778) e John Locke (1632-1704) desempenharam um papel fundamental na defesa da liberdade de consciência e na separação entre a Igreja e o Estado. Conforme destacado por Kandil,¹⁰³ esses filósofos construíram sobre as bases, ainda que frágeis, estabelecidas pela Paz da Westfália, argumentando que a tolerância não era apenas uma necessidade pragmática para evitar conflitos, mas um direito inerente ao indivíduo e um pilar essencial para uma sociedade justa e racional. A Paz da Westfália é um marco importante, pois organizou as leis europeias para permitir a existência de minorias cristãs. Isso pode ser visto como a gestação das políticas modernas de tolerância religiosa e política que eclodiriam nas décadas posteriores, como mostra Thompson¹⁰⁴ a respeito da obra de John Bunyan, “O Peregrino”,¹⁰⁵ obra na qual o tema da tolerância está intrinsecamente entrelaçada na narrativa, particularmente através das experiências dos protagonistas, Cristão e Fiel, enquanto eles navegam pela paisagem traiçoeira da Feira das Vaidades.¹⁰⁶ A Feira das Vaidades serve como uma metáfora para as tentações mundanas e pressões sociais que desafiam o compromisso dos peregrinos com sua fé e jornada em direção à Cidade Celestial. O forte contraste entre os peregrinos e os habitantes da Feira das Vaidades destaca a falta de tolerância demonstrada àqueles que defendem uma cosmovisão cristã. Quando Cristão e Fiel entram na Feira das Vaidades, eles são imediatamente distinguíveis por sua vestimenta, linguagem e foco no Céu, o que contrasta fortemente com a natureza materialista e indulgente dos habitantes da Feira. Bunyan ilustra que,

¹⁰³ KANDIL, Ehsan A. Hakim. The historical path of religious tolerance and its justification: A comprehensive analysis. **World Journal of Advanced Research and Reviews** - WJARR, 23(02), 1122–1128, 2024. Disponível em: <<https://wjarr.com/sites/default/files/WJARR-2024-2442.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2025.

¹⁰⁴ THOMPSON, Edward Palmer. A formação da classe operária Inglesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

¹⁰⁵ BUNYAN, John. **O peregrino**: ou a viagem do cristão à cidade celestial. Traduzido por Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

¹⁰⁶ BUNYAN, 2006, p. 119.

em vez de aceitação, os peregrinos encontram desprezo e hostilidade por parte dos moradores da Feira, que são simbolicamente retratados como encarnando valores mundanos e a rejeição da verdade divina. Essa falta de tolerância é encapsulada nas pressões sociais que incitam os peregrinos a se conformarem, resumidas na seguinte passagem:

Os homens, porém, foram pacientes, e não retribuía insulto com insulto, mas, pelo contrário, abençoavam e retribuía o mal com boas palavras, e as injúrias com bondade. Diante disso, alguns homens da feira, mais perspicazes e menos preconceituosos do que os outros, passaram a repreender e censurar os mais vis pelas contínuas violências praticadas contra os peregrinos. Aqueles, porém, irritados, voltaram-se contra seus repreensores e, considerando-os desprezíveis como os homens da cela e acusando-os de cumplicidade, ameaçavam prendê-los junto com os peregrinos, fazendo-os passar pelos mesmos infortúnios.¹⁰⁷

Ao analisar a formação da classe operária na Inglaterra, Thompson analisa a contribuição de Bunyan e Paine acerca da forma como os próprios trabalhadores ao reivindicarem a liberdade de consciência religiosa, colaboraram para a transvaloração do conceito de liberdade de crença à liberdade de reivindicar seus direitos enquanto trabalhadores. Thompson afirma que:

O fazer-se da classe operária é um fato tanto da história política e cultural quanto da econômica. Ela não foi gerada espontaneamente pelo sistema fabril. Nem devemos imaginar alguma força exterior – a “revolução industrial” – atuando sobre algum material bruto, indiferenciado e indefinível de humanidade, transformando-o em seu extremo, uma “vigorosa raça de seres”. As mutáveis relações de produção e as condições de trabalho mutáveis da Revolução Industrial não foram impostas sobre um material bruto, mas sobre ingleses livres – livres como Paine os legou ou como os metodistas os moldaram. O operário ou o tecedor de meias eram também herdeiros de Bunyan, dos direitos tradicionais nas vilas, das noções de igualdade diante da lei, das tradições artesanais. Eles foram objetos de doutrinação religiosa maciça e criadores de tradições políticas. A classe operária formou a si própria tanto quanto foi formada.¹⁰⁸

Thompson reconhece que condições objetivas e subjetivas não são entidades dualisticamente separadas, mas sua compreensão da história como processo pressupõe a análise das condições objetivas e subjetivas das situações reais, no contexto em que as experiências emergem, sendo a liberdade e a tolerância formação colaborativa de sujeitos que ampliam o escopo da percepção e aplicação da

¹⁰⁷ BUNYAN, 1957, p. 125.

¹⁰⁸ THOMPSON, 2002, p. 17-18.

consciência.¹⁰⁹ Isso é plastificado na jornada dos peregrinos de Bunyan, ela serve como um comentário pungente sobre o custo de manter a fé em um mundo que exige conformidade. A intenção declarada de ser peregrino muitas vezes, se dá em detrimento da aceitação social, como ilustrado pelas experiências de personagens como Tagarela e Ódio-ao-bem,¹¹⁰ que representam a hipocrisia e a corrupção moral, respectivamente. Suas interações com Cristão e Fiel ressaltam os desafios enfrentados pelos crentes que se esforçam para aderir às suas convicções numa cultura amplamente intolerante a visões divergentes.¹¹¹

A exploração da tolerância por Bunyan ressoava com as discussões contemporâneas em torno da diversidade e da aceitação. Num mundo que frequentemente promovia uma visão simétrica da verdade, a dicotomia gritante apresentada em “O Peregrino” serve como um lembrete das tensões que surgem quando verdades absolutas são mantidas diante das normas sociais. Os personagens da narrativa de Bunyan não são meras representações ficcionais; eles incorporam características explícitas que desafiam os leitores a confrontar suas próprias crenças e as implicações dessas crenças em uma sociedade que muitas vezes, valorizava a tolerância em detrimento da verdade. A obra de Bunyan moldou significativamente o pensamento religioso e o desenvolvimento do protestantismo, enfatizando a necessidade de um relacionamento pessoal com Deus em vez da mera conformidade com doutrinas estabelecidas. A representação alegórica de vários personagens exemplifica os perigos da hipocrisia e a importância da fé genuína, contribuindo para as discussões sobre o equilíbrio entre a crença pessoal e a prática comunitária. Essa exploração da fé continua crucial em contextos religiosos modernos, onde diversas crenças coexistem, fomentando a necessidade de tolerância e compreensão entre diferentes crenças. Ao mesmo tempo em que se buscava a liberdade de crença, o pensamento moderno na Europa ocidental era marcado pela busca da emancipação do próprio ser humano. Poder crer e poder saber, como será explicitado pela conhecida expressão de Kant: *sapere aude!* (ouse saber),¹¹² será moldado pelo

¹⁰⁹ PALMER, Bryan D. A História enquanto debate: a análise contEstadora de “A Formação da Classe Operária Inglesa”. **Revista Mundos do Trabalho**, v. 5, n. 10, p. 13-35, julho-dezembro de 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2013v5n10p13>>. Acesso em: 07 jun. 2025.

¹¹⁰ BUNYAN, 2006, p. 76-77.

¹¹¹ BUNYAN, 2006, p. 124.

¹¹² Kant escreveu o conceito “Sapere Aude” em seu ensaio “**Resposta à Pergunta: O Que é Esclarecimento**” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*), publicado em 1784. Nesse texto,

próprio processo pelo qual o ser humano se emancipa de qualquer autoridade sobre o próprio destino. Os próprios indivíduos passarão a reivindicar suas próprias maneiras de resolver questões de foro íntimo. A igreja cristã aos poucos acabará por demonstrar sua incapacidade de mediação de conflitos, como foram as Guerras dos Trinta Anos. As igrejas não apenas eram incapazes de impedir o fratricídio de cristãos, como também, em muitos momentos, elas justificavam as tentativas de imposição de credos mediante os recursos militares. Isso fica evidente em episódios como a recatolização das regiões da Baviera e da Noite de São Bartolomeu, em 1572.¹¹³ Além dos processos coloniais nas américas, episódios tão violentos que mesmo as ordens religiosas envolvidas nas missões colonizadoras tiveram que dar uma justificativa para a violência empregada, fazendo nascer daí a discussão sobre o direito internacional da guerra justa.¹¹⁴

Com o tempo, a ideia de tolerância religiosa transcendeu as fronteiras dos Estados e começou a ser incorporada no direito internacional. O século XX, em particular, testemunhou o desenvolvimento de instrumentos legais e declarações que visavam proteger a liberdade religiosa como um direito humano fundamental. Essa evolução, que se estende até os dias atuais, demonstra como os princípios embrionários de acomodação religiosa, forjados em meio aos horrores das Guerras dos Trinta Anos e formalizados na Paz da Westfália, continuaram a se desenvolver e a influenciar a legislação e as relações internacionais, culminando num reconhecimento mais amplo da diversidade religiosa como um valor a ser protegido.

3.1.1 O conceito de tolerância religiosa

A palavra tolerância vem do latim *tolerare* e “[...] faz referência ao grau de aceitação a um elemento contrário a uma regra moral, civil ou física”,¹¹⁵ dando a ideia

ele define o lema do Iluminismo como “Ouse saber” ou “Tenha coragem de usar seu próprio entendimento”. KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. EDIÇÃO BILÍNGUE. Tradução do original alemão por: Raimundo Vier (os prefácios à Crítica da Razão Pura) Floriano de Sousa Fernandes (os demais textos) Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-116.

¹¹³ KAUFMANN, [et al.], 2014, p. 475.

¹¹⁴ BARROS, A. R. G. de. O direito de resistência na França renascentista. **Kriterion: Revista De Filosofia**, 47(113), p. 99–114, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2006000100005>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

¹¹⁵ SOUSA, Francisco de Jesus Silva de; LIMAS, Yasmin Maciel. Tolerância, ontem e hoje: aspectos históricos e atuais. **Rev. InterEspaço**, Grajaú/MA v. 06, p. 01-26, 2020. p. 3. Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/download/12497/8761/48908>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

de suportar, permitir, aguentar. E o que, então, deve ser suportado? Que alguém se vista, coma, beba, pense e ore de maneira diferente daquela considerada como correta, daquelas em que a maioria é educada. Historicamente, Lalande afirma que a noção de tolerância surgiu com as disputas religiosas do século XVI, quando, inicialmente, católicos passaram a tolerar os protestantes.¹¹⁶ Ao longo do século XIX, a tolerância foi aplicada ao livre pensamento e, no século XX, passou a ser integrada a acordos internacionais no intuito de ser exercitada, por meio da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Atualmente, a tolerância também é definida como compatibilidade com a diferença. Assim, fica bem claro que a tolerância só é necessária onde existem diferenças. Talvez a tolerância também se refira a quanta diversidade uma pessoa consegue suportar ao seu redor. De acordo com Habermas, a racionalidade comunicativa necessária à convivência democrática pressupõe a noção de tolerância. Ele afirma que:

[...] esse conceito de racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegura-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital.¹¹⁷

Em última instância, a teoria do agir comunicativo do filósofo alemão quer analisar justamente a capacidade que sociedades modernas possuem em superar a intolerância no âmbito político e social e acordar perspectivas que superem a noção segundo a qual o adversário político precise ser eliminado da vida política. Habermas concebe o conceito de tolerância de forma mais robusta e exigente do que uma mera coexistência passiva ou uma indiferença resignada. Para ele, a tolerância está intrinsecamente ligada à sua teoria da ação comunicativa e da ética do discurso, sendo um pré-requisito fundamental para a deliberação democrática e o funcionamento de uma esfera pública saudável em sociedades pluralistas. Ele vai além da compreensão minimalista da tolerância como “suportar” ou “aguentar” o que se discorda. Embora um *modus vivendi* pragmático possa ser um ponto de partida, a verdadeira tolerância exige um compromisso mais profundo. Não é apenas a ausência

¹¹⁶ LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. v. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 37.

de conflito, mas a disposição ativa para engajar-se. A tolerância habermasiana baseia-se no respeito igualitário por todas as pessoas como participantes potenciais de um discurso racional. Isso significa respeitar o direito do outro de expressar suas crenças e argumentos, mesmo que fundamentalmente diferentes dos próprios. O foco está na capacidade de cada indivíduo de apresentar razões para suas convicções. Para que um processo discursivo genuíno, onde o consenso é buscado através da força do melhor argumento, possa ocorrer, os participantes devem demonstrar tolerância. Em uma democracia deliberativa, a tolerância é uma virtude essencial para a formação da vontade política. Ela permite que diferentes visões de mundo, incluindo as religiosas e as seculares, entrem em diálogo na esfera pública sem que uma tente silenciar ou dominar a outra. O objetivo não é necessariamente a concordância total, mas o entendimento mútuo e a busca por um terreno comum ou por soluções aceitáveis para todos. Habermas reconhece que vivemos em sociedades que não são puramente seculares, mas “pós-seculares”, nas quais vozes religiosas continuam a ter um papel legítimo no debate público.¹¹⁸ A tolerância aqui é crucial para manter a paz social entre grupos com visões de mundo diferentes, e possibilitar a aprendizagem mútua entre cidadãos religiosos e secularizados, onde *insights* morais de tradições religiosas podem ser traduzidos para uma linguagem publicamente acessível e enriquecer o debate democrático.

A resolução de questões pragmáticas, ético-políticas e morais, bem como dos problemas de legitimidade e justificação de normas de ação ocorre por meio de processos de aprendizagem social, cujo *medium*, neste caso, é a justificação pública que ocorre sob o pano de fundo do mundo da vida.¹¹⁹

Não se trata de puro relativismo, pois é fundamental para Habermas que a tolerância não seja confundida com relativismo. Tolerar uma visão não significa considerá-la igualmente “verdadeira” ou “válida” no sentido epistêmico. Significa, sim, respeitar o processo pelo qual as reivindicações de validade são apresentadas e testadas no discurso público, mantendo a possibilidade de que o outro possa estar

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger; organização e prefácio de Florian Schuller; tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Idéias & Letras, 2007. p. 57.

¹¹⁹ FERNANDES, Wescley. Sobre o conceito de tolerância em Habermas. **Aufklärung**, Revista de Filosofia, v. 4, n. 1, pp. 61-86, abril-abril, 2017. p. 63. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/4715/471557052002.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

certo ou de que sua perspectiva contenha uma parcela de verdade ou um *insight* valioso.

A tolerância é notável pelo seu papel crucial na promoção da coesão social e na mitigação de conflitos, especialmente no quadro das democracias liberais modernas, onde os direitos e as liberdades individuais são enfatizados. Ao longo da história, a tolerância passou por transformações significativas, influenciadas por desenvolvimentos filosóficos, religiosos e sociopolíticos. As primeiras comunidades cristãs, num primeiro momento, por exemplo, estabeleceram princípios fundamentais de amor e aceitação, defendendo a inclusão entre diversos estratos sociais, e depois, passaram a defender diferentes dogmas, os quais foram motivos de perseguições mútuas, justificadas por narrativas como a de Simão Mago,¹²⁰ no livro de Atos dos Apóstolos 8.9-24.¹²¹ Em contraste, as políticas flutuantes do Império Romano em relação às crenças religiosas destacam as complexidades e os desafios que cercam a tolerância em diferentes épocas. O Iluminismo catalisou ainda mais o surgimento da “Tolerância Liberal”, enfatizando a consciência individual e os ideais democráticos, que moldaram a compreensão contemporânea do conceito. No discurso moderno, a tolerância é categorizada em vários tipos, incluindo tolerância religiosa, social, psicológica e emocional, cada uma refletindo dimensões distintas da interação humana. Apesar da sua importância, a tolerância enfrenta desafios significativos, como o aumento da intolerância e do extremismo, que ameaçam a harmonia social e os direitos das minorias. Além disso, as raízes psicológicas da intolerância, muitas vezes enraizadas no medo e na ansiedade, complicam a promoção de uma sociedade tolerante. Promover a tolerância é um processo dinâmico que exige esforços conjuntos em iniciativas educacionais, engajamento comunitário e diálogo aberto entre grupos diversos. Reconhecer os limites da tolerância é igualmente essencial, pois a aceitação incondicional pode levar a dilemas éticos e discórdia social, como é bem exemplificado pelo conhecido paradoxo da tolerância do filósofo Karl Popper, segundo o qual a tolerância ilimitada pode levar à destruição da própria sociedade

¹²⁰ EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer; rev. Maria Aparecida Salmeron. São Paulo: Novo Século, 2002. Livro II: 11, p. 33.

¹²¹ GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo**. A era dos mártires até a era dos sonhos frustrados. São Paulo: Vida Nova, 2011.

tolerante.¹²² Em última análise, a exploração e o cultivo contínuos da tolerância são vitais para promover um mundo mais inclusivo e harmonioso.

É na passagem do Século XVI ao XVII, que o conceito de tolerância começa a ser gestado e aos poucos vai assumindo um sentido jurídico, permitindo que os governos dos Estados nacionais editam os primeiros documentos que obrigavam legalmente a que funcionários e uma maioria ortodoxa mantivessem um comportamento de tolerância em face de minorias religiosas como os luteranos, huguenotes e papistas. Documentos históricos como Edito de Nantes, de 1598, o Act Concerning Religion, de 1649, Toleration Act, de 1689 e o Tolerazpatent, de 1781, são alguns exemplos dessa forma jurídico de permissão qualificada, que mais tarde será designada por “tolerância”,¹²³ baseada na expectativa de comportamento normativo de uma autoridade ou maioria em face de uma minoria ou minorias que haviam sido oprimidas e perseguidas num passado recente. Porém, essas permissões não previam a noção de reciprocidade política, de cidadania ou de troca cultural entre estas comunidades (majoritárias e minoritárias). A tolerância enquanto permissão qualificada é conceituada por Forst da seguinte maneira:

Aqui, a tolerância é uma relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria dissidente, “diferente” (ou várias minorias). A tolerância significa então que a autoridade (ou maioria) concede permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com as suas crenças, sob a condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria). Enquanto a expressão da sua diferença for limitada – isto é, for um *exercitium privatum*, como era tradicionalmente chamado – e enquanto os grupos não reivindicarem um estatuto público e político igual, eles podem ser tolerados tanto por razões pragmáticas quanto por princípios.¹²⁴

¹²² POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. p. 289-290.

¹²³ WILLIAMS, Bernard. Tolerância: uma questão política ou moral? **Novos Estudos**, 84, jul., 2009. p. 48. Disponível em: <<https://www.scielo.br/ij/nec/a/bq9XN45mKtyDbGJBC5BHSvn/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

¹²⁴ “Here, toleration is a relation between na authority or a minority and a dissenting, ‘different’ minority (or various minorities). Toleration then means that the authority (or majority) gives qualified permission to the members of the minority to live according to their beliefs on the condition that the minority accepts the dominant position of the authority (or majority). As long as the expression of their difference is limited – that is, is na *exercitium privatum*, as it was traditionally called – and as long as the groups do not claim equal public and political status, they can be tolerated on both pragmatic and principled grounds”. FORST, Rainer. Toleration, Justice and Reason. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (Ed). **The culture of toleration in diverse societies**. Reasonable tolerance. Manchester: Manchester University Press, 2003. p. 73.

As palavras “tolerar” e “tolerância”, emprestadas do latim, aparecem no português desde o século XVI. Inicialmente, o termo referia-se à noção de suportar algo, aguentar, resistir, e com a efervescência dos conflitos religiosos a partir da Reforma religiosa do século XVI na Alemanha, passou-se a usar o termo no sentido de uma convivência com grupos que praticavam a ruptura com tradições já consolidadas. Como mostra Marques ao considerar a noção de tolerância na cultura latina a partir da herança grega do mito de Atlas, aquela divindade que “suporta” ou “sustenta” os céus e seus astros. “Em sua derivação protoitálica, o termo é *tollō*, cujo infinitivo do presente é *tollēre*: ‘eu suporte, apoio, sofro; eu apoio, mantenho’ [...] O verbo latino ressalta o sentido de ‘levantar’ ou ‘pesar’, ‘pegar’ [uma coisa do seu lugar], ‘carregar’ [...]”.¹²⁵ O substantivo busca destacar um sentido humano de “resistência” ou mesmo “paz ou indiferença”. Esse sentido, mais especificamente, a tolerância com outra pessoa, foi uma aplicação moderna ao contexto religioso da palavra, tornando-se cada vez mais disseminado seu uso para o contexto sociopolítico até sua cristalização nos séculos XVII e XVIII, principalmente através das reflexões de diversos filósofos que se dedicaram ao tema da tolerância e da intolerância, lançando o conceito definitivamente no debate público, como analisa Marques, acerca da dupla significação da ideia de tolerância:

Dos sentidos de “suportar” [...] a modernidade resguardou uma dupla compreensão social da tolerância. Particularmente em sua acepção de “suportar o diferente”: pode-se suportar ou tolerar uma opinião (da ordem política, religiosa ou filosófica) ou uma pessoa (discussão sobre a sua dignidade e a sua diversidade). Mas ao mesmo tempo, sabe-se que é muito difícil a prática dessa virtude. Ou seja, suportar nem sempre é tão simples. Não é por menos que se debate há alguns séculos reafirmações de sua importância e modos alternativos de sua efetuação. Todo o esforço envolvido nas reflexões mais aprofundadas sobre tolerância abarca conteúdos de sua definição e de seu alcance [...].¹²⁶

Como indicado acima, muitos pensadores discutiram a tolerância em sua tonalidade conceitual. A contínua realização da razão, segundo os iluministas, traria como consequência a tolerância como resultado à convivência social e política. Razão

¹²⁵ MARQUES, Delcídes. O peso do Ocidente: uma etimologia da tolerância. **Relig soc** [Internet]. Jan;41(1), p. 199–217, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n1cap08>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

¹²⁶ MARQUES, Delcídes. Para o léxico da tolerância: contribuição de um verbo grego antigo. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, 12 (1), jan./jun. 2020. p. 253. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/339?articlesBySimilarityPage=4>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

e tolerância são temas fundamentais desde o iluminismo. O Rei da Prússia, Frederico II (o Grande), que é significativamente influenciado por Voltaire, que viveu na corte prussiana de 1750 a 1753, estabeleceu como sua máxima por excelência que em seu Estado, existiria liberdade religiosa e de pensamento. Na política de Frederico ressoa o acordo augsburguiano do *cujus regio, eius religio*, porém, ele o amplia.¹²⁷

3.1.2 A tolerância segundo John Locke

O olhar sobre as Guerras dos Trinta Anos e a Paz de Westfália que a concluiu pode nos ajudar a entender quão necessária era – como é hoje – a tolerância religiosa, política e social para uma convivência pacífica. O ancoramento jurídico da tolerância na Paz da Westfália de 1648 surgiu da necessidade de pôr fim a uma longa guerra com muita miséria humana e de lançar as bases para uma nova comunidade. Como referido anteriormente, as razões para as Guerras dos Trinta Anos são complexas e historicamente datadas, porém, alguns apontamentos parecem ser unânimes acerca de sua eclosão, especificamente por duas razões:

1. A Paz Religiosa de Augsburg de 1555 não era mais respeitada no curso da Contrarreforma. Isso levou ao conflito entre a Igreja Católica Romana e as confissões da Reforma.
2. Vários participantes buscam mais poder ou mais independência. Assim, os príncipes imperiais querem se libertar do poder imperial. A dinastia dos Habsburgos luta com a Espanha contra a Suécia e a França. A guerra tem sua motivação, simbólica ou real, a partir da Defenestração de Praga, em 23 de maio de 1618.

Inicialmente, a causa protestante acumula insucessos. A Liga Católica, com seu líder Duque Maximiliano da Baviera e o marechal Tilly, conquista vitória após vitória. Em 1625, o rei dinamarquês Cristiano IV marcha para o norte da Alemanha para ajudar os protestantes. Ele é inicialmente derrotado por Wallenstein, outro marechal da Liga. Então, o rei sueco Gustavo Adolfo surge como salvador, como

¹²⁷ Não à toa que o período de reinado de Frederico II permitirá que o iluminismo na Alemanha protestante faça surgir o chamado Idealismo Alemão (1780-1830), um período da filosofia europeia que produzirá nomes como Kant, Hegel, Schelling, Schiller, entre outros, que discutirão a relevância e o valor da educação pública para o esclarecimento da população diante da autoridade heterônoma à própria razão dos indivíduos. HARTMANN, Nicolai, **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução do original alemão intitulado: Die Philosophie des Deutschen Idealismus, 4. ed. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960. p. 5-6.

protetor da causa protestante, mas também com o objetivo de manter seu poder na região do Báltico. Após a vitória dos suecos na Batalha de Lützen em 1632, a guerra, que havia irrompido em nome da fé, torna-se cada vez mais uma mera luta por poder. A França, por si católica, alia-se à Suécia contra seu principal inimigo, os Habsburgos e a Espanha, para alcançar a liderança da Europa. Pela primeira vez na história europeia, a razão de Estado e não a religião determina a aliança de um país. Em solo alemão, lutam agora predominantemente potências estrangeiras, com consequências devastadoras para a população. Quando as guerras terminam, e chega-se a um acordo – após cinco anos de negociações difíceis – com a assinatura dos Tratados da Westfália, estabelece-se então a noção segundo a qual a religião não configura a razão da paz, embora ela esteja implícita. É o longo e doloroso processo de separação da religião do Estado. A ciência política busca sua independência da teologia. Na Inglaterra, John Locke, que era nascido numa família de puritanos de baixa nobreza, estava extremamente ciente dos riscos envolvidos no discurso religioso, especialmente porque seu pai havia lutado pela causa parlamentar durante a Guerra Civil.¹²⁸ As experiências de Locke vivendo na Inglaterra, França e Holanda, o expuseram a vários modelos de governança e tolerância religiosa, particularmente na esteira das consequências da Reforma. Seu tempo na República Holandesa, um bastião de relativa liberdade religiosa em comparação com outras nações europeias, moldou ainda mais suas visões sobre a necessidade de os governos abraçarem a diversidade religiosa, em contraste com as atitudes intolerantes prevalentes em seu país de origem.¹²⁹

O século XVII foi marcado por tensões crescentes entre anglicanos e vários grupos protestantes dissidentes, bem como conflitos envolvendo católicos e judeus. Após a restauração de Carlos II em 1660, o Parlamento promulgou leis que reprimiam grupos dissidentes, o que intensificou o discurso sobre a tolerância religiosa. Debates em torno da “compreensão” ou “indulgência” de não-conformistas destacaram a crescente demanda por uma sociedade mais tolerante, à medida que indivíduos e grupos buscavam cada vez mais reconhecimento e aceitação de suas crenças.¹³⁰

¹²⁸ INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY AND ITS AUTHORS. **John Locke**: Filosofia Política. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/locke-po/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹²⁹ LOCKE, 1998, p. 21-33.

¹³⁰ WALMSLEY, Craig. Locke, Toleration and Political Participation: A New Manuscript. **Canopy Forum**, 10 dez. 2021. Disponível em: <<https://canopyforum.org/2021/12/10/locke-toleration-and-political-participation-a-new-manuscript/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

O trabalho filosófico de Locke sobre a tolerância surgiu como uma resposta a esses eventos históricos, defendendo um sistema de governança que permitiria a diversidade religiosa sem perseguição. Ele argumentava que a verdadeira tolerância era essencial não apenas para a liberdade individual, mas também para a estabilidade política, pois os conflitos sectários de seu tempo demonstravam as terríveis consequências da intolerância.¹³¹ Assim, a vida e o pensamento de Locke estavam inextricavelmente ligados às correntes históricas que moldaram as ideias de tolerância, refletindo a necessidade urgente de um novo arcabouço numa sociedade cada vez mais diversa.

Ao longo de sua obra, Locke evolui de uma defesa da legitimidade de um magistrado civil impor leis sobre certos aspectos da religião, as chamadas “coisas indiferentes”, a fim de assegurar a ordem e a paz na comunidade, evitando disputas religiosas através da uniformidade, defendida na obra “Dois Tratados sobre o Governo”,¹³² de 1660-62, para uma posição mais conhecida e influente, apresentada principalmente na obra “Carta sobre a Tolerância”, de 1689,¹³³ que marca uma mudança significativa em seu pensamento. Neste período, Locke passa a defender a tolerância religiosa a partir da separação radical entre Estado e Igreja. Ele estabelece funções e poderes distintos para cada uma dessas instituições: o Estado deve se preocupar com os “interesses civis” dos cidadãos (vida, liberdade, propriedade), enquanto a Igreja lida com a “salvação da alma”, que é um assunto privado e voluntário. Para Locke, as igrejas são associações voluntárias e não devem ter poder coercitivo.

Inalterável na concepção lockeana de tolerância é sua “concepção teológica”, que é fundamental para a compreensão de seu pensamento. A tolerância proposta na “Carta de 1689” é concebida como uma solução para os problemas político-religiosos decorrentes da Reforma Protestante e das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, defendendo uma tolerância universal, embora com limites claros, não tolerando, por exemplo, ateus ou católicos que jurassem lealdade a um poder estrangeiro que pudesse ameaçar o Estado. Isso fica evidente na seguinte passagem de sua obra:

¹³¹ JOLLEY, Nicholas. **Toleration and Understanding in Locke**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 75–90.

¹³² LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

¹³³ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Petrópolis: Vozes, 2019.

A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara. Não condenarei aqui o orgulho e a ambição de uns, a paixão a impiedade e o zelo impiedoso de outros. Estes defeitos não podem, talvez, ser erradicados dos assuntos humanos, embora sejam tais que ninguém gostaria que lhe fosse abertamente atribuídos; pois, quando alguém se encontra seduzido por eles, tenta arduamente despertar elogios ao disfarçá-los sob cores ilusórias. Mas que uns não podem camuflar sua perseguição e crueldade não cristãs com o pretexto de zelar pela comunidade e pela obediência às leis; e que outros, em nome da religião, não devem solicitar permissão para a sua imoralidade e impunidade de seus delitos; numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe, quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário sobretudo pra distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação as almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade.¹³⁴

A teoria da tolerância de Locke está enraizada em seu arcabouço filosófico mais amplo, particularmente no que diz respeito aos direitos naturais e à governança civil. Ele afirma que os indivíduos possuem direitos inerentes à vida, liberdade e propriedade, os quais devem ser protegidos pelo Estado.¹³⁵ Locke argumenta que as crenças religiosas estão fora do escopo legítimo da autoridade governamental, pois pertencem à salvação pessoal e não aos interesses civis.¹³⁶ Essa separação forma a base de sua defesa da tolerância religiosa, na qual ele enfatiza que a coerção não pode levar à crença genuína ou à conformidade em questões de fé.¹³⁷

É em suas cartas sobre a tolerância que Locke delineia de modo mais específico sua noção de tolerância. Foram quatro cartas ao todo, sendo a última inacabada, de 1704, devido à morte do autor. A primeira carta é a mais conhecida. Segundo Diniz, as três cartas que se seguiriam à primeira, não acrescentam muitas novidades conceituais à primeira. Estas “Cartas sobre a Tolerância” delineiam três argumentos centrais para a tolerância religiosa, que são as seguintes: a) incapacidade do julgamento humano. Locke defende que juízes e governos terrenos não podem determinar de forma confiável a verdade de reivindicações religiosas concorrentes.

¹³⁴ LOCKE, 2019, p. 9.

¹³⁵ STRATTON, Eleanor. Locke's Influence on American Politics. **U.S. Constitution.net**, 1 jun. 2024. Disponível em: <<https://www.usconstitution.net/lockes-influence-on-american-politics/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹³⁶ DINIZ, Márcio Victor de Sena. **O conceito de tolerância em John Locke**: a tolerância universal e os seus limites. Dissertação. 141 f. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2011. Disponível em: <<https://www.usconstitution.net/lockes-influence-on-american-politics/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹³⁷ DINIZ, 2011, p. 69.

Dada a diversidade de crenças, é irrazoável esperar que uma única entidade determine a verdade absoluta em assuntos espirituais; b) ineficácia da compulsão. Ele argumenta que, mesmo que as autoridades pudessem determinar uma “verdadeira religião”, impor a adesão por meio da coerção não promoveria a crença genuína. A verdadeira fé não pode ser compelida pela violência, pois a crença é uma questão profundamente pessoal; c) consequências da coerção. Locke adverte que a imposição da uniformidade religiosa provavelmente levaria a uma maior desordem social do que permitir a diversidade de crenças. A história mostra que as tentativas de impor uma única fé frequentemente resultam em conflitos e agitação, minando a estabilidade social. Locke defende um argumento teológico já no início da carta, argumentando que “[...] considero a tolerância a principal marca distintiva da verdadeira Igreja”.¹³⁸ No cerne da teoria da tolerância de Locke está a interação entre razão e crença. Ele postula que, embora a razão possa guiar os indivíduos em sua compreensão das verdades morais e éticas, a crença permanece uma questão pessoal, moldada por experiências e convicções individuais.¹³⁹ Essa perspectiva apoia o princípio liberal da tolerância, que defende uma sociedade que acolhe uma gama de crenças e estilos de vida, desde que não infrinjam a liberdade dos outros.¹⁴⁰

Para alcançar seu argumento, Locke parte de uma definição do que ele entende por uma pessoa cristã. Ele argumenta o seguinte:

Se um homem possui todas aquelas coisas, mas se lhe faltar caridade, brandura e boa vontade para com todos os homens, mesmo para com os que não forem cristãos, ele não corresponde ao que é um cristão. “Os reis dos gentios exercem domínio sobre eles”, disse nosso Salvador aos seus discípulos, “mas vós assim não sereis” (Lucas, 22, 25). O papel da verdadeira religião consiste em algo completamente diverso. Não se instituiu em vista da pompa exterior, nem a favor do domínio eclesiástico e nem para se exercitar através da força, mas para regular a vida dos homens segundo a virtude e a piedade. Quem quer que se aliste sob a bandeira de Cristo deve, antes de tudo, combater seus próprios vícios, seu próprio orgulho e luxúria; por outro lado, sem santidade da vida, pureza de conduta, benignidade e brandura do espírito, será em vão que almejará a denominação de cristão. “Tu, quando te

¹³⁸ LOCKE, 2019, p. 5.

¹³⁹ WU, Yuntong; ZHANG, Lidan. Locke’s Tolerance Theory and the Workmanship Argument. **Cultural and Religious Studies**, November, v. 11, n. 11, p. 549-554, 2023. Disponível em: <<https://www.davidpublisher.com/Public/uploads/Contribute/6563fd441493e.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁴⁰ TUCKNESS, Alex. Locke’s Political Philosophy. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (Orgs.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Summer 2024 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

converteres, revigora teus irmãos”; disse nosso Senhor a Pedro (Lucas, 22, 32).¹⁴¹

Segundo Locke, uma pessoa cristã possui como características a caridade, a brandura de espírito, a santidade de vida, pureza de conduta, e a boa vontade para com todos, ainda mais com aqueles que não forem cristãos. Isso só seria possível pela característica fundamental, o amor. Para Locke, a pessoa que se diz cristã não pode se valer de sua crença para perseguir outras, nem para impor a fé cristã por meios violentos. O argumento muito usado por grupos cristãos para se perseguirem mutuamente era o de que a motivação para tal seria o amor, isto é, a caridade. Por caridade, eles infligiam sofrimento ao próximo no sentido de lhes salvar a alma. O argumento não era novo. A Inquisição fazia uso deste artifício retórico para justificar suas torturas, tanto psicológicas quanto corporais.¹⁴² Porém, a carnificina agora não era dirigida a um ou outro dissidente, mas a todo um grupo social. As guerras religiosas fratricidas do século XVI e XVII entre cristãos não havia anteriormente alcançado tal dimensão destrutiva. A argumentação de Locke sobre esse tipo de prática persecutória fica delineada na seguinte passagem:

[...] Assim sendo, apelo à consciência dos que perseguem, atormentam, destroem e matam outros homens em nome da religião, se o fazem por amizade e bondade. E, então, certamente, e unicamente então, acreditarei que o fazem, quando vir tais fanáticos castigarem de modo semelhante seus amigos e familiares, que claramente pecaram contra preceitos do Evangelho; quando os vir perseguir a ferro e fogo membros de sua comunidade religiosa, que estão corrompidos pelos vícios e se não se emendarem estão indubitavelmente condenados; e quando os vir manifestar a ânsia e o amor de salvarem suas próprias almas mediante a infligência de todos os tipos de tormentos e crueldades. Visto que é por caridade, como pretendem, e zelo pelas almas humanas, que os despojam de sua propriedade, mutilam seus corpos, os torturam em prisões infectas e afinal até os matam, a fim de convertê-los em crentes e obterem sua salvação; por que permitem que a fornicação, a fraude, a malícia e outros vícios, os quais, segundo o Apóstolo (Rom, 1), cheiram obviamente a paganismo, grassem desordenadamente entre sua própria gente? Estas, e artimanhas semelhantes, são mais opostas à glória de Deus, à pureza da Igreja e à salvação das almas, do que qualquer dissidência consciente, por mais errônea que seja, das decisões eclesiásticas, ou do afastamento do culto público, embora acompanhados de uma existência pura. Por que, então, este zelo abrasador por Deus, pela Igreja e pela salvação das almas - realmente abrasador, na fogueira - ignora, sem qualquer castigo ou censura, tais fraquezas e vícios morais, reconhecidos por todos como diametralmente opostos à confissão do cristianismo, e devota-se inteiramente na aplicação de todas as suas energias para introduzir cerimônias, ou para a correção das opiniões, as quais em

¹⁴¹ LOCKE, 2019, p. 5.

¹⁴² SILVA, Antonio Wardison C. et al. Aspectos da inquisição medieval. **Revista de Cultura Teológica**, v. 19, n. 73, jan/mar., 2011. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/download/15354/11470>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

grande parte dizem respeito a temas sutis que transbordam a compreensão ordinária dos homens? Qual das facções opostas acerca destas questões é a mais correta, qual delas é culpada de cisma ou heresia - a dos que dominam ou a dos que se submetem -, tudo isso será, finalmente, revelado, quando a causa de sua separação for julgada. Porque não é um herege quem segue Cristo, abraça sua doutrina e aceita seu jugo, embora renuncie a pai e mãe, às cerimônias públicas, às reuniões de seu país e, certamente, a todos os outros homens.¹⁴³

Para Locke, toda religião deveria pregar a tolerância a respeito de questões religiosas. Porém, Locke, ainda que seja uma voz fundamental na defesa da tolerância numa época tão conturbada, é notável por suas exclusões, particularmente no que diz respeito a ateus e católicos romanos. Locke argumenta que certos grupos não são merecedores de tolerância, citando sua potencial ameaça à ordem social e aos laços da sociedade civil, como ateus e católicos.¹⁴⁴ Locke afirma inequivocamente que os ateus devem ser excluídos do âmbito da tolerância. Ele argumenta que “As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, finda que apenas em pensamento, dissolve tudo”.¹⁴⁵ Locke acredita que a negação de Deus mina o fundamento da confiança e da moralidade necessárias para uma sociedade funcional. A religião parece ser concebida como algo funcional, dando a lubrificação necessária ao funcionamento das relações sociais. Essa perspectiva levanta questões sobre a coerência de seus argumentos para o pluralismo, pois ele enfatiza a necessidade de uma crença compartilhada em Deus para manter as virtudes cívicas essenciais para a governança republicana. A exclusão dos ateus reflete uma tensão significativa na filosofia de Locke,¹⁴⁶ onde sua defesa da tolerância não se estende àqueles que desafiam os próprios fundamentos dos contratos sociais através de sua descrença.

A posição de Locke sobre os católicos romanos é similarmente restritiva.¹⁴⁷ Embora ele não rejeite categoricamente a possibilidade de tolerar católicos sob certas condições, ele os associa primariamente ao antinomianismo — a crença de que

¹⁴³ LOCKE, 2019, p. 6-7.

¹⁴⁴ LOCKE, 2019, p. 53.

¹⁴⁵ LOCKE, 2019, p. 53.

¹⁴⁶ BROERS, Adalei. John Locke on Equality, Toleration, and the Atheist Exception. *Inquiries Journal*, v. 1, n. 12, 2009. Disponível em: <<http://www.inquiriesjournal.com/articles/75/john-locke-on-equality-toleration-and-the-atheist-exception>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁴⁷ VIANA, Mykael Morais. O problema da participação dos católicos no poder político em Locke. *Revista Ideação*, Edição Especial 2018. Disponível em: <<https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/download/3015/2385/12411>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

verdades religiosas podem anular leis morais. Estudiosos como Goldie argumentam que as visões de Locke foram frequentemente mal interpretadas;¹⁴⁸ ele não descartava totalmente o potencial de tolerância para católicos se eles pudessem rejeitar suas “crenças incivis” e abraçar uma postura mais tolerante. A Igreja Católica, por sua vinculação ao papa, gerava desconfiança por sua obediência a um outro Estado. As *Cartas* de Locke sugerem que ele via essa lealdade dos católicos ao Papa como uma barreira à sua integração em uma sociedade tolerante, implicando que sua lealdade política poderia comprometer a ordem civil que ele buscava proteger. Qualquer grupo que não fosse fiel à comunidade civil, era considerada por Locke como um perigo, como ele afirma:

Estas pessoas e outras semelhantes, que atribuem aos fiéis, aos religiosos, aos ortodoxos, isto é, a elas próprias, nas coisas civis, algum privilégio e algum poder de que o resto dos mortais não dispõe; ou que reivindicam para si, sob pretexto de religião, certos poderes sobre os homens estranhos à sua comunidade eclesiástica, ou que dela de qualquer maneira se separaram, estas pessoas não poder ter o direito de ser toleradas pelo magistrado; nem também os que não querem ensinar que é preciso tolerar os que entram em dissidência relativamente à sua própria religião.¹⁴⁹

A concepção de tolerância de Locke enfrentou críticas significativas de várias perspectivas teológicas e filosóficas. Críticos argumentam que, embora Locke defendesse a tolerância religiosa,¹⁵⁰ sua postura era baseada numa compreensão seletiva da própria tolerância. Por exemplo, a noção de tolerância de Locke está enraizada na ideia de paciência (*forbearance*) em vez de aprovação, sugerindo que ele endossaria a ideia de diversidade religiosa, mas não sua plena aceitação ou endosso. Isso levou alguns estudiosos a questionar a sinceridade e a profundidade de seu compromisso com o verdadeiro pluralismo.¹⁵¹

O contexto histórico dos escritos de Locke também convida ao escrutínio. Durante um período marcado por conflitos religiosos, Locke procurou delinear os limites do envolvimento estatal em assuntos religiosos.¹⁵² As teorias de Locke sobre a

¹⁴⁸ LOCKE, John. **Sobre a tolerância**: Locke e Voltaire. Tradução de Juliana F. Martone, Márcio Suzuki; textos introdutórios de Mark Goldie; Desmond M. Clarke. 1. ed. São Paulo: Penguin - Companhia das Letras, 2022. p. 9-21.

¹⁴⁹ LOCKE, 2019, p. 51.

¹⁵⁰ BROERS, 2009.

¹⁵¹ EVELETH, Lois M. Locke and the Problem of Toleration. **Faculty and Staff** - Articles & Papers. 5, 2007. Disponível em: <https://digitalcommons.salve.edu/fac_staff_pub/5>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁵² MILTIMORE, Jon. John Locke on Religious Tolerance. **Intellectual Takeout**, 14 jun. 2016. Disponível em: <<https://intellectualtakeout.org/2016/06/john-locke-on-religious-tolerance/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

tolerância foram parte integrante da evolução do Iluminismo e sua ênfase na civilidade e no compartilhamento de conhecimento entre intelectuais. Suas ideias contribuíram para o *ethos* da “república das letras” durante o *Iluminismo Inicial*, onde o respeito mútuo e a disposição para reconsiderar as próprias crenças eram cruciais para fomentar uma cultura de diálogo e aprendizado. Esse ambiente facilitou os avanços subsequentes do *Alto Iluminismo*, onde o compromisso com a tolerância e a razão se tornaria ainda mais pronunciado.

Na esfera política, os conceitos de Locke influenciaram os princípios fundadores do liberalismo, particularmente na América. Sua justificativa do direito de rebelar-se contra governos injustos tem sido vista como um catalisador para a Revolução Americana, onde os conceitos de liberdade individual e o contrato social foram centrais para os documentos fundadores da nação. Além disso, seus pensamentos sobre direitos de propriedade — argumentando que a propriedade surge do trabalho de alguém — cimentaram ainda mais seu legado na formação do capitalismo moderno tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos da América do Norte - EUA.

3.1.3 A tolerância segundo Voltaire (1694-1778)

O conceito de tolerância religiosa desenvolvido por Voltaire, particularmente através do “Tratado sobre a Tolerância” (1763), demonstra que a concepção voltairiana transcende uma simples posição humanitária, constituindo-se como estratégia filosófica e política fundamentada no racionalismo iluminista. Voltaire rompe com a tradição lockiana ao propor uma tolerância baseada na necessidade prática de convivência social pacífica, utilizando o caso Jean Calas como marco fundador desta reflexão.¹⁵³

A tolerância religiosa constitui tema central do Iluminismo, período marcado por conflitos confessionais na Europa. Voltaire desenvolve uma concepção particular que se distingue pela articulação entre teoria e prática política. Conforme Charles, “[...] a militância de Voltaire em favor da tolerância parece um truísmo, dado o caráter

¹⁵³ VOLTAIRE. **Tratado sobre a Tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 6.

sistemático de sua luta contra o fanatismo religioso”,¹⁵⁴ contudo, sua originalidade reside na fundamentação racional e pragmática. O conceito voltairiano emerge de uma conjuntura histórica específica, mas transcende seu contexto para propor a reflexão sobre a convivência humana em sociedades plurais. Diferentemente de Locke, Voltaire não fundamenta a tolerância apenas na diversidade natural das crenças, mas na necessidade racional de estabelecer mecanismos sociais para coexistência pacífica entre grupos divergentes.

A França de Voltaire era uma sociedade marcada pelas divisões confessionais herdadas das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII. A revogação do Édito de Nantes por Luís XIV em 1685, intensificou a perseguição aos protestantes, criando um clima de tensão permanente entre comunidades religiosas. Como observa Charles, “[...] a tolerância na idade clássica recobre toda uma série de questões diferentes que se referem ao mesmo tempo a problemáticas religiosas e políticas”.¹⁵⁵ Para Voltaire, a tolerância não era apenas uma questão de liberdade de consciência individual, mas um problema político fundamental relacionado à estabilidade do Estado. A experiência inglesa, conhecida durante seu exílio (1726-1729), oferecia um modelo alternativo de convivência entre diferentes confissões.

O ambiente intelectual da época também moldou a reflexão voltairiana. O desenvolvimento das ciências naturais promovia uma visão mais crítica das verdades estabelecidas, incluindo doutrinas religiosas. Conforme Ferreira, “no século XVIII, a razão tem primazia, por isso ela deve ser instrumento filosófico”.¹⁵⁶ O desenvolvimento da reflexão voltairiana encontra seu catalisador no caso Jean Calas, comerciante calvinista executado em 1762 sob acusação de assassinar seu filho para impedir sua conversão ao catolicismo. Este episódio revela como “[...] a religiosidade pode deixar de lado a caridade para promover a violência nas relações humanas”.¹⁵⁷ A

¹⁵⁴ CHARLES, Sébastien. Voltaire pensador da tolerância: do combate ao fanatismo à luta contra o ateísmo. **doispontos**, v. 9, n. 3, p. 29-44, 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/viewFile/27439/20060>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁵⁵ CHARLES, 2012, p. 30.

¹⁵⁶ FERREIRA, Edimar Gonçalves. **Voltaire e a Tolerância**. Dissertação. 101 f. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11570/1/Edimar%20Goncalves%20Ferreira.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁵⁷ PRAXEDES, Walter. O “Tratado sobre a tolerância” de Voltaire e a intolerância nossa de cada dia. **Revista Espaço Acadêmico**, [s.p.], 2015. Disponível em: <<https://espacoacademico.wordpress.com/2015/06/28/o-tratado-sobre-a-tolerancia-de-voltaire-e-a-intolerancia-nossa-de-cada-dia/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

condenação de Calas pelo tribunal de Toulouse, que determinou que fosse "quebrado vivo", estrangulado e incinerado, ocorreu num ambiente de acirrada tensão confessional. O que torna o caso particularmente significativo é como ele revela os mecanismos pelos quais o preconceito religioso pode corromper as instituições jurídicas.

A resposta de Voltaire não se limitou à denúncia da injustiça específica, mas se estendeu à reflexão sistemática sobre os fundamentos da intolerância. Entre outubro de 1762 e abril de 1763, ele redige o "Tratado sobre a Tolerância", que segundo Charles, "[...] tem apenas uma pequena parte argumentativa, o essencial reside em mostrar por meio de exemplos os estragos do fanatismo religioso".¹⁵⁸ O sucesso da campanha, que resultou na reabilitação de Calas em 1765, demonstra a eficácia prática da abordagem voltairiana, estabelecendo um precedente para aplicação dos princípios de tolerância na esfera pública.

A concepção voltairiana fundamenta-se na articulação entre racionalismo iluminista e pragmatismo político. Charles observa que "[...] a posição de Voltaire é original e sem concessão, rompendo radicalmente com John Locke".¹⁵⁹ Esta ruptura manifesta-se na recusa de fundamentar a tolerância exclusivamente na diversidade natural, propondo uma abordagem centrada na utilidade social.

A diferença fundamental entre Locke e Voltaire reside na concepção da natureza humana. Enquanto Locke fundamenta a tolerância na impossibilidade de coerção das crenças religiosas, Voltaire adota uma perspectiva mais cética. Para Voltaire, "o ser humano é por natureza intolerante", mas "essa tendência deve ser contrariada".¹⁶⁰ Esta visão realista se fundamenta na concepção de tolerância como uma conquista civilizacional. Para Voltaire, a superação do fanatismo deve ocorrer através da "submissão dessa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente os homens".¹⁶¹ A razão voltairiana é essencialmente prática, orientada para resolução de conflitos concretos e promoção da ordem social.¹⁶²

O conceito voltairiano transcende a passividade diante da diversidade religiosa, constituindo-se como estratégia ativa de organização social. Segundo

¹⁵⁸ CHARLES, 2012, p. 29.

¹⁵⁹ CHARLES, 2012, p. 29.

¹⁶⁰ CHARLES, 2012, p. 32.

¹⁶¹ CHARLES, 2012, p. 30.

¹⁶² VOLTAIRE, 2000, p. 4.

Praxedes, define-se a tolerância como “convivência pacífica entre indivíduos e coletividades com diferentes interesses, costumes, concepções”, formando uma “unidade nas relações sociais entre contrários”.¹⁶³ Esta definição revela características fundamentais, como o reconhecimento ativo da legitimidade da diferença, a construção de unidade social que preserve a diversidade, e a fundamentação na utilidade prática. A estratégia argumentativa enfatiza que “[...] a tolerância é viável e necessária para a conveniência dos interesses privados e do Estado”.¹⁶⁴ A concepção de Voltaire se caracteriza pela ênfase na dimensão política da tolerância. Conforme Ferreira, “se em Voltaire a tolerância é fundamental porque concretiza o interesse da sociedade, bem como o desenvolvimento da ciência, a liberdade religiosa”,¹⁶⁵ ela deve ser institucionalizada através de políticas públicas adequadas.

Um aspecto inovador da reflexão de Voltaire é sua articulação entre tolerância e progresso social. Voltaire argumenta que sociedades tolerantes são mais prósperas, inovadoras e estáveis. Esta conexão fundamenta-se na observação de que a diversidade estimula o debate racional, promovendo o avanço do conhecimento e o desenvolvimento econômico. Essa concepção incorpora uma dimensão pedagógica fundamental. A razão, “suave, humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude”,¹⁶⁶ requer cultivo através da educação, conectando-se com o projeto iluminista de esclarecimento das massas.

A eficácia do pensamento voltairiano deve-se às estratégias argumentativas inovadoras. Diferentemente de filósofos que privilegiavam argumentos abstratos, Voltaire adota abordagem empírica que visa convencer através de exemplos concretos e apelos ao interesse prático. A estratégia central, para tanto, é o uso sistemático de exemplos históricos para demonstrar os benefícios da tolerância, bem como os males dela. Voltaire também emprega uma estratégia retórica que Praxedes caracteriza como “discurso que apela ao bom senso dos possíveis leitores cristãos”,¹⁶⁷ dirigindo-se ao público que mais precisa ser convencido sem alienar completamente este público.

¹⁶³ PRAXEDES, 2015.

¹⁶⁴ PRAXEDES, 2015.

¹⁶⁵ FERREIRA, 2011, p. 20.

¹⁶⁶ PRAXEDES, 2015.

¹⁶⁷ PRAXEDES, 2015.

A concepção de tolerância como unidade nas relações sociais entre contrários antecipa muitos dos desenvolvimentos do pensamento liberal democrático. A ruptura com a tradição lockeana revela-se significativa, enquanto Locke fundamenta a tolerância na impossibilidade de coerção das crenças, Voltaire desenvolve argumentação que reconhece a tendência natural à intolerância e a possibilidade de sua superação através da razão. Voltaire opera um raciocínio civilizatório, isto é, um despotismo esclarecido cujo objetivo seria elevar pela força do Estado, isso implicaria na educação das massas a níveis de esclarecimento condignos à razão. Isso fica mais evidente na análise que o filósofo faz do caso da família Calas. Na análise desenvolvida por ele:

[...] o assassinio de Calas [...] é um dos mais singulares acontecimentos que merecem a atenção de nossa época e da posteridade. Esquece-se facilmente a quantidade de mortos em batalhas sem conta, não somente por tratar-se da fatalidade da guerra, mas porque os que morrem pela sorte das armas podiam também dar a morte a seus inimigos, e não morreram sem se defender. Lá onde o perigo e a vantagem são iguais, o espanto cessa, e a própria piedade diminui; mas, se um pai de família inocente é entregue às mãos do erro, da paixão, ou do fanatismo; se o acusado só tem como defesa a sua virtude; se os árbitros de sua vida, ao decapitarem-no, apenas correm o risco de se enganar; se podem matar impunemente através de uma sentença, então o clamor público se levanta, cada um teme por si próprio, percebe-se que ninguém está seguro de sua vida diante de um tribunal erigido para zelar pela vida dos cidadãos, e todas as vozes se juntam para pedir vingança.¹⁶⁸

O caso da família Calas é analisado por Voltaire como a expressão máxima da barbárie, pois foi resultado de um contexto fanatizado de perseguições religiosas com o fim do Édito de Nantes, que havia sido promulgado por Henrique IV em 1598, estabelecendo um período de relativa tolerância religiosa, e garantindo aos protestantes franceses (huguenotes) o direito de praticar sua fé. Contudo, como documenta Brígido, “[...] durante o reinado de Luís XIV, o Édito de Nantes foi revogado e um novo decreto foi promulgado em substituição ao anterior. O Édito de Fontainebleau, assinado pelo monarca, em 1685, reestabelece o fim da tolerância religiosa”.¹⁶⁹ Justificava-se a perseguição sob o lema: “Un roi, une loi, une foi” (“um

¹⁶⁸ VOLTAIRE, 2000, p. 3.

¹⁶⁹ BRÍGIDO, Edimar. As ruas, a opinião pública e o processo penal: uma análise a partir do caso Calas. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDir./UFRGS**, v. XVI, n. 2, p. 193-212, 2019. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/ppgdir/article/download/94674/56861>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

rei, uma lei, uma fé”).¹⁷⁰ Jean Calas nasceu em 19 de março de 1698, em Lacabarède, França, e foi executado em 10 de março de 1762, em Toulouse, aos 63 anos de idade.¹⁷¹ Calas era “[...] um comerciante de tecidos huguenote cuja execução levou o filósofo Voltaire a liderar uma campanha pela tolerância religiosa e pela reforma do código penal francês”.¹⁷²

O filho de Calas havia sido encontrado morto com sinais de enforcamento. As pessoas que acorreram ao local do corpo, e ouvindo um médico dizer que poderia ter sido um crime, logo passaram a dizer que o pai havia assassinado o filho por ele não ter assumido o calvinismo juntamente com a família toda, permanecendo católico. Logo a situação escalou para preconceitos anti-protestantes, e não em evidências concretas. Ao final do processo, toda a família experimentou as mais atrozes penas, sendo o pai morto sob o método brutal do suplício da roda. Este método de execução, conhecido como “suplício da roda”, era uma das formas mais cruéis de pena capital praticadas no Antigo Regime francês. O condenado tinha seus membros quebrados com barras de ferro antes de ser estrangulado e queimado, constituindo tanto um castigo quanto um espetáculo público destinado a intimidar a população.¹⁷³ Voltaire descreve o ambiente da época de modo vivo, como se segue:

O que de sobremaneira preparou o seu suplício foi o aproximar-se dessa festa singular que a cidade celebra todos os anos, em memória de um massacre de quatro mil huguenotes; o ano de 1762 era o ano secular. Instalava-se na cidade o dispositivo dessa solenidade: isso ainda incendiava mais a imaginação exaltada do povo; dizia-se publicamente que o cadafalso sobre o qual iam ser desmembrados os Calas seria o maior ornamento das festividades; dizia-se que o próprio Deus providenciara aquelas vítimas para serem sacrificadas à nossa santa religião. Vinte pessoas ouviram esses e outros discursos ainda mais violentos. E isto passa-se no nosso tempo! E num tempo em que a filosofia fez tantos progressos! E quando cem academias escrevem para inspirar a doçura dos costumes! Até parece que o

¹⁷⁰ MELATO, João. A “fuga” de cérebros como política de Estado: do século 17 aos nossos dias. **Revista Ópera**, 17 jan. 2019. Disponível em: <<https://revistaopera.operamundi.uol.com.br/2019/01/17/a-fuga-de-cerebros-como-politica-de-Estado-do-seculo-17-aos-nossos-dias/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁷¹ ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 2025. **Jean Calas**. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Jean-Calas>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁷² “[...] a Huguenot cloth merchant whose execution caused the philosopher Voltaire to lead a campaign for religious toleration and reform of the French criminal code”. ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 2025.

¹⁷³ RODRIGUES, Ewerton Ferreira et ali. A morte de Jean Calas: ponderações de Voltaire sobre a tolerância. **REVES - Revista Relações Sociais**, v. 06, n. 03, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.ufv.br/reves/article/download/16822/8510/77685>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

fanatismo, indignado com os progressos recentes da razão, se debate com uma raiva redobrada.¹⁷⁴

O clima de intolerância generalizado propiciou o pano de fundo para a rápida disseminação de preconceitos contra protestantes e foi apenas a ocasião adequada para que a barbárie visse à tona. O caso é narrado por Voltaire para mostrar que o Estado tem papel preponderante na educação das massas. O filósofo francês analisa vários casos de tolerância religiosa pelo mundo para avaliar que a convivência é uma possibilidade muito concreta. Ele analisa que quanto mais grupos religiosos houver, mais propensa estará a sociedade à convivência pacífica. Ele afirma que “Quanto mais seitas houver, tanto menos perigosa cada uma será; a multiplicidade as enfraquece; todas são reprimidas por justas leis que proíbem as assembleias tumultuosas, as injúrias, as sedições e que estão sempre em vigor pela força coativa”.¹⁷⁵ Voltaire compreende como fanática aquela pessoa que é capaz de alimentar a sua loucura com a ideia de crime, isto é, acreditar que matar em nome da crença seja legítimo. Com essa definição, a conceituação de Voltaire se torna ainda muito relevante. Nesse sentido, o filósofo defende um conceito de tolerância universal. Ele afirma que:

Não é preciso uma grande arte, uma eloquência muito rebuscada, para provar que os cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Vou mais longe: afirmo que é preciso considerar todos os homens como nossos irmãos. O quê! O turco, meu irmão? O chinês? O siamês? Sim, certamente; porventura não somos todos filhos do mesmo Pai e criaturas do mesmo Deus?.¹⁷⁶

O caso Calas, analisado por Voltaire, indica que o fanatismo e a intolerância não se restringem ao âmbito religioso, mas se disseminam por toda a sociedade, acabando por suplantar a razão, que, segundo o pensador, já estava bem disseminada pela sociedade, sendo a prática de tal barbárie uma infâmia à própria sociedade cristã.

O pensamento voltairiano mantém relevância diante dos desafios do pluralismo nas sociedades democráticas. Sua lição de que a tolerância é conquista civilizacional que requer esforço consciente e institucionalização política permanece

¹⁷⁴ VOLTAIRE, 2000, p. 13.

¹⁷⁵ VOLTAIRE, 2000, p. 29

¹⁷⁶ VOLTAIRE, 2000, p. 121.

fundamental para debates sobre direitos humanos, coexistência pacífica e construção de sociedades inclusivas no mundo globalizado.

3.1.4 A tolerância segundo Baruch Espinosa (1656-1677)

Baruch Espinosa emerge como uma das figuras mais controversas e influentes da filosofia moderna, particularmente no que se refere às questões de tolerância religiosa e liberdade de pensamento. Nascido em Amsterdã em 1632, em uma família de judeus sefarditas portugueses que haviam fugido da Inquisição, Espinosa vivenciou em primeira pessoa os efeitos devastadores da intolerância religiosa.¹⁷⁷ Sua experiência pessoal de excomunhão da comunidade judaica em 1656, por questionar dogmas tradicionais, moldou profundamente sua reflexão filosófica sobre os limites do poder religioso e a necessidade de garantir espaços de liberdade intelectual.

O contexto histórico em que Espinosa desenvolveu seu pensamento é fundamental para compreender sua abordagem da tolerância religiosa. A República Holandesa do século XVII representava um ambiente relativamente liberal para os padrões da época, na qual a burguesia comerciante havia conquistado significativa autonomia em relação às autoridades eclesiásticas.¹⁷⁸ Este cenário proporcionou a Espinosa a oportunidade de elaborar uma filosofia política que questionava radicalmente a subordinação do poder civil ao religioso, propondo uma inversão dessa relação como condição para a estabilidade social.

A originalidade do pensamento espinosiano reside precisamente em sua capacidade de articular uma defesa da tolerância religiosa que não se baseia no relativismo ou no ceticismo, mas numa compreensão racional da natureza humana e das condições necessárias para a vida em sociedade. Diferentemente de Locke e Voltaire, entre outros pensadores de sua época, Espinosa não se limitou a defender a tolerância como um mal menor ou uma concessão pragmática, mas a fundamentou em princípios filosóficos sólidos sobre a liberdade de pensamento como direito natural

¹⁷⁷ CARTWRIGHT, Mark. "Baruch Spinoza". Traduzido por Ricardo Albuquerque. **World History Encyclopedia**, 29 jan. 2024. Disponível em: <<https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-22602/baruch-spinoza/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁷⁸ LACERDA, Bruno Amaro. "Liberdade em Spinoza e tolerância hoje". **Consultor Jurídico**, 22 fev. 2015. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2015-fev-22/bruno-lacerda-liberdade-spinoza-tolerancia-hoje/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

inalienável. Espinoza, com seu “Tratado Teológico-Político”, é considerado um dos precursores da luta do início do Iluminismo pela liberdade de julgamento e pensamento.

O Tratado Teológico-Político, publicado anonimamente em 1670, constitui a obra central para a compreensão do pensamento espinosiano sobre tolerância religiosa. Nesta obra, Espinoza desenvolve uma argumentação sistemática em favor da subordinação do poder religioso ao poder civil, estabelecendo as bases teóricas para uma concepção moderna de Estado laico.

A tese fundamental de Espinoza é que a liberdade de pensamento representa um direito natural inalienável, do qual nenhum indivíduo pode abrir mão, mesmo mediante o contrato social. Como observa o filósofo: “[...] é necessário conceder aos homens a liberdade de julgamento e governá-los de tal sorte que, ainda que pensem abertamente coisas distintas e opostas, vivam em paz”.¹⁷⁹ Esta formulação revela uma compreensão sofisticada da tolerância que vai além da mera coexistência pacífica, propondo um modelo de Estado que ativamente protege e promove a diversidade de pensamento.

Dos fundamentos do Estado, anteriormente explicados, segue-se, com toda evidência, que seu fim último não é dominar os homens pelo medo e submetê-los a outro, mas, ao contrário, livrá-los do medo para que vivam, na medida do possível, com segurança; isto é, para que conservem ao máximo este seu direito natural de existir e de agir sem dano próprio nem alheio. [...] O verdadeiro fim do Estado é a liberdade.¹⁸⁰

A originalidade da abordagem espinosiana manifesta-se na distinção que estabelece entre ações externas e convicções internas. Enquanto o Estado possui legitimidade para regular comportamentos que afetem a ordem pública, não pode nem deve interferir no âmbito das crenças e opiniões privadas. Esta distinção torna-se crucial para a fundamentação da tolerância religiosa, pois permite conciliar a necessidade de ordem social com o respeito à liberdade de consciência.

Espinoza argumenta que a tentativa de impor uniformidade religiosa não apenas viola direitos naturais fundamentais, mas também produz efeitos contraproducentes para a estabilidade política. O filósofo observa que “o Estado mais violento será aquele que nega a cada um a liberdade de dizer e ensinar o que

¹⁷⁹ SPINOZA, Baruch. **Tratado teológico-político**. Barcelona: Altaya, 1997, Cap. XX, p. 417.

¹⁸⁰ SPINOZA, 1997, Cap. XX, p. 410-411.

pensa”.¹⁸¹ Esta violência não se manifesta apenas na repressão direta, mas na criação de um clima de medo e hipocrisia que corrói os fundamentos da vida social.

Um aspecto central da filosofia espinosiana da tolerância reside em sua crítica sistemática à superstição religiosa. Para Espinosa, a superstição representa o principal obstáculo à tolerância, pois alimenta o medo e a irracionalidade que tornam os indivíduos suscetíveis à manipulação por autoridades religiosas.¹⁸² A *Ética*,¹⁸³ obra póstuma de 1677, desenvolve esta crítica demonstrando como as representações antropomórficas de Deus servem para perpetuar relações de dominação baseadas no temor.

A estratégia argumentativa de Espinosa consiste em demonstrar que a verdadeira religiosidade não requer a imposição de dogmas específicos, mas apenas o cultivo de virtudes morais universais como a justiça e a caridade. Esta concepção permite fundamentar a tolerância em bases racionais, uma vez que diferentes tradições religiosas podem contribuir igualmente para o desenvolvimento moral dos indivíduos, desde que não pretendam impor suas particularidades doutrinárias como verdades absolutas.

A identificação espinosiana entre Deus e natureza (*Deus sive Natura*) desempenha papel fundamental nesta argumentação, pois elimina a possibilidade de revelações privilegiadas ou milagres que possam servir de base para reivindicações de superioridade religiosa. Se Deus se manifesta igualmente em todas as leis naturais, então nenhuma tradição religiosa pode reivindicar acesso exclusivo à verdade divina.¹⁸⁴ A liberdade de expressão e de crença não pode ir tão longe a ponto de ameaçar as estruturas que possibilitam a própria existência da sociedade e que permite a liberdade, do contrário, ela encontraria seu limite, sendo a própria liberdade

¹⁸¹ SPINOZA, 1997, Cap. XX, p. 410.

¹⁸² SPINOZA, 1997, Cap. XX, p. 413.

¹⁸³ ESPINOSA, Baruch de. **Ética demonstrada em ordem geométrica**. Tradução de Diego Fragoso Ferreira et. Al.; revisão da tradução de Fernando Bonadia de Oliveira, Samuel Thimounier Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

¹⁸⁴ RICOEUR, Paul. Tolerância, intolerância, intolerável. In: **Leituras 1**: em torno ao político. São Paulo: Loyola, 1995. p. 185.

o fim ético do Estado.¹⁸⁵ Aqui Espinosa antecipa Kant e Popper, ao considerar a noção segundo a qual o intolerante é um perigo para a própria existência da tolerância.¹⁸⁶

Esta fundamentação racional da tolerância distingue Espinosa de outros defensores da tolerância de sua época, que frequentemente baseavam seus argumentos em considerações pragmáticas, a exemplo de Locke, ou céticas, a exemplo de Voltaire. Para Espinosa, a tolerância não representa uma concessão à fraqueza humana ou à impossibilidade de conhecer a verdade, mas uma exigência da própria racionalidade, que reconhece a legitimidade da diversidade de perspectivas sobre questões que transcendem a experiência empírica imediata.

Embora defenda vigorosamente a liberdade de pensamento, Espinosa reconhece que a tolerância não pode ser absoluta. O filósofo estabelece limites claros para a tolerância quando esta entra em conflito com a preservação do próprio pacto social que a torna possível. Práticas que Espinosa denomina “sediciosas”, aquelas que negam os fundamentos do acordo social, não podem ser toleradas, pois sua aceitação implicaria a destruição das condições que permitem a coexistência pacífica.¹⁸⁷

Esta limitação da tolerância não representa uma contradição no pensamento espinosiano, mas uma aplicação consistente de seus princípios. Se o objetivo fundamental do Estado é garantir a liberdade e segurança dos cidadãos, então deve proteger-se contra forças que ameacem estes objetivos. A tolerância, portanto, encontra seu limite na própria liberdade que busca proteger.

A formulação espinosiana antecipa debates contemporâneos sobre os limites da tolerância em sociedades democráticas. Sua insistência em que a tolerância deve ser reciprocamente reconhecida e que não pode estender-se a práticas que negam a legitimidade da própria tolerância oferece critérios racionais para distinguir entre diversidade legítima e ameaças à ordem democrática.

¹⁸⁵ LACERDA, 2015.

¹⁸⁶ DANTAS, João Daniel. O que Kant pode nos ensinar sobre tolerância. **Princípios**: Revista de Filosofia, Natal, v. 31, n. 64, jan.-abr. 2024. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/35176/18945>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

¹⁸⁷ ZARKA, Yves-Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013. p. 41.

Conclusão

A tolerância religiosa passou a ser definida como conceito sociopolítico para analisar a situação das relações entre os grupos religiosos na Europa a partir de sua entrada no glossário filosófico de pensadores como Locke, Voltaire e Espinosa, entre outros. Sua importância é demasiada no que diz respeito às formulações teóricas que buscavam compreender os níveis de sociabilidade da nascente sociedade moderna. Autores como Espinosa perceberam que a sociedade produz suas formas de relação societária e que a liberdade dos indivíduos para aderirem a qualquer credo religioso constitui a própria forma histórica da consciência social, e à medida que se avança mediante a ciência, mais consciência é agregada aos índices de sociabilidade capazes de permitir a fruição por parte dos indivíduos de relações de respeito e consideração, afastando o medo da violência e da segregação.

A reflexão sobre a tolerância religiosa moderna derivou diretamente das tensões resolvidas pela Paz da Westfália, que obrigou que as nações envolvidas nos conflitos – por motivos econômicos, bélicos ou humanitários – cedessem a uma pacificação depois de décadas de lutas e barbárie. Suas resultantes são sentidas ainda hoje através dos esforços multilaterais de pacificação que buscam acordos entre países em conflitos. Além disso, atualmente, a sociedade ocidental está acostumada à liberdade religiosa e de consciência sob o horizonte da livre adesão e da confessionalidade em âmbito privado. Essas conquistas demoraram a se tornar comum nos países do Ocidente, e hoje são valorizadas como um princípio civilizatório, ao gosto de um Voltaire, porém, perigos sempre rondam a sociedade contemporânea.

As Guerras dos Trinta Anos e a consequente Paz da Westfália, abriram à reflexão filosófica e teológica uma dimensão conceitual ainda vigente, a de que a convivência pacífica é uma construção epistemológica, isto é, o saber sobre o diferente é um saber sobre si mesmo, e suas consequências estão sempre como lembrete a que o perigo da unilateralidade deve ser constantemente vigiado. Este aspecto será analisado no próximo capítulo.

4 TOLERÂNCIA RELIGIOSA ENQUANTO EPISTEMOLOGIA MORAL

Introdução

A Paz da Westfália, celebrada em 1648, representa um momento crucial na história da tolerância religiosa ocidental. Este conjunto de tratados não apenas encerrou as devastadoras Guerras dos Trinta Anos, mas estabeleceu princípios fundamentais que transformariam a compreensão da relação entre religião, política e sociedade. A inovação mais significativa foi o reconhecimento de que a diversidade confessional poderia coexistir dentro de um mesmo território político, reabilitando o princípio “*cuius regio, eius religio*”, que ficou conhecida como “Ordem Westfaliana”, a soberania dos Estados-nação territorialmente definidos, cada um com suas especificidades e negociações religiosas próprias.

No entanto, é importante reconhecer que a tolerância emergente da Paz da Westfália foi, em grande medida, uma tolerância pragmática, motivada mais pelos custos insustentáveis da guerra religiosa do que por uma compreensão filosófica profunda da legitimidade das diferentes tradições de fé. A noção de paz, presente nos acordos da Westfália, é muito mais uma paz exigida pelos custos das guerras do que devida a uma noção diante da perspectiva segundo a qual a religião se constituiria em fenômeno humano geral.

Esta observação é crucial para nossa análise, pois aponta para uma distinção fundamental entre tolerância como expediente político e tolerância como princípio moral fundamentado. A primeira surge da necessidade prática de evitar conflitos destrutivos, enquanto a segunda requer uma base filosófica e teológica mais robusta que reconheça o valor intrínseco da diversidade religiosa.

No presente capítulo é oferecida uma análise da tolerância religiosa a partir de uma perspectiva teológico-analítica, discutindo-a sob a consideração dos vários tipos de tolerância. Num primeiro momento, analisa-se a tolerância como formas de suportar a diferença. Depois, discute-se a tolerância religiosa como epistemologia moral. Por fim, considera-se a tolerância sob um viés da filosofia analítica.

4.1 Tolerância *versus* suportar o diferente

A Paz de Westfália – celebrada no ano de 1648 – encerrou as Guerras dos Trinta Anos e trouxe uma série de inovações em nível político, como a fundação do direito em âmbito internacional, a resolução dos graves conflitos entre as confissões no Sacro Império Romano-Germânico, aliada a uma espécie de desconfessionalização da política externa no período seguinte, bem como alterações na constituição imperial, que deslocaram o centro de poder do Imperador para os Estados Imperiais.¹⁸⁸

A tolerância passou a ser percebida como liberdade de crença em meio à diversidade de confissões religiosas, e mesmo diante das autoridades políticas. A noção de paz, presente nos acordos da Westfália, é muito mais uma paz exigida pelos custos das guerras do que devida a uma noção diante da perspectiva segundo a qual a religião se constituiria em fenômeno humano geral e seus aspectos mais fundamentais como formas organizativas sociais, como analisará mais tarde Kant, que compreenderá a religião como uma forma pela qual a razão humana busca seus objetivos valendo-se de formas do entendimento por uma teleologia de caráter moral.¹⁸⁹ Por isso, a tolerância como identidade de fundamento e diversidade de forma só aos poucos ganhará chão firme no Ocidente, e sob muitos e difíceis percalços.

Nesse sentido, a autoafirmação da Bíblia e da tolerância cristã em relação aos não-crentes caracteriza-se como um suportar o erro de outros grupos religiosos, na esperança de que eles encontrem o caminho para a verdade salvadora. No melhor dos casos, ela tem o caráter de uma preocupação compassiva com um perdido, a quem se deve entregar à graça de Deus. Há mesmo um discurso de “amorosidade” pelos perdidos ainda que para que sejam alcançados os objetivos da evangelização, sejam proferidos discursos de ódio e práticas reiteradas de conjurações contra o modo de vida dos “perdidos”.

Essa postura é expressa de forma muito clara nas teologias que pregam a conversão de modo proselitista ainda em pleno século XXI. Esse tipo de tolerância,

¹⁸⁸ GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo**: a era dos reformadores até a era inconclusa. Tradução de Itamir Neves de Souza, Carmella Malkomes, Adiel Almeida de Olivera e Valéria Fontana. 2. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011. p. 259-268.

¹⁸⁹ Meneses, Ramiro Délio Borges de. A fé segundo Kant nos limites da razão. **Vox Scripturae**: revista teológica brasileira, São Bento do Sul/ SC: Faculdade Luterana de Teologia FLT-MEUC, v.19, n.2, p. 70-91, dez. 2011.

portanto, não pode ser reconhecido como verdadeira tolerância religiosa, porque nela está contida a clara negação da existência religiosa da pessoa não-crente. Com isso, quer-se dizer que se nega sua comunhão incondicional com o que é em última instância real, a transcendência, e o coloca fora daqueles que participam dessa comunhão.

A causa dessa tolerância mesquinha é clara, trata-se da pretensão de partes de grupos do cristianismo de possuir, única e exclusivamente, a verdade incondicional no campo da religião e, assim, o único caminho para a “salvação”. Quem não possui essa verdade e, portanto, não segue esse caminho, apesar de todas as limitações que se possa repetidamente tentar impor a esse julgamento severo, vive na infelicidade e, portanto, na esfera de uma vida fragmentada, que se estende ao comportamento moral. Uma vida genuína, justa e íntegra só é possível na posse da fé verdadeira, argumentam os defensores de tal posição.¹⁹⁰

O efeito de tal concepção é o exclusivismo, seja ele teologicamente claro e expresso, ou atuante de modo silencioso no inconsciente. Isso se mostra claramente na estranha dialética da pretensão de absolutismo teológico, que se manifestou na história, na divisão em diferentes cristianismos, e a mesma prática pode ser aplicada a todas as religiões que defendem tal exclusivismo, que cada uma por si só reivindica a mesma pretensão de possuir a verdade plena e válida. Desde que não estejam em conflito uns com os outros, o que muitas vezes acontece abertamente e numa corrente subterrânea constante, todos eles têm a mesma “tolerância” de uns para com os outros, isto é, suportam compassivamente o erro dos outros na esperança de que se convertam à sua própria e única verdade plena. Aqui reside uma regularidade imanente à vida espiritual, cada absolutização de algo que aparece e se forma na história social, o que inclui o dogma, o culto e a instituição religiosa, causa infortúnio, porque com isso algo condicionado e parcial é transformado em algo incondicionado e completo.¹⁹¹ Isso é uma forma de idolatria, que é vingada, muitas vezes, pelo

¹⁹⁰ MEYER, Thomas. Rebelião contra a modernidade. In: DE BONI, Luis Alberto; DUBIEL, Helmut. [et al.]. Fundamentalismo. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1995. p. 15.

¹⁹¹ MACHEN, John Gresham. Christianity and liberalism (1923) apud VOLF, Miroslav. O desafio do fundamentalismo protestante. **Concilium**, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992. p. 129.

ostracismo por que passam.¹⁹² Além disso, essa postura contém uma concepção equivocada de verdade na esfera religiosa.

Não se deve esquecer, no entanto, o que é testemunhado pela história da tolerância que em todas as religiões absolutistas existem correntes que rompem ou pelo menos, tentam romper com essa proibição, e que professam uma atitude mais livre e compreensiva em relação aos não-crentes. As nuances desse tipo de tolerância são muito diversas, desde o reconhecimento incondicional e ingênuo do não-crente a partir de um amor onicompreensivo, até a tolerância universal e valorativa-escalonada, fundamentada teológica, filosófica e religiosamente, que, embora considere a própria religião como a mais correta e abrangente, permite que as outras religiões sejam consideradas como estágios preliminares da própria religião mais alta e perfeita. Há resquícios da perspectiva liberal na teologia que interpretava a religião cristã como práticas morais melhor desenvolvidas no norte e no centro da Europa, reduzindo a fé cristã a seu elemento ético.¹⁹³ Essa tolerância pode até se estender à concepção de que todas as religiões, se examinadas em sua fonte e em seus componentes originais, foram outrora efusões ardentes do elemento inerente em todas as religiões, e que cada uma delas era uma das formas especiais que a religião, enquanto característica ontológica de um comportamento humano que se estende a toda e qualquer cultura.

Schleiermacher, que proferiu ideias desse tipo em seus “Discursos sobre a Religião”¹⁹⁴ e em sua “Doutrina da Fé”¹⁹⁵ desenvolveu também um discurso de tolerância universal e incondicional valorativa e escalonada, para a qual o cristianismo é considerado a religião mais elevada.¹⁹⁶ Mas seus pensamentos mais livres atuaram, apesar disso, sem impedimentos e mantêm o último tipo de tolerância em constante tensão com o primeiro. A tolerância schleiermacheriana ganhou forma histórica na teologia liberal do protestantismo e no modernismo católico.

¹⁹² Denominações históricas na Europa acabam se desfazendo de seus prédios devido ao fato de que a assistência aos cultos religiosos já não justifica a manutenção de estruturas caras e exigentes.

¹⁹³ Mondin, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Tradução José Fernandes. São Paulo, SP: Paulinas, 1979-1980.

¹⁹⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. **Sobre a Religião**. Tradução Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

¹⁹⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. **Fe cristiana**: expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2013.

¹⁹⁶ CLEMENTS, Keith. **Friedrich Schleiermacher**: pioneer of modern theology. (The Making of modern theology). London: Collins, 1987.

A forma dessa tolerância, como defendida, por exemplo, por um Ernst Troeltsch (1865-1923), Rudolf Otto (1869-1937), Friedrich Heiler (1892-1967),¹⁹⁷ Gustav Mensching (1901-1978) no lado protestante, e Friedrich von Hügel (1852-1925), Georg Tyrell (1861-1909) e Alfred Firmin Loisy (1857-1940), pai do modernismo católico, e Otto Karrer (1888-1976) entre outros, repousa na convicção de que Deus se forma e se revela em toda parte nas diversas religiões, e que estas, portanto, também são caminhos para a salvação, mesmo que o cristianismo seja considerado a mais alta revelação ou evolução. Mas o “modernismo” católico foi impiedosamente suprimido pela Cúria Papal, e o liberalismo teológico de cunho protestante, que foi um grande movimento nos tempos de Adolf von Harnack (1851-1930) e Troeltsch, tornou-se bem menos influente com o tempo. A tentativa de Rudolf Bultmann (1884-1976) de propor um cristianismo desmitologizado,¹⁹⁸ embora tenha dado um certo impulso a certas tendências teológicas liberais, não contribuiu para uma verdadeira tolerância religiosa, devido ao seu ponto de partida na teologia de Karl Barth (1886-1968), que se queria cristocêntrica.¹⁹⁹ Isso não significa, no entanto, que entre as pessoas das igrejas não se encontrem numerosos indivíduos e grupos que ainda hoje são influenciados pelas conquistas da teologia liberal, também no que diz respeito à ideia de tolerância.²⁰⁰ Quem de fato postulou teologicamente a tolerância foram os autores vinculados às ciências da religião, como Otto, Heiler e Mensching, defendendo a tolerância religiosa, mesmo que ela sofra certas restrições na sua variante valorativa e escalonada. A área das ciências da religião, por demanda de epistemologia, ligou-se mais rapidamente a certo universalismo acerca da religião como fenômeno humano sem escalonamento entre as religiões, sendo todas fruto do modo como os seres humanos lidam com sua finitude.

A teologia místico-espiritual de Karrer e seus afins se esforçaram em vão para conciliar a verdadeira tolerância religiosa com o dogma católico.²⁰¹ É a tentativa de

¹⁹⁷ MELAND, Bernard. “Friedrich Heiler and the High Church Movement in Germany”. *The Journal of Religion*, University of Chicago Press, v. 13, n. 2, p. 139-149, 1933. Disponível em: <10.1086/481292>. Acesso em: 12 jun. 2025.

¹⁹⁸ BULTMANN, Rudolf Karl. **Demitologização**: coletânea de ensaios. Tradução de Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

¹⁹⁹ BARTH, Karl. **Correspondencia Karl Barth - Rudolf Bultmann 1922-1966**. Bajo la dirección de Bernd Jaspert. Bilbao: Editorial Española Desclee de Brouwer, 1973.

²⁰⁰ GIBELLINI, Rosino. **Teologia do século XX**. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo, SP: Loyola, 1998.

²⁰¹ CONZEMIUS, Victor. Otto Karrer (1888-1976): Theological Forerunner of "Aggiornamento". *The Catholic Historical Review*, v. 75, n. 1, p. 55-72, Jan., 1989. Published By: Catholic University of America Press.

uma quadratura teológica do círculo, que nunca poderá ter sucesso. A verdadeira tolerância religiosa não é nem uma compassividade com o “erro”, nem meramente um respeito neutro pela convicção e postura religiosa dos não-crentes, mas uma postura incondicionalmente positiva em relação ao essencial de sua fé. Esse essencial, no entanto, não é visto nestes ou naqueles artigos de fé, que talvez estejam sujeitos a críticas, mas na experiência mais íntima do que é em última instância real, que coloca o ser humano numa comunidade de vida e ação com forças criativas.

Essa tolerância não precisa fazer nenhuma restrição a nenhuma fé, desde que seja genuína, ou seja, mova criativamente a existência mais íntima do ser humano. Os defensores de uma tolerância religiosa real estão profundamente convencidos de que as formas de fé que surgem legalmente desse movimento criativo são determinadas pelo tipo, pela situação espiritual, pelas profundas preocupações de uma época e de um determinado espaço e tempo. Os equívocos de cada religião são apenas uma tentativa do espírito criativo de verter o inatingível da experiência de Deus numa forma compreensível, sendo que o último desta imensa e infinita realidade jamais poderá ser apreendido conceitual e simbolicamente por essa tentativa, mesmo que se manifeste imediatamente como realidade de poder no mais íntimo da pessoa. Com isso, está preliminarmente caracterizada uma postura em relação à estrita tolerância religiosa, que está fortemente exposta à crítica teológica e filosófica. Ela deve, portanto, ser minuciosamente fundamentada e sua justificação defendida.

4.2 Tolerância religiosa e a prova da existência de Deus

A religião é verdade ou uma ilusão? Ao se tentar fundamentar uma razoável tolerância religiosa aqui, não se deve ignorar que não são poucos os que estão convencidos de que a religião já desempenhou seu papel na história espiritual da humanidade. Em “O Futuro de uma Ilusão”, Freud, como muitos acreditam, revelou esse fato da sociabilidade humana como uma forma de infantilidade.²⁰² Nesse caso, seria um vão desperdício de tempo e esforço se ainda se tentasse falar de uma tolerância religiosa, pois ela não passaria de uma ilusão que o tempo se encarregaria de dissipar. Com a religião, desapareceriam também toda intolerância religiosa, a mais

²⁰² FREUD, Sigmund. (1927-1931) O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização e Outros trabalhos - v. 22. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996.

perigosa e cruel de todas as intolerâncias, e o problema estaria facilmente resolvido. Assim como Marx, que compreendia a religião como fruto das desigualdades, e sendo estas solucionadas pela revolução, aquilo que mantinha a religião desapareceria, Freud também percebe um elemento positivista no desenvolvimento da sociedade, quando as motivações da religião se dissipariam. Como, porém, essa visão não foi compartilhada por muitas sociedades contemporâneas, é necessário primeiramente mostrar o que se entende por “religião” aqui, para considerar a questão da tolerância nos marcos da tradição da Paz da Westfália.

As definições de religião são inúmeras e não podem ser apresentadas pormenorizadamente. Cada uma contém algo correto, mas nenhuma abrange o todo, nem acerta no alvo. Nem mesmo a ideia tão presente acerca da espiritualidade como superação da ideia de religião institucionalizada, as tentativas de equipara-la com a moralidade, o que Kant já fez,²⁰³ também não tem tido sua validação. De fato, nenhuma religião é “religião” se não estiver intimamente ligada a uma moralidade genuína. Mas existe moralidade, inclusive moralidade genuína, sem religião, pelo menos sem religião explícita e consciente.²⁰⁴

A fundamentação racional-teológica e filosófica das verdades da religião é algo muito questionável. A outrora ingênua opinião de que existiam provas da existência de Deus já está há muito tempo empoeirada, se levarmos a sério o trabalho intelectual dos últimos dois ou três séculos. Por isso, recuou-se para os valores e o mundo dos valores, na esperança de que estes pudessem ser fundamentados filosoficamente de forma segura, de modo que todos tivessem que reconhecê-los. No entanto, é preciso uma boa dose de ingenuidade filosófica para acreditar que os valores possam ser provados de forma irrefutável como válidos para todos.²⁰⁵ Todas as tentativas de tal fundamentação só impressionarão aqueles que se encontram no imediato véu da convicção de que não há um ser humano correto sem valores, de que o ser humano e o mundo dos valores pertencem existencialmente um ao outro; ou seja, apenas o ser humano que é capaz de sentir os valores como válidos de forma imediata, como pensou Locke. Somente para essa vivência imediata e enraizada no

²⁰³ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**: contendo a doutrina do direito e a doutrina da virtude. Tradução, textos adicionais, notas Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

²⁰⁴ ALMEIDA, Marcos de. Moralidade, ética e religião. **Saúde, Ética & Justiça**, 9(1/2): 1-4, 2004. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/sej/article/view/43312/46934>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

²⁰⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução Daniela Botelho B. Guedes. São Paulo, SP: Ícone, 2009. § 80.

próprio ser do mundo dos valores, com sua clarificação, consolidação e enraizamento profundo, os argumentos para a fundamentação de sua validade são importantes e eficazes. Quem não está nessa vivência, no extremo mais distante da valorização religiosa, ou seja, quem não é afetado diretamente pelos valores morais advindos da sociabilidade religiosa, não pode ser convencido por nenhuma fundamentação filosófica, por mais perspicaz que seja, do mundo dos valores. Esse fato é muitas vezes ignorado, porque a própria vida vivida sempre convence o ser humano de que não se pode prescindir de ordens morais. Só então ele pergunta sobre sua fundamentação. Poucos se deixarão convencer do contrário por discussões filosóficas, a menos que suas próprias experiências os abalem em sua vida não refletida, como dizia Sócrates.²⁰⁶ A própria Paz da Westfália foi um destes momentos em que a tolerância com a religião do outro foi aceita como articulação pragmática para cessar as agressões.

Algo semelhante deve ser dito sobre a arte e todas as esferas superiores da existência humana. Elas não são válidas porque o pensamento filosófico as teria provado como válidas, mas porque o ser humano, na vivência plena de sua existência total, experimenta que há realidades espirituais sem as quais sua vida e a vida da comunidade não alcançam a plenitude para a qual isso o impulsiona inexoravelmente repetidas vezes. Tais esferas superiores não precisam ser compreendidas como algo fora do mundo, mas como experiências culturais, experiências que elevam o espírito humano a tentar perceber a totalidade das coisas como um inefável, no sentido que Tillich aborda a respeito daquilo que nos toca incondicionalmente.²⁰⁷

Mas o que é esse inefável? Ele não é estabelecido pelo ser humano, nem é por ele jamais compreendido em sua profundidade. O “impulso” contido nele é apenas uma experiência subjetiva de um dever interno, ao qual ele se posiciona afirmativamente, conferindo-lhe assim efeito e concretização na existência histórica. Esta é a pré-condição primordial de toda a humanização. Fundamentações filosóficas do valor dessa esfera não são mais do que serviços de parteira num nascimento, cuja

²⁰⁶ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução e apêndice Maria Lacerda de Moura. Rio de Janeiro, RJ: Edições de Ouro, 1971.

²⁰⁷ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. Tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 5. ed. Revista. São Leopoldo, RS: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2005.

concepção e gestação residem na profundidade criativa inacessível da existência humana, e provavelmente da existência em geral.²⁰⁸

Pode-se, com certo direito, referir-se à pesquisa psicológica, especialmente àquela da chamada “psicologia profunda”, que revelou um fundamento de criação sub e inconsciente no mundo interior do ser humano. Mas, precisamente esse fundamento de criação é um enigma não esclarecido, que precisamos abordar psicológica e filosoficamente. Experimentamos e conhecemos seus efeitos, na medida em que eles entram em nossa consciência; e esses efeitos são poderosos. Mas sua essência, sua origem e seu enraizamento nos são desconhecidos, assim como a origem e o enraizamento da realidade total, da qual o ser humano é, de fato, uma parte surgida dela e em íntima e completa interconexão com ela, ainda que uma parte de tipo particular. Se, portanto, considerarmos aquele fundamento de criação sub e inconsciente como co-atuante nas realizações do ser humano, surge com necessidade a questão filosófica sobre onde este tem sua raiz.²⁰⁹ Pois o ser humano, em sua existência total e profunda, obviamente não se colocou a si mesmo. Ele só pode realizar a autodeclaração na medida em que esgota todas as possibilidades de seu ser-posto e, assim, busca sua formação. Lidamos, no ser-em-si enraizado do ser humano, com um fato irracional que, no entanto, irradia constantemente impulsos da mais poderosa natureza para a existência humana em sua totalidade e, assim, torna-se perceptível em seus efeitos. Nesse sentido, ela pode e deve ser abordada também por meio da introspecção estritamente filosófica e teológica. Ela deve ser abordada dessa forma, porque, caso contrário, sempre existe o perigo de que seja interpretada erroneamente no sentido de concepções antiquadas. Somente uma rigorosa consideração psicológico-filosófica dessas experiências profundas impede o retorno ao passado. Essa consideração é, portanto, uma parte essencial da fundamentação para uma verdadeira tolerância religiosa.

Se, no entanto, atribuímos todos os acontecimentos criativos centrais e radicais na existência total corporal-psíquica-espiritual do ser humano apenas à sua própria existência profunda e consideramos que isso deve valer para todas as

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 10-11.

²⁰⁹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Psicologia profunda e exegese. A interpretação bíblica de Eugen Drewermann. **Estudos Teológicos**, [S. l.], v. 40, n. 2, p. 77–92, 2022. Disponível em: <<https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/1502>>. Acesso em: 14 jul. 2025.

peças em todos os tempos e zonas, ou seja, para toda a humanidade, então atribuímos ao ser humano um poder criativo que é monstruoso. A questão não pode faltar aqui, assim como na consideração de todo o cosmos e da realidade total em geral, sobre onde, em última instância, esse poder criativo tem sua origem, ou no que ele se enraíza. Somos forçados, sem alternativa, a fazer a pergunta sobre uma primeira e última origem e impulso. O “que” de tal origem de todo o acontecimento ontológico não pode ser questionado, visto que o conhecemos por milênios de experiência. O acontecimento ontológico, até os acontecimentos e formações espirituais, está em constante realização. Mas o “como” e o “porquê” dessa origem permanecem essencialmente desconhecidos para todas as considerações da razão. Tudo o que podemos dizer é que, se quisermos formular conceitualmente sem introduzir uma designação restritiva, nos deparamos com um mistério criativo cuja realidade não pode ser negada.

Kant é também aqui suficientemente crítico para ver que isto não é uma prova da existência de Deus e, na sua “Crítica da Razão Pura”, Terceira Parte, Secções 3-6, ele submete, as provas da existência de Deus predominantes na sua época a uma crítica acentuada. O físico-teológico ou teleológico, que inferia da finalidade do mundo uma razão apropriada a essa finalidade; o cosmológico, que, seguindo Aristóteles, inferia dos movimentos causais do mundo um primeiro motor, que ele próprio deveria ser sem causa, ou seja, uma *prima causa* divina; e o ontológico, originário do escolástico medieval Anselmo e retomado por Descartes, que a partir do conceito de um ser perfeito, que necessariamente também incluía o ser, inferia a existência de Deus, porque nesse pensamento ideia e ser são um, e a separação entre o ser imaginado e o ser real não pode sequer surgir. Que Kant se inclina a esta prova da existência de Deus é mostrado pela frase final de sua crítica às provas da existência de Deus na “Crítica da Razão Pura”,²¹⁰ na qual ele designa precisamente a prova ontológica, sempre tão ferozmente atacada, como a base de todas as outras. Ele faz isso em vista de suas próprias tentativas pré-críticas, ao reduzir a prova ontológica ao momento de verdade nela contido: “Se algo existe, algo absolutamente necessário também deve existir, pois sem ele não existiria”. Não é, portanto, que Kant simplesmente descartou os argumentos apresentados nas provas usuais da

²¹⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

existência de Deus como indignos de consideração. Assim, ele afirma, por exemplo, sobre a prova físico-teológica ou teleológica da existência de Deus, que ela merece ser sempre mencionada com respeito. Ele queria, portanto, que os argumentos apresentados para a existência de Deus fossem considerados reflexões sérias da razão humana, ao se ponderar a questão de haver um Deus ou não. O que Kant queria dizer com sua crítica era apenas isto: que as chamadas provas da existência de Deus não são provas no sentido estrito da palavra, como seus autores pensavam, que seriam capazes de forçar todo ser humano à convicção de que existe um Deus e, assim, a verdade da religião estaria provada. Ele de modo algum nega o fato de que essas “provas da existência de Deus” são pensamentos de peso para uma discussão filosófica sobre a verdade da religião.

Não se deve esquecer que Kant reconhece a existência de Deus como um postulado da razão prática; igualmente significativo é o fato de ele chamar o “sujeito inteligível” na “Crítica da Razão Pura” de um postulado da razão, mas na “Crítica da Razão Prática” de um conhecimento.²¹¹ Além disso, em sua definição de religião, em “A Religião dentro dos Limites da Simples Razão” - “Religião é subjetivamente, considerada o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” - reside o germe de uma “prova da existência de Deus”²¹² que desempenha certo papel na filosofia dos valores. Para Kant, na medida em que a lei moral tem a forma de um imperativo que se encontra na razão antes de qualquer experiência, conclui que:

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar.²¹³

Trata-se do chamado moral, a lei moral em nós, a exigência de uma ordem moral no universo humano que nela se faz valer e a validade incondicional dos valores morais, apontavam, assim se pensava, para uma vontade superior absolutamente vinculante como o criador da lei moral. Mas também essa prova da existência de Deus termina, exatamente como todas as outras, sem validade coercitiva, porque o salto da

²¹¹ KANT, 2012, p.

²¹² MORÃO, Artur. Introdução. p. 3-8. In: KANT, Immanuel. **Religião nos limites da simples razão**. Covilhã, Lusofia: press, 2008.

²¹³ KANT, 2008, p. 11.

experiência profunda da moral no ser humano para o criador divino sobre-humano é muito curto; o saltador sempre volta a cair na terra e no ser humano. E, no entanto, a força do pensamento sobre essas realidades não atinge o objetivo esperado da prova da existência de Deus.

Podemos tentar, todavia, mais uma “prova da existência de Deus”, que nos leva ainda mais ao centro de nossa questão, a saber, a religiosa. A pesquisa religiosa trouxe claramente à luz o fato de que existem experiências pelas quais o ser humano é criativamente tomado no centro de sua existência interior, libertado de grilhões e fardos de culpa, elevado de todo medo e toda angústia, posto em uma serenidade vitoriosa, muitas vezes no meio da pior adversidade, e que ao mesmo tempo experimenta um encontro e comunhão com um “Totalmente Outro”, um “Não-terrestre”, que o deleita e o enche de uma grande confiança, que é “Fé” em sua mais vívida realização.²¹⁴ Aí o ser humano “pressente” algo que não lhe parece ser pertencente ao mundo material. Esta é justamente a experiência religiosa central da qual toda fé e toda formação religiosa brotam. Para o *homo religiosus*,²¹⁵ há para esta experiência apenas uma interpretação, que é a ideia de que o que ali está em ação é Deus ou um divino-criador-original.

No entanto, tão logo se aborda essa interpretação evidente da experiência do ser humano religioso de forma estritamente filosófico-crítica, esta pura prova empírica, que por assim dizer leva diretamente à realidade do divino, começa a vacilar. A esta crítica filosófica somam-se os conhecimentos da psicologia da religião e da psicologia, que mostram a experiência e a formação religiosa em sua diversidade, sua confusão, sua relação com Estados patológicos etc. A história da religião mostra, além disso, uma mudança incessante, as influências de situação, espaço, tipo etc. Ao lado do sentido da religião, pode-se, com razão, colocar também o contrassenso de que ela também opera e dissemina, manifestando-se em atos sem sentido, em perseguições a hereges e guerras etc.

4.3 Tolerância religiosa como epistemologia moral

A epistemologia moral se debruça sobre noções de justificação, crença e conhecimento enquanto elementos produtores de percepções de mundo. Nesse

²¹⁴ TILLICH, 2005, p.

²¹⁵ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 13.

sentido, ao se referirem sobre conceitos acerca da moralidade, entra-se, portanto, no campo da metaética. Isso quer dizer que a pergunta feita nesse campo de pesquisa é a respeito do conhecimento moral, melhor dizendo, se ele é possível. Há várias respostas para a questão levantada. Não há, de qualquer forma, um ponto final para a discussão. Muitos céticos não veem resposta assertiva a essa questão, enquanto outros, a exemplo dos fundacionalistas, alegadamente veem que crenças morais podem ser justificadas pela capacidade intuitiva do ser humano, enquanto coerentistas²¹⁶ poderiam imaginar que crenças morais seriam justificadas uma vez que comporiam nosso conjunto mais “coerente” de crenças. A questão importante a ser ressaltada é que a epistemologia moral é uma área que exige a reflexão acerca de um conjunto de áreas interdisciplinares que envolva a complexidade humana em sua amplitude, pois não é possível discutir a validade do conhecimento moral sem levantar o problema sociológico, psicológico, ontológico, evolutivo, metodológico e, por fim, moral, isto é, o de valores, melhor dizendo, *o preço dado à corporeidade humana*, além, obviamente, da discussão filosófica em primeiro plano.

A reflexão a respeito do valor moral para a construção do conhecimento é relativamente nova. Gondim afirma²¹⁷ que foi na década de 1960 que a discussão surgiu com mais fôlego a partir de um artigo de Edmund Gettier que problematizou a questão do conhecimento como crença verdadeira justificada.²¹⁸ Segundo Gondim, o artigo de Gettier problematizou a noção tradicional e reificada de Platão segundo a qual uma verdade proposicionada tinha sua justificação na perspectiva dos diálogos platônicos, a saber, as condições de *crença, verdade e justificação*. Gondim diz que é possível separar essa discussão em dois grupos teóricos que vêm discutindo a problemática acerca da justificação das crenças concernentes à verdade, podendo ser classificados como internalismo e externalismo. E estes dois grupos se desdobram

²¹⁶ Coerentismo em filosofia constitui-se como uma teoria da justificação epistêmica. Isso significa que uma crença para ser coerente ela precisa estar bem articulada a um sistema coerente de crenças, sua justificação acontece por ela encontrar sua validade na operacionalidade eficaz de seus elementos. Para que um sistema de crenças seja coerente, as crenças que o compõem devem “coerir” umas com as outras. INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY AND ITS AUTHORS-IEP. **Coherentism in Epistemology**. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/coherentism-in-epistemology/>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

²¹⁷ GONDIM, Elnora. Justificação epistêmica fundacionismo e coerentismo. **Ideas y Valores**, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, v. LXVI, n. 163, p. 223-241, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/809/80955008010/html/index.html>>. Acesso em: 03 jun. 2025.

²¹⁸ GETTIER, E. “Is Justified True Belief Knowledge?”. **Analysis**, 23, 6, p. 121-123, 1963. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>>. Acesso em: 27 jun. 2025.

ainda naqueles dois mencionados anteriormente, fundacionalistas e coerentistas, como iremos analisar mais detalhadamente.

As questões de justificação podem ser consideradas como aquelas que se relacionam com as razões que estabelecem as crenças. Em outras palavras, elas são as várias tentativas de desenvolver uma teoria geral para estabelecer as condições sob as quais as pessoas têm crenças. Por exemplo, os internalistas tendem a afirmar que, se uma crença está justificada, isso é determinado por Estados internos do sujeito epistêmico, como a autopercepção “eu estou com dor”. De outro modo, os externalistas dizem que o objetivo epistêmico *par excellence* é a verdade, ou seja, a justificação das crenças precisa passar por um processo confiável de produção para além da simples autopercepção, sendo externa ao indivíduo, livre de possíveis “autoenganos”.

Nesse sentido, o inquérito fundamental feito pela epistemologia moral é o seguinte: procederia a um conhecimento moral enquanto fato as conjunções sociais ou estariam elas acessíveis a eventos universais? O núcleo desafiador da questão é a reflexão posta acerca do entendimento necessário sobre a correlação entre julgamentos morais considerados justificados e os fatos independentes dos julgamentos que os tornam verdadeiros, como se tivessem existência em si mesmos não carecendo da valoração humana para poderem existir. Essa é uma problemática central na epistemologia moral. Ela referencia um conjunto complexo de discussões a respeito da construção do conhecimento pelas correntes de pensamento filosófico. Vamos analisar alguns pontos fundamentais acerca do fundacionalismo e coerentismo que permitirão considerar mais adequadamente a noção de “endosso reflexivo” defendida por Christine Marion Korsgaard como uma forma de coerentismo moral, percebendo a questão da tolerância religiosa sob um viés epistemológico.

4.3.1 Fundacionalismo

Ao falarmos do fundacionalismo estamos falando do internalismo e de uma das correntes de justificação das crenças acerca da verdade.²¹⁹ O internalismo relaciona a noção de “estar justificado” à ideia de algum Estado psicológico ou mental. Nessa perspectiva, o internalismo pode também ser ampliado em coerentismo, é

²¹⁹ KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade**: uma introdução crítica. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 293.

mesmo possível, mas na perspectiva fundacionalista é muito frequentemente definido como justificação de um conhecimento cuja constituição se estrutura sobre fundações que mantêm o edifício todo de pé, sem, no entanto, que tais fundações necessitem de suporte,²²⁰ enquanto o coerentismo necessita de outras bases.

O fundacionalismo, segundo Kirkham, associa-se a duas doutrinas cujas bases referem-se basicamente a relatos de sensações do tipo: “estou com dor”, “estou com a impressão”, “Estou pensando”, etc. Daí a ideia de que elas são internalistas, elas são internas aos indivíduos, sensoriais e, por definição, mentais. Kirkham argumenta que as proposições fundacionalistas são autoevidentes por serem absolutamente certas. Elas não carecem de nenhuma evidência. Sua verdade é óbvia. Outras proposições já não tão óbvias precisam ser inferidas de outras proposições básicas. A mais comum das inferenciais proposições fundacionalistas é o conhecido raciocínio cartesiano: “penso, logo existo”.²²¹ Kirkham argumenta que as proposições fundacionais podem variar entre probabilidade intrínseca e justificação não-inferencial, ou funcionar a partir de um raciocínio dedutivo ou indutivo. Ele argumenta que de maneira geral:

Teorias fundacionalistas geralmente são bastante plausíveis diante de uma teoria realista da verdade, já que parecem exigir a apreensão direta de Estados de coisas num mundo externo às nossas mentes. Elas também têm alguma plausibilidade diante de outras teorias da verdade. Parece que as proposições auto-evidentes e as proposições delas inferidas são coerentes umas com as outras. E como essas proposições parecem revelar o que são os fatos, também parece que elas devam ser de alguma forma úteis e que, ao final, todos os que tenham suficientes experiências relevantes concordem com elas.²²²

A ideia fundamental do fundacionalismo envolve a afirmação acerca do conhecimento enquanto crença verdadeira e justificada segundo a qual o seu fundamento não precisa de outro suporte. Kirkham fala que a metáfora padrão usada para descrever o fundacionalismo é a estrutura de uma pirâmide. As sucessivas camadas de pedras representam os argumentos prepostos representando as justificativas de forma ascendente, sustentando a justificativa verdadeira, a pedra angular. Isso significa que uma determinada ideia é considerada uma fundação a partir

²²⁰ GONDIM, 2015.

²²¹ DESCARTES, Rene. Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural. 1996. p. 5; 23.

²²² KIRKHAM, 2003, p. 300.

do momento em que ela não necessite de nenhuma outra forma de sustentação que ela mesma, dito de forma diferente, isso quer dizer que uma determinada crença verdadeira estará justificada quando não repousar sobre outra crença.²²³

A fé religiosa costuma apresentar essas características fundacionalistas, apresentando uma justificativa que se encontra como o primeiro “fundamento” para outras camadas de validação de um determinado saber.²²⁴ A justificação da fé religiosa cristã segundo um fundacionalismo seria uma teoria epistemológica que postula que o conhecimento e a justificação das crenças se estruturam como um edifício: existem certas crenças “básicas” ou “fundacionais” que são justificadas independentemente de outras crenças, e todas as outras crenças “não básicas” derivam sua justificação dessas crenças básicas, geralmente uma revelação. Assim, foram desenvolvidos os argumentos metafísicos da teologia medieval e moderna, mesmo a filosofia se pautou por discussões fundacionais como o misticismo de um Mestre Eckart ou Joachim de Fiore, e as grandes considerações acerca de um princípio estruturante da realidade como Voltaire ou Marx, considerados como grandes narrativas onabrangentes.

4.3.2 Coerentismo

A corrente teórica designada como coerentismo postula a ideia de que o conhecimento está estruturado numa vinculação holística de justificação. Gondim argumenta que no coerentismo “[...] as múltiplas crenças de um sistema colaboram para justificar cada crença pertencente a esse mesmo sistema, no qual cada uma, mutuamente, é reforçada pela outra”.²²⁵ Nesta perspectiva, não se recorre a qualquer fundacionalismo, e a justificação de uma crença se dá em relação à outra crença justificada. Nessa visão, é possível ter conhecimento moral mesmo quando esse conhecimento não esteja fundado na experiência dos sentidos. Muito frequentemente o conhecimento moral por esse viés é equiparado ao conhecimento da matemática, pois é calculado e lido como a incerteza moral. Não tem como calcular com perfeição as ações de bondade ou os coeficientes de valores morais resultantes de determinados cursos de ação moral, mesmo que muitas abordagens tentem operar

²²³ KIRKHAM, 2003, p. 301.

²²⁴ PICH, Roberto Hofmeister. A Filosofia Analítica da Religião. **Revista Cult**, São Paulo, 2010.

²²⁵ GONDIM, 2015.

com a incerteza moral incorporando o cálculo da utilidade esperada em ocasiões de escolhas morais.

O coerentismo é acusado de ser uma teoria da verdade muito permissiva, isto é, como uma tese holística ela é muito ampla e acaba sendo muito dilatada em sua abrangência, ou seja, ela se torna viciosa.²²⁶ Por isso fala-se em coerentismo forte e moderado, internalista e externalista. Quando sua base de vínculos é bem sustentada e o sistema é considerado sólido, argumenta-se que se trata de coerentismo forte, uma vez que há consistência lógica e contém relações explicativas e indutivas entre as afirmações que permitem explicações ou conclusões bem amarradas e o edifício está bem construído.²²⁷ Dessa forma, por coerentismo forte afirma-se a ideia segundo a qual uma crença deve encontrar a sua justificação inferencialmente em outras crenças relacionadas internamente dentro de um sistema. No núcleo dessa formulação estão três noções, quais sejam: i) a noção de sistema de crenças; ii) a noção de pertencimento e iii) a noção de coerência. O coerentismo cobre uma ampla variedade de pontos de vista, e pode também ser explicado de maneiras diferentes, mas o importante é compreender que se trata o coerentismo de uma teoria que postula a ideia de que uma crença justificada só é possível se for parte de um sistema coerente de crenças que se sustentam mutuamente. Trata-se de uma cadeia de crenças holística. Dinis afirma que há uma relação intrínseca entre consistência e coerência, só haverá justificação epistêmica se existir consistência entre um conjunto de crenças e outras crenças. O autor argumenta que coerência significa a capacidade que as crenças possuam de estabelecer relações de mutualidade e suporte inferencial entre si. Ele argumenta:

Uma forma possível e meramente hipotética de atribuir justificação a tais metacrenças e garantir que o agente esteja justificado a acreditar que possui um sistema cognitivo de crenças, seria incorporar as metacrenças no próprio sistema coerente de crenças e justificá-las a partir do sistema cognitivo na relação com as restantes crenças. Esta proposta parece-me ser exequível, dado que, como vimos, as crenças de um sistema coerente de crenças justificam-se mutuamente entre si e, as metacrenças, enquanto

²²⁶ DINIS, Pedro. **A teoria fundarentista da justificação epistêmica de Susan Haack**: contra o coerentismo, o fundacionalismo e o fiabilismo. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2013. p. 14. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/9714/1/ulfl146001_tm.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2025.

²²⁷ MURPHY, Peter. Coherentism. In: FIESER, J.; DOWDEN, B. (Orgs.). **Internet Encyclopedia of Philosophy**. 2006. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/coherent/>>. Acesso em: 03 jun. 2025.

representações das nossas crenças, estariam intimamente ligadas com estas.²²⁸

De acordo com Dinis, a formulação supra acerca do coerentismo corresponde ao seguinte ao raciocínio lógico: p é justificada se e somente se p estabelece relações de inferencialidade junto às restantes crenças de um dado sistema cognitivo de crenças. Os argumentos a favor do coerentismo, segundo Murphy,²²⁹ são geralmente os seguintes: o argumento da probabilidade aumentada ou da suficiência, que é a noção acerca do aumento dos itens tomados em conjunto para a justificação de uma determinada crença. Percepções individuais que seriam pouco confiáveis e acabariam não justificando uma crença, quando tomadas em seu conjunto e sob determinadas condições de análise e convergência, poderiam produzir crenças justificadas; o argumento de que apenas crenças podem justificar outras crenças, que é considerado um argumento antifundacionalista. Conforme Murphy, esse argumento pressupõe que aquilo que justifica as nossas crenças empíricas acerca da realidade do mundo material, externo a nós, são Estados perceptivos.²³⁰ É um argumento internalista de princípio. Porém, tais Estados perceptivos são estabelecidos a partir de proposições para que seus objetos tenham validade ou não. Dessa forma, se tais objetos possuem proposições, nós precisaremos reconhecê-las da mesma maneira que reconhecemos nossa percepção para que elas sejam proposições justificadas; o argumento da necessidade de crenças de fundo justificadas, que trata da afirmação generalizada acerca de nossas crenças a respeito de coisas ao nosso redor como supostamente justificadas, a exemplo de um objeto à nossa frente, um automóvel, se tudo está em funcionamento adequado como a luz, ambiente, motor, bateria, freios, fluídos lubrificantes etc, e nossa capacidade de enxergar, cheirar e perceber estando saudáveis, não haveria motivos para se duvidar de que à nossa frente haveria um automóvel. Isso significa que nossas crenças a respeito do mundo externo a nós são justificadas se, e apenas, se houver um conjunto de outras crenças justificadas em vigor;²³¹ o argumento da necessidade de metacrenças, que é um argumento coerentista que se inicia com uma crença justificada comum e avança para crenças mais complexas e mais bem justificadas e assim por diante. Esse processo produz

²²⁸ DINIS, 2013, p. 14.

²²⁹ MURPHY, 2006.

²³⁰ MURPHY, 2006.

²³¹ MURPHY, 2006.

crenças justificadas em níveis complexos e abertos à crítica. Para o coerentismo, quanto mais crenças abertas à crítica melhor serão as brechas fechadas.

4.3.3 A linguagem como produto social

No século XX, a discussão filosófica produziu vários projetos acerca da questão da verdade enquanto produto teórico humano. Kirkham argumenta que se chegou a falar em justificação da crença em vez de verdade. Ele elenca três grandes projetos com suas subdivisões.

I. *O projeto metafísico*. Esse projeto mantém a ideia de verdade. Possui três ramos fundamentais.

A. *O projeto extensional*. Busca analisar a denotação do predicado “é verdadeiro” enquanto extensão de proposições afirmativas.

B. *O projeto naturalista*. Tenta considerar as condições naturais e necessárias e suficientes para a afirmação da verdade.

C. *O projeto essencialista*. Esse projeto tenta encontrar as condições essenciais para a verdade em qualquer condição possível e em qualquer situação temporal.

II. *O projeto da justificação*. Esse projeto é identificado com as afirmações verdadeiras e falsas e se identifica com declarações e afirmações científicas que podem ser julgadas.

III. *O projeto do atos-de-fala*. Esse projeto é identificado com a ação que é realizada através do dizer que se vincula à questão da linguagem de forma mais assertiva. Trata-se de um projeto que busca compreender a descrição do que fazemos quando declaramos algo. Nesse sentido, o dizer é mais do que transmitir simples informações, é, sobretudo, uma forma de ação sobre o interlocutor e sobre o mundo ao redor.

A. *O projeto do ato ilocucionário*. É o projeto que tenta descrever o que dizemos ao declarar alguma coisa. Busca analisar o conceito de *dizer é fazer algo*.²³²

²³² AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Tradução de Danilo M. de Souza Filho. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1990.

B. *O projeto assertivo*. Tenta-se de fixar a conotação (sentido) do predicado. Neste projeto, acredita-se que os atos-de-fala possuem um propósito locucionário, isto é, expressar a proposição, fixar a intensão.

1. *O projeto da atribuição*. É o projeto seguido por aqueles que acreditam que a aparência gramatical das declarações se constitui num guia seguro acerca do que é dito quando se faz algo.

2. *O projeto da estrutura profunda*. Esse projeto é seguido por aqueles que acreditam que aparência gramatical possui uma estrutura profunda, ela tem uma aparência enganadora.²³³

Essas problematizações levantadas por Kirkham nos levam à questão fundamental acerca do problema do valor moral para a formulação de uma justificação da crença enquanto verdade ou simplesmente enquanto justificação. As limitações da linguagem conduzem os lógicos a proporem sistemas de raciocínio matemático que sejam livres dos tipos de autorreferência que dão origem a paradoxos como o do mentiroso.²³⁴ Isso significa que a linguagem enquanto a casa do ser humano²³⁵ surge como uma prisão que o impede de alcançar a verdade, ou a crença justificada. Campbell²³⁶ argumenta que a maior parte das pessoas, mesmo os cientistas, tem receio do *viés de confirmação*,²³⁷ e para tanto acabam procurando dados que sejam mais consistentes com aquilo que consideram ser mais próximo à verdade. Ele afirma que os psicólogos Hugo Mercier e Dan Sperber realizaram pesquisas que mostraram que o conhecimento complexo se localiza mais nas crenças dos indivíduos do que

²³³ KIRKHAM, 2003, p. 39-40.

²³⁴ O paradoxo do mentiroso surge quando uma declaração se refere a si mesma de tal forma que se torna contraditória, ou seja, se for verdadeira, então é falsa, e se for falsa, então é verdadeira. I) Se a frase for verdadeira: se a afirmação "Esta frase é falsa" for de fato verdadeira, então a frase cumpre o que diz, o que significa que ela é realmente falsa. Isso nos leva a uma contradição: ela é verdadeira e falsa ao mesmo tempo. II) Se a frase for falsa: Se a afirmação "Esta frase é falsa" for de fato falsa, então o que ela diz não é verdade. Se não é verdade que a frase é falsa, então ela deve ser verdadeira. Novamente, chegamos a uma contradição: ela é falsa e verdadeira ao mesmo tempo. BLACKBURN, Simon. Verbete: Paradoxo do Mentiroso. In: **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Gradiva, 2007. p. 320.

²³⁵ HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 85.

²³⁶ CAMPBELL, Richmond. "Moral Epistemology". In: ZALTA, Edward N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-epistemology/>>. Acesso em: 03 jun. 2025.

²³⁷ O *viés da confirmação*, de maneira clássica e breve, diz respeito à tendência de se buscar informações que confirmem a crença inicial e de desconsiderar dados que são incoerentes com ela. HORTA, Ricardo L. **Por que existem vieses cognitivos na Tomada de Decisão Judicial? A contribuição da Psicologia e das Neurociências para o debate jurídico**. 3. ed. Revista Brasileira de Políticas Públicas, 2020, p. 83-122.

nas capacidades individuais enquanto seres racionais. Eles mostraram por inúmeros experimentos ao longo de várias décadas que os indivíduos raciocinam melhor em conjunto do que por conta própria. Eles falam que os indivíduos sozinhos conseguem um nível médio de acerto de apenas 20% em relação às respostas, enquanto que ao raciocinarem juntos esse nível sobe para uma taxa de acerto de 80%. Eles se perguntam o que explicaria essa melhora? Segundo Campbell,²³⁸ o que Mercier e Sperber sugerem é que existiria uma dinâmica psicológica no processo de raciocínio nos grupos que os protegeriam contra o *viés de confirmação*. Para os autores da pesquisa, os membros de um grupo podem ter uma ideia a respeito de como resolver o problema colocado e discutir com o grupo, dessa forma, o jeito crítico dos outros membros tenderá a considerar de forma crítica a proposta sugerida depurando-a de algum equívoco ou falha. Desse jeito, haverá como que uma divisão inconsciente do trabalho cognitivo dentro do grupo. Ainda que algum membro possa sofrer *viés de confirmação*, bem como outros preconceitos, o grupo como um todo poderá resistir bem, uma vez que cada membro buscará desconfirmar as soluções oferecidas por outros. A menos que todos sejam tendenciosos exatamente da mesma maneira, afirma Campbell, o que é improvável, o grupo como um todo obterá daí um resultado positivo, pois tenderá a se sair bem.²³⁹

Uma crítica muito comum ao coerentismo é a do regresso. E como possibilidade de superar a sua tendência *ad infinitum* seria, supõe a filósofa norte-americana Christine Korsgaard, elaborar um argumento holístico que ela designa de “endosso reflexivo”, isto é, a capacidade racional humana de estabelecer legislação no âmbito da linguagem enquanto normatividade reflexa posterior ao próprio processo público de constituição da razão. Trata-se de um modelo contratualista de viés coerentista holístico que Korsgaard, discípula de John Rawls (1921-2002), elabora a partir do *Imperativo Categórico* de Kant.

Em seu livro, *The Sources of Normativity*,²⁴⁰ Korsgaard procura responder à questão da motivação moral e a diferença entre moralidade e normatividade apelando para o que ela chama de identidade prática. A identidade prática seria algo próximo à descrição que a pessoa faz de si mesma expressando o que ela considera importante.

²³⁸ CAMPBELL, 2019.

²³⁹ CAMPBELL, 2019.

²⁴⁰ KORSGAARD, Christine, et al. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Isso está necessariamente conectado às razões que um agente utiliza quando escolhe um determinado curso de ação e, portanto, está conectado à motivação dos indivíduos. Seria algo que irracional, supõe Korsgaard, falar de razões para a ação, a menos que essas razões também geralmente forneçam a motivação para a ação. A noção de identidade prática de Korsgaard está, portanto, também conectada ao próprio senso de autoria dos seres humanos em relação às suas ações. Stern²⁴¹ afirma que o argumento transcendental relativo ao valor que possa ter a humanidade enquanto projeto, a *con-sciência reflexiva* é uma fonte de razões e obrigações para todos nós, pois alguém só poderá auferir valor à sua própria humanidade se o fizer em relação à humanidade do outro. É uma aproximação teórica de caráter comunitário, isto é, o produto epistemológico é fruto da sociabilidade humana, de relações dinâmicas e conflitantes, não se trata de um produto individual e consciente, mas de uma coletividade implicada em inconsciências acerca do que é produzido, ainda que se deseje produzir o que é produzido. E nem sempre se produz o desejado do jeito que se deseja, como afirma Weber acerca das consequências não intencionais da ação social.²⁴²

Korsgaard argumenta que a ética dispõe de conceitos que pretendem ser normativos. Suas disposições realizam reivindicações de caráter arbitral sobre nós, uma vez que eles comandam, obrigam, recomendam ou orientam determinadas ações e práticas cotidianas. Eles galvanizam as relações sociais ou, pelo menos, quando são invocados e reivindicados uns em relação aos outros, o que se pretende é sancionar comportamentos. Porém, questiona Korsgaard, qual a natureza dessa forma de sanção que recai sobre nós? Ou que sai de nós e se impõe aos outros? Onde procede? Korsgaard identifica quatro fontes de normatividade que foram defendidas por filósofos morais modernos, são elas o voluntarismo, o realismo, o endosso reflexivo e o apelo à autonomia. Ela traça suas histórias e mostra como cada uma dessas fontes se desenvolveu em resposta à anterior e compara suas primeiras versões com versões do cenário filosófico contemporâneo. A teoria de Kant segundo

²⁴¹ STERN, Robert. The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument. p. 74-95. In: SMITH, J.; SULLIVAN, P. (Org.). **Transcendental Philosophy and Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2011. Disponível em: <<https://eprints.whiterose.ac.uk/43841/>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

²⁴² WEBER, Max. Sobre o conceito de Sociologia e o sentido da Conduta Social. In: **Conceitos Básicos de Sociologia**. São Paulo: Centauro, 2008. p. 11-36.

a qual a normatividade brotaria de nossa própria autonomia evolui na síntese korsgaardiana das outras três, e ela conclui com sua própria versão do relato kantiano.

O argumento de Korsgaard é construído pela análise de quatro movimentos sucessivos de respostas que tornam a moralidade normativa. O voluntarismo, segundo o qual a obrigação moral advém da vontade de alguém com autoridade legítima sobre o agente moral e, portanto, apto a produzir leis para ela.²⁴³ Neste caso, você deve fazer o correto porque Deus ordena, e há um soberano político que governa em seu lugar, a quem você concordou obedecer, a lei é promulgada por ele.²⁴⁴ Nasce assim a normatividade de uma vontade legislativa. Samuel Pufendorf (1632-1694) e Thomas Hobbes (1588-1679) costumam ser nomes vinculados a essa visão.²⁴⁵ Depois vem o realismo, segundo o qual as reivindicações morais cumpriram ser normativas uma vez que fossem verdadeiras, e sendo verdadeiras existiriam entidades ou fatos normativos que elas descreveriam corretamente. O realismo busca conotar a normatividade ética a partir de argumentos de que os valores, as obrigações ou as razões existem de fato ou, geralmente, argumentando contra ideias do ceticismo a respeito deles. São comuns esses tipos de argumento nos trabalhos de intuicionistas racionais a partir do século XVIII,²⁴⁶ e nomes como Harold Arthur Prichard (1871-1947), George Edward Moore (1873-1958) e William David Ross (1877-1971) no início do século XX e, depois, Thomas Nagel.²⁴⁷ Em seguida, Korsgaard elenca o que ela designa de endosso reflexivo cuja visão moral se fundamenta na natureza humana. Segundo ela, a explicação da fonte da moralidade na natureza humana é a primeira

²⁴³ MELLO, Jezreel Antonio. Os desencontros da teoria moral em Honneth e Korsgaard: uma análise do papel da intersubjetividade. **Revista seara filosófica**, n. 17, p. 34-51, Verão, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/searafilosofica/article/view/13432/9382>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

²⁴⁴ NETO, Daniel Lena Marchiori. Notas sobre a fundamentação do Estado Absolutista em Samuel Pufendorf. **Espaço Jurídico**, Joaçaba, v. 8, n. 2, p. 121-132, jul./dez. 2007. Disponível em: <<https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/download/1896/964/>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

²⁴⁵ AZEVEDO, Gilson Xavier de. Samuel Pufendorf, o Estado Natural e o Estado Social. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 26, n. 51, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/Direito/article/download/22488/21209/117109>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

²⁴⁶ NAPOLI, Ricardo Bins Di. O intuicionismo moral e os dilemas morais. **Dissertatio**, [35] 79 – 98, inverno de 2012. Disponível em: <<https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/464/2018/12/Intuicionismo-moral-e-dilemas-morais-Ricardo-Napoli-Dissertatio.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

²⁴⁷ BELSHAW, Christopher; KEMP, Gary et al. **Filósofos Modernos**. São Paulo: Artmed, 2010. p. 11-25.

tarefa do filósofo, não só isso, mas também porque fazemos uso de conceitos morais e somos percebidos limitados por eles.

Depois de fazer o levantamento geral e considerar todas as coisas, podemos chegar a uma noção normativa: nós temos razão, argumenta Korsgaard, para aceitar as reivindicações de nossa natureza moral ou mesmo assim devemos rejeitá-las? Neste viés de raciocínio, não se trata de afirmações verdadeiras num sentido realista como costumam ser para o realista, as razões defendidas neste ponto são práticas, isto é, a ideia é mostrar que a moralidade é “verdadeira” porque é boa para nós, sem que isso seja um puro pragmatismo. Autores identificados com essa perspectiva são os modernos Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776) e John Stuart Mill (1806-1873), além de Bernard Williams (1929-2003), na filosofia contemporânea. Por conseguinte, Korsgaard identifica o que ela chama de apelo à autonomia segundo o qual Immanuel Kant e construtivistas kantianos contemporâneos, como John Rawls (1921-2002), compoariam a fonte de um viés teórico cuja fonte da normatividade das reivindicações morais estaria localizada nos próprios sujeitos de um diálogo (actantes). Tal percepção entende que a moralidade é produzida pelos próprios indivíduos e suas reivindicações são estabelecidas a partir daquilo que eles próprios estão ou são capazes de fazer. Seria uma forma de reflexão autoconsciente acerca de si próprio e das próprias ações enquanto forma de autoridade normativa imposta a nós mesmos. Seria a transformação de uma tomada de uma decisão em níveis outros, como o afetivo, o religioso, o psicológico, o emocional etc, elaborada agora como “autonomia”. Korsgaard compreende Kant como intérprete que percebe o mundo sob a inteligibilidade epistêmica cujas leis dão ao mundo seus sentidos. Para ela, Kant é um autor que afirma um “fundamento racional” acerca da representação sobre nós mesmos enquanto fins em nós mesmos, e nessa condição a nossa concepção volitiva e actante se eleva “legislativamente”, ou seja, torna-se normativa para aquilo que fazemos. Não apenas isso, ela se torna normativa também para o que acontece no mundo dos sentidos. Assim, Kant é o exemplar representante do apelo à autonomia daquilo que individualmente as pessoas reivindicam enquanto estatuto de legislador ao “reino dos fins”, inclusive o direito de voto a respeito do que pode acontecer, quando alguém exerce sua escolha.²⁴⁸

²⁴⁸ KORSGAARD, 2013, p. 31.

As posições filosóficas do realismo e do voluntarismo mencionadas anteriormente são adicionais à outra posição discutida pela própria Korsgaard em *Sources of Normativity*. Essas posições são apresentadas como posições específicas que correspondem a razões específicas que estão conectadas a uma identidade prática particular. Assim, diferentes identidades práticas são fontes de normatividade. Mas ela também sustenta que o conceito de identidade prática pode ser usado construtivamente para determinar a diferença entre moralidade e normatividade em geral de uma maneira diferente das formas propostas, por exemplo, pelas tradições do realismo ou voluntarismo. Korsgaard aponta mais alguns fatos sobre o que acontece quando tomamos uma decisão. A primeira é que estamos criando razões para nós mesmos quando decidimos as coisas. Duvidamos que tenhamos razões quando estamos congelados em reflexão. Assim, se nossos impulsos sobrevivem a essa reflexão e descobrimos que podemos agir sobre eles, eles devem ser razões.²⁴⁹ Assim, Korsgaard conclui, os impulsos que são adequados para serem decididos e, portanto, para serem razões devem ter a forma de leis. Isto é, eles devem estar em conformidade com a formulação da lei universal do Imperativo Categórico.²⁵⁰ A maneira mais simples de chegar ao cerne de seu argumento é considerar uma situação na qual temos um princípio, mas não temos certeza se devemos decidir sobre esse princípio. Ou seja, estamos tentando decidir se devemos decidir. Agora, devemos tomar uma decisão para agir. Se não podemos tomar uma decisão, estamos congelados; isso é um fato sobre como é sermos nós. Se decidirmos tomar uma decisão, estamos reconhecendo que não podemos agir sem tomar uma decisão e adotamos esse fato como uma identidade prática para nós. Essa identidade prática nada mais é do que *ser* um *ser* com uma *consciência reflexiva*, pois é essa identidade que o torna tal qual o *dever* segundo a necessidade exige para que uma decisão para a ação seja tomada. Assim, na medida em que decidimos à luz do fato de que devemos decidir para a ação, devemos afirmar que a consciência reflexiva é uma identidade prática que possuímos. Como Korsgaard coloca, somos animais reflexivos que precisam de razões “para agir e viver”,²⁵¹ isto é, a consciência reflexiva é uma fonte de razões e obrigações para todos nós. *A consciência reflexiva é a consciência da linguagem pública*. Porém, essa situação apresenta um novo problema, eu devo

²⁴⁹ KORSGAARD, 1996, p. 93.

²⁵⁰ KORSGAARD, 1996, p. 97-98.

²⁵¹ KORSGAARD, 1996, p. 121.

considerar a consciência reflexiva em mim mesmo como uma fonte ou razões, mas devo da mesma forma considerar a consciência reflexiva em você? Uma vez que a autora pensa serem as razões essencialmente compartilháveis, melhor dizendo, públicas, e não privadas, então, sim, sua consciência reflexiva é uma fonte de razões para mim também. Então poderíamos pensar que as razões seriam privadas se pensássemos que a consciência reflexiva fosse também privada, mas não o é.²⁵² A autora faz uso do raciocínio de Wittgenstein acerca da diferença entre linguagem pública e privada. Ela argumenta no seguinte sentido:

Se eu lhe disser: "Pense numa mancha amarela!" e você o fará. O que está acontecendo? Você está simplesmente cooperando comigo? Não, você não será capaz de evitar isso sem pelo menos uma certa resistência ativa a isso. Então é uma conexão causal? Não, ou no mínimo não é apenas isso, porque se você imaginar uma mancha rosa, você estará equivocado, errado. Conexões causais não podem estar erradas. Que tipo de necessidade é essa, normativa e compulsiva? Trata-se de uma obrigação.²⁵³

A tese básica de Korsgaard é a de que nossas identidades são práticas e são fundadas na estrutura reflexiva de nossa própria consciência que está elaborada numa estrutura pública na qual a linguagem é construída. Essa estrutura corresponde à capacidade dos seres humanos de pensar sobre si mesmo e pensar sobre as razões que emprega quando age de uma maneira em vez de outra. Ela, portanto, argumenta que ter uma identidade prática é uma questão de fato transcendental sobre os seres humanos. Ela está envolvida toda vez que nos encontramos agindo de acordo com razões. Nossa identidade prática é, portanto, a sede das próprias razões, bem como daquilo que empregamos quando endossamos ou rejeitamos algumas reivindicações ou cursos de ação. Korsgaard diz que o espaço da consciência linguística é essencialmente público,²⁵⁴ como uma praça a qual podemos adentrar a qualquer momento, o que precisamos é saber a linguagem das pessoas. Ela fala que neste ambiente de interdição pública os indivíduos estão comprometidos mutuamente.

Korsgaard se pergunta como surge a interdição, como surge a obrigação mútua. Ela recorre a Nagel, convidando seu leitor a considerar como gostaríamos que

²⁵² KORSGAARD, 1992, p. 94

²⁵³ "If I say to you, "Picture a yellow spot!" you will. What exactly is happening? Are you simply cooperating with me? No, because at least without a certain active resistance you will not be able to help it. Is it a causal connection then? No, or at least not merely that, for if you picture a pink spot you will be mistaken, wrong. Causal connections cannot be wrong. What kind of necessity is this, both normative and compulsive? It is obligation" (KORSGAARD, 1992, p. 96).

²⁵⁴ KORSGAARD, 1992, p. 97

alguém agisse com ele, no caso de nos impormos restrições mútuas.²⁵⁵ Ela argumenta que nós poderíamos perceber que não apenas não iríamos gostar, mas ficaríamos ressentidos. Pensaríamos existir motivos para que um ou outro tivesse justificativa para não importunar o outro, e reciprocamente; não apenas isso, que existiriam razões para tal. E essa obrigação surgiria de sua própria objeção ao que um faz ao outro. Nesse sentido, você se tornaria um fim para os outros. *Você se tornaria uma lei para outros*. Porém, uma vez que você se torna uma lei para os outros, e na medida em que você é simplesmente uma pessoa, simplesmente um indivíduo, isso quer dizer, então, que os outros iriam também se erigir em leis para você. Portanto, na medida em que o forço a fazer essa reflexão, eu o forço a reconhecer o valor de minha própria humanidade e também o obrigo a agir numa forma em que a respeite. De acordo com Nagel, nas palavras Korsgaard,

[...] o argumento não avança se você deixar de se ver, de se identificar, como um simples alguém, uma pessoa, um alguém que entre outros são iguais. O argumento o convida a trocar de lugar com o outro, e você não pode fazer isso se falha em ver o que você e o outro têm em comum [...].²⁵⁶

É na elaboração de uma linguagem pública que os interditos são construídos e é no processo e verificação de que eles são bons para nós mesmos que se constituem enquanto normativos, pois os interditos são construídos na linguagem enquanto ambiente-epistêmico-público,²⁵⁷ uma vez que se constituem enquanto reflexivos e relacionais, como bem sintetiza Stern, acerca do argumento transcendental de Korsgaard, segundo o qual ninguém poderia agir ao menos que tivesse algum motivo que fosse uma razão para a ação, e não poderia ter motivos como razões para a ação ao menos que isto estivesse em conformidade de algum modo com a maneira com a qual se identificasse a si mesmo, da mesma forma que a pessoa não poderia adotar uma identidade prática particular ao menos que ela também adotasse a humanidade como uma identidade prática (*humanity as a practical identity*), uma vez que não poderia adotar a humanidade como uma identidade prática

²⁵⁵ KORSGAARD, 1992, p. 98.

²⁵⁶ “[...] the argument does not go through if you fail to see yourself, to identify yourself, as just someone, a person, one person among others who are equally. The argument invites you to change places with the other, and you cannot do this if you fail to see what you and the other have in common”. KORSGAARD, 1992, p. 98.

²⁵⁷ A hifenização aqui dos termos serve para conotar a noção mais enfática do processo pelo qual Korsgaard busca colorir o processo de produção das con-sciências a partir da linguagem como fenômeno público que se manifesta reflexamente enquanto racionalidades legislativas “autônomas”.

ao menos que ela também valorizasse a sua própria humanidade.²⁵⁸ A identidade prática é uma relação reflexiva produzida num ambiente epistêmico cujo sujeito está em relação a outros mediados pela linguagem.²⁵⁹ Nesse sentido, razões práticas são coisas que podem ser compartilhadas. Assim, “[...] tudo o que significa dizer que você ‘tem’ uma razão no sentido subjetivo é que você está ciente desse fato. O ‘ter’, na medida em que é relacional, é, portanto, uma relação puramente epistêmica”.²⁶⁰ Alguém poderia argumentar que ninguém sabe o que o outro está pensando, e isso seria prova de que a linguagem seria uma dimensão privada da existência. No entanto, são justamente as evidências externas que indicam o que ocorre dentro de cada pessoa e que a linguagem ocorrida na externalidade dos jogos de situações é que acabam condicionando as interdições sociorreflexivas. A tese de que a consciência é reflexiva, e não autoluminosa, preconiza que não temos acesso direto à nossa própria mente. Isso coloca Korsgaard como não-fundacionalista, ainda que o kantismo possa sugerir certo diálogo com uma forma de cartesianismo. O fato, porém, é que isso pontua certa necessidade coerentista de que é preciso ter uma rede holística para se ter outros argumentos a favor do valor moral, por exemplo, uma vez que Korsgaard defende a interdição, a normatividade enquanto atividade da con-sciência reflexa produzida pela atividade linguística como racionalidade no âmbito público das relações humanas. É importante ressaltar que a força normativa da coerência, no sentido tomado aqui, é afirmada e emprestada, de forma dependente não de princípios justificados inferencialmente, auto-justificativos ou mesmo imediatamente justificados - ou baseados em algum tipo apropriado de inferência de padrões fundamentais, mas enquanto processo sociorreflexivo cujo processo produtivo nos permite dois movimentos importantes, quais sejam, impedir a interferência do *viés de confirmação* razoavelmente bem, em termos estatísticos, e *legislar razões a nós mesmos* por meio do endosso reflexivo.

A partir do Imperativo Categórico, Korsgaard busca realizar uma reflexão que confira valor à razão prática expressa no raciocínio cuja necessidade pública da

²⁵⁸ STERN, 2011, p. 24-28

²⁵⁹ SCOTT, Julian. “So What: The Justification of Morality in Christine Korsgaard’s The Sources Of Normativity”. **Honors Theses**. 2020. p. 1. Disponível em: <<https://scholarship.richmond.edu/honors-theses/1515>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

²⁶⁰ “[...] all that it means to say that you ‘have’ a reason in the subjective sense is that you are aware of this fact. The ‘having’, in so far as it is relational at all, is therefore a purely epistemic relation”. KORSGAARD, 2013, p. 12.

linguagem aufera às próprias escolhas, ao conferirem valor aos objetos dessas escolhas, um endosso reflexivo do tipo “como se fosse” próprio a eles tornando tais escolhas um exercício de opções entre opções racionais, isto é, a autonomia em legislar segundo o reino dos fins e não dos meios. Dessa forma, estamos afirmando nosso valor como portadores de uma identidade prática sempre que agimos com base nas razões que lhe dão origem, isto é, nossa natureza moral, nossa capacidade de estabelecer leis a nós mesmos enquanto fonte da força normativa de todas as nossas razões, uma vez que pública, e gerada no âmbito da linguagem, nos permite “legislar” tais razões a nós mesmos como produto sociorreflexivo. Portanto, sempre que agimos com base numa razão prática, afirmamos nosso valor como seres morais. E sempre que valorizamos a nós mesmos enquanto seres dignos de natureza moral, é coerente que valorizemos o outro também como digno de natureza moral dentro de um ambiente-público-epistêmico parecido, no dizer de Korsgaard, a uma praça, “o espaço da consciência linguística é essencialmente público, como uma praça. Você pode estar sozinho no seu, mas posso entrar a qualquer hora”.²⁶¹

4.4 As Diferentes Modalidades de Tolerância Religiosa

A análise histórica revela uma taxonomia complexa de atitudes que têm sido classificadas como “tolerância religiosa”, mas que diferem substancialmente em suas motivações e implicações morais. Esta diversidade conceitual é fundamental para compreender por que algumas formas de suposta tolerância são, na verdade, manifestações sutis de intolerância.

Existe uma tolerância mesquinha que é uma modalidade identificada com aquela que caracteriza a autoafirmação da Bíblia e da tolerância cristã em relação aos não-crentes como um suportar o erro de outros grupos religiosos, na esperança de que eles encontrem o caminho para a verdade salvadora. Esta forma de tolerância, longe de representar um reconhecimento genuíno da legitimidade das outras tradições religiosas, constitui uma estratégia de conversão disfarçada. Ela mantém intacta a pretensão de possuir a verdade absoluta enquanto adota uma postura aparentemente benevolente em relação aos “perdidos”. Esta modalidade é particularmente problemática porque, como já foi observado, não pode ser reconhecido como

²⁶¹ “The space of linguistic consciousness - the space in which meanings and reasons exist - is a space that we occupy together”. KORSGAARD, 1992, p. 101.

verdadeira tolerância religiosa, porque nela está contida a clara negação da existência religiosa da pessoa não-crente. A negação da comunhão incondicional com o que é em última instância real efetivamente exclui o outro da categoria de pessoa religiosa legítima, reduzindo-o a um objeto de missão evangelizadora.

Existe também uma tolerância valorativa-escalonada. Essa modalidade, mais sofisticada, reconhece outras religiões como estágios preliminares da própria religião mais alta e perfeita. Esta abordagem, exemplificada na obra de pensadores como Schleiermacher, representa um avanço em relação à tolerância mesquinha, pois admite algum valor nas tradições religiosas alheias. No entanto, ela mantém uma hierarquia implícita que preserva a superioridade da própria tradição. Esta forma de tolerância encontrou expressão histórica na teologia liberal protestante e no modernismo católico. Estes pensadores repousam na convicção de que Deus se forma e se revela em toda parte nas diversas religiões, e que estas, portanto, também são caminhos para a salvação, mesmo que o cristianismo seja considerado a mais alta expressão.²⁶²

Embora represente um progresso significativo em relação às formas mais exclusivistas de tolerância, a modalidade valorativa-escalonada ainda preserva uma assimetria fundamental que compromete sua legitimidade como base para uma verdadeira tolerância religiosa. Ao manter a própria tradição como padrão de medida para avaliar as demais, ela perpetua uma forma sutil de supremacismo religioso.

Uma terceira modalidade busca superar as limitações das anteriores através do reconhecimento de que todas as religiões são efusões ardentes do elemento inerente em todas as religiões. Esta perspectiva, influenciada pelas ciências da religião, tenta estabelecer um universalismo que reconheça a legitimidade fundamental de todas as tradições religiosas como manifestações de uma dimensão humana universal. Esta abordagem representa um avanço significativo ao abandonar hierarquias valorativas explícitas entre as religiões. No entanto, ela enfrenta o desafio de articular uma base teórica sólida para este universalismo sem recair em um relativismo que esvazie o conteúdo específico das tradições religiosas particulares.

²⁶² COSTANZA, José Roberto da Silva. As raízes históricas do liberalismo teológico. **Fides Reformata**, X, n. 1, p. 79-99, 2005. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/4-As-ra%C3%ADzes-hist%C3%B3ricas-do-liberalismo-teol%C3%B3gico-Jos%C3%A9-Roberto-da-Silva-Costanza.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

4.4.1 *Por uma tolerância religiosa coerentista*

A proposição de uma consequente tolerância religiosa, definida como uma postura incondicionalmente positiva em relação ao essencial de sua fé, pode ser compreendida como tolerância de caráter coerentista. Esta tolerância não se baseia na compassividade com o “erro”, nem num respeito neutro pela convicção e postura religiosa dos não-crentes, mas no reconhecimento positivo da experiência religiosa autêntica do outro. O critério para esta tolerância não reside em “artigos de fé” específicos, mas na experiência mais íntima do que é em última instância real, que coloca o ser humano numa comunidade de vida e ação com forças criativas divinas. Esta definição desloca o foco da avaliação doutrinária para a autenticidade da experiência religiosa, reconhecendo que as formas de fé que surgem legalmente desse movimento criativo são determinadas pelo tipo, pela situação espiritual, pelas profundas preocupações de uma época e de um espaço e tempo.

Esta concepção de tolerância religiosa apresenta afinidades significativas com a teoria prática defendida por Korsgaard, particularmente em sua ênfase na experiência vivida e na construção reflexiva de normas. Isso significa uma rejeição da necessidade de fundamentações teóricas absolutas em favor de processos práticos de reconhecimento e validação. Ela também reconhece a importância do contexto social e histórico na formação das convicções morais e religiosas.

Korsgaard desenvolve uma teoria moral que se distingue fundamentalmente das abordagens tradicionais ao deslocar o foco da fundamentação teórica para o processo prático de construção normativa.²⁶³ Sua contribuição central reside na compreensão de que a moralidade não é uma questão de descoberta de verdades morais pré-existentes, mas de construção reflexiva de normas através da atividade prática da razão num contexto social. O ponto de partida da teoria de Korsgaard é o que ela denomina “argumento transcendental”, isso significa que ninguém poderia agir ao menos que tivesse algum motivo que fosse uma razão para a ação, e não poderia ter motivos como razões para a ação ao menos que isto estivesse em conformidade de algum modo com a maneira com a qual se identificasse a si mesmo. Este

²⁶³ KORSGAARD, Christine. Realismo e Construtivismo na Filosofia Moral do Século XX. p. 15-48. In: FERRAZ, Carlos ... [et al]. **A filosofia prática de Kant**: ensaios. Pelotas: NEPFIL Online, 2014. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/4-As-ra%C3%ADzes-hist%C3%B3ricas-do-liberalismo-teol%C3%B3gico-Jos%C3%A9-Roberto-da-Silva-Costanza.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

argumento estabelece uma conexão necessária entre ação, razão e identidade prática, sugerindo que toda ação moral pressupõe um processo de identificação reflexiva do agente consigo mesmo.

Esta abordagem representa uma ruptura significativa com as teorias morais fundacionalistas que buscam estabelecer princípios morais através de demonstrações racionais ou intuições morais básicas, uma forma tradicional que predominou nas abordagens racionalistas depois da Paz da Westfália, como o iluminismo protestante alemão, e que ainda pode ser encontrada em perspectivas conversionistas.²⁶⁴ Korsgaard adota uma posição “não-fundacionalista”, reconhecendo que não temos acesso direto à nossa própria mente e que a consciência é reflexiva, e não autoluminosa. Isso quer dizer que existe um processo de reflexão entre as subjetividades colocadas em contextos socioculturais. Esta perspectiva epistemológica tem implicações profundas para a compreensão da tolerância religiosa, pois sugere que nossa compreensão das próprias convicções religiosas é mediada por processos reflexivos e sociais, não se tratando de iluminação segundo a experiência de um único indivíduo baseada num fundamento dado de forma exclusiva a esse mesmo indivíduo.

Devedora da contribuição de Rawls, enquanto leitor de Kant, Korsgaard pensa numa “identidade prática”, definida como uma relação reflexiva produzida num ambiente epistêmico cujo sujeito está em relação a outros mediados pela linguagem. Esta definição é crucial para nossa análise da tolerância religiosa, pois estabelece que a formação da identidade moral é fundamentalmente social e linguística, ocorrendo através da interação com outros num ambiente epistêmico público, uma vez que a linguagem é um fator social, isto é, público, já que não é possível que exista uma linguagem privada.

O argumento de Korsgaard prossegue demonstrando que a pessoa não poderia adotar uma identidade prática particular ao menos que ela também adotasse a humanidade como uma identidade prática (*humanity as a practical identity*), uma vez que não poderia adotar a humanidade como uma identidade prática ao menos que ela também valorizasse a sua própria humanidade. A reflexividade aqui é um elemento

²⁶⁴ PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo soc** [Internet]. Nov; 20(2):155–72, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200008>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

importantíssimo para o argumento da autora, ele estabelece uma conexão necessária entre a valorização de si mesmo como ser moral e o reconhecimento do valor moral dos outros. Os indivíduos em relações sociais são reflexivos, e, portanto, alguém que negasse ao outro aquilo que lhe é próprio, invalidaria em si mesmo a sua aplicabilidade. Esse raciocínio, que é encontrado em Kant e nos autores da filosofia alemã do chamado período idealista, permitiu a Rawls, por exemplo, considerar um experimento mental chamado de “posição original” (*Original Position*)²⁶⁵ em conjunto com o chamado “véu da Ignorância” (*Veil of Ignorance*),²⁶⁶ algo que remete a Lessing acerca dos três anéis. A posição original é uma situação hipotética e imaginária na qual indivíduos racionais e autointeressados se reúnem para decidir os princípios de justiça que irão governar uma sociedade. O objetivo é criar um contrato social justo. Neste experimento, os participantes não sabem sua posição de saída, pois eles estão sob um véu de ignorância. Eles não sabem sua posição social, classe ou *status*, sua etnia ou gênero, sua inteligência, força ou habilidades naturais, nem sua concepção de bem, suas crenças religiosas, morais, filosóficas, ou sua psicologia particular, se são otimistas ou pessimistas, se gostam de arriscar etc., ou mesmo a geração a que pertencem. Ao estarem privados dessas informações cruciais, os indivíduos são forçados a escolher princípios de justiça de forma imparcial. Rawls argumenta que, sob o véu da ignorância, as pessoas racionais escolheriam dois princípios, que são os seguintes: a) primeiro princípio (*Princípio da Liberdade Igual*): cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema de liberdade similar para todos os outros; b) segundo princípio (*Princípio da Diferença e Igualdade Equitativa de Oportunidades*): as desigualdades sociais e econômicas devem ser arranjadas de modo que sejam:

- ✓ (i) Para o maior benefício dos menos favorecidos (Princípio da Diferença).
- ✓ (ii) Ligadas a posições e cargos abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidades (Princípio da Igualdade Equitativa de Oportunidades).

²⁶⁵ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta, Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002. p. 19.

²⁶⁶ RAWLS, 2002, p. 146.

O propósito desse experimento mental é servir como um dispositivo de representação que nos ajuda a pensar sobre a justiça de forma objetiva, eliminando os vieses que surgem de nossos interesses e posições pessoais.

Esse experimento lembra a Parábola dos Três Anéis, de Lessing,²⁶⁷ em sua obra “Natan, o sábio”, aplicado à teoria política da economia. Nessa parábola, o autor enfrenta os desafios da tolerância religiosa elaborando a metáfora segundo a qual um judeu chamado Natan, na época em que Saladino governava Jerusalém, é chamado por este com o intuito de conseguir daquele um empréstimo. No entanto, Saladino sabendo que o judeu era considerado avaro, resolve colocá-lo numa situação que o fizesse ceder mais facilmente, perguntando-lhe qual das três grandes religiões seria a verdadeiramente autêntica? Ou judaísmo, ou cristianismo ou islamismo. Qualquer resposta que não fosse o islamismo, ofenderia o sultão, e este imaginava que o judeu, para não irritar demasiadamente seu governante, cederia à sua intenção de tomar um empréstimo vultuoso. Porém, o sábio Natan, elaborou uma resposta que convenceu o sultão, uma resposta que colocava as três grandes “religiões do livro”, judaísmo, islamismo e cristianismo em diálogo; a parábola começa com um pai que possuía um anel de valor inestimável, com a virtude de tornar seu portador “agradável a Deus e aos homens”, conferindo-lhe amor e carisma. Este anel era uma herança de família, passado de pai para o filho mais querido. O pai, um dia, se vê diante de um dilema: ele tem três filhos, e ama a todos igualmente, não conseguindo escolher um único para receber o anel. Secretamente, o pai manda fazer duas cópias idênticas do anel original. As cópias eram tão perfeitas que nem mesmo o pai conseguia distinguir o anel verdadeiro das réplicas. Em seu leito de morte, o pai dá um anel a cada um dos três filhos, afirmando que cada um deles recebeu o anel verdadeiro. Após a morte do pai, os três irmãos entram numa disputa acirrada sobre qual deles possuiria o anel verdadeiro, já que cada um recebera a mesma garantia do pai. A discórdia e o ódio surgem entre eles. Sem conseguir resolver a questão por conta própria, os irmãos levam o caso a um juiz. E este, percebendo a impossibilidade de provar qual é o anel original, emite uma sentença sábia. Ele declara que, como o anel verdadeiro deveria conferir amor e virtude, e os irmãos estão cheios de ódio e discórdia, nenhum deles está vivendo de acordo com o poder do anel. O juiz os aconselha a viverem suas vidas de forma justa e amorosa, agindo como se cada um tivesse o anel verdadeiro,

²⁶⁷ LESSING, Gotthold Ephraim. **Natan, o sábio**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016. p. 88-105.

provando o poder do anel através de suas ações. Ele sugere que, talvez, o verdadeiro poder do anel resida na forma como se viva com ele, e não em sua autenticidade material. Ele encoraja cada um a tentar provar a autenticidade de seu anel através de uma vida virtuosa. A parábola trata das disputas sobre a posse da “verdade” ou da “revelação divina” original. A mensagem central de Lessing é um apelo à tolerância religiosa e a um racionalismo humanitário. Assim como os irmãos não podiam provar qual anel era o original, Lessing sugere que é impossível provar qual religião detém a “verdade” absoluta e inquestionável. O valor de uma religião não reside em sua alegação de verdade exclusiva, mas sim na forma como seus seguidores vivem e praticam seus ensinamentos. A verdadeira “virtude” do anel, ou da fé, é manifestada através do amor, da benevolência e da aceitação mútua, e não através da disputa ou da perseguição. Lessing defende que as religiões devam coexistir pacificamente, focando nas ações morais e no bem que podem gerar, em vez de se prenderem a disputas sobre a autenticidade de suas origens. A fé verdadeira se revela nas boas ações.

A parábola é um marco na defesa da tolerância religiosa durante o Iluminismo alemão, sugerindo que a humanidade deveria se concentrar nos frutos éticos e morais da religião, em vez de suas divisões dogmáticas. Da mesma forma, o experimento de Rawls sugere que os indivíduos pensem a sociedade a partir de uma posição original, baseada na percepção de que cada um teria a mesma dignidade de saída, pois estariam sob um véu de ignorância; isso faria com que cada pessoa regulasse sua escolha por um meio termo justificado pelo receio de que se dependessem da sorte, poderiam cair numa situação de opressão e fragilidade social. Essa percepção permite aos indivíduos tomarem lugar na equidade como princípio regulador da sociedade.²⁶⁸ Rawls chama isso de uma teoria da justiça.

A implicação desta análise para a tolerância religiosa é significativa. Se a formação da identidade prática requer necessariamente o reconhecimento da humanidade compartilhada, então a tolerância religiosa não é meramente uma virtude adicional que podemos escolher cultivar, mas uma consequência necessária do processo de formação da identidade moral. Negar o valor da experiência religiosa do outro seria, nesta perspectiva, minar as bases da própria identidade moral, o que Korsgaard concebe como “ambiente epistêmico público”, isto é, o ambiente público

²⁶⁸ RAWLS, 2002, p. 116.

como um espaço onde as normas morais são construídas e validadas. Korsgaard descreve este ambiente usando a metáfora de uma praça (ágora), sendo a consciência linguística essencialmente pública. Como ela diz, o indivíduo pode até estar sozinho no seu espaço, mas alguém pode entrar a qualquer hora nesse ambiente por meio de uma relação linguística.

Esta metáfora é particularmente relevante para nossa análise da tolerância religiosa, pois sugere que mesmo as experiências mais íntimas e pessoais, incluindo as experiências religiosas, são formadas e articuladas num contexto linguístico que é fundamentalmente público e compartilhado. A linguagem religiosa, por mais particular que possa parecer a uma tradição específica, participa deste espaço público de construção de significados.

O processo de construção normativa neste ambiente epistêmico público opera através do que Korsgaard denomina “endosso reflexivo”. Os interditos são construídos na linguagem enquanto ambiente-epistêmico-público, pois eles se constituem reflexivos e fundados numa relacionalidade sociocultural. Este processo permite que os indivíduos legislem razões a si mesmo através de um endosso reflexivo, criando normas que são simultaneamente pessoais e publicamente validáveis.²⁶⁹

Para a tolerância religiosa, isto significa que o reconhecimento da legitimidade das tradições religiosas alheias não requer uma demonstração teórica de sua verdade, mas emerge naturalmente do processo reflexivo de construção normativa num ambiente epistêmico compartilhado. Quando reconhecemos que nossa própria linguagem religiosa é formada neste espaço público, somos levados a reconhecer que as linguagens religiosas dos outros participam do mesmo processo de construção de significado.

A teoria de Korsgaard estabelece que razões práticas são coisas que podem ser compartilhadas e que tudo o que significa dizer que você “tem” uma razão no sentido subjetivo é que você está ciente desse fato. O “ter”, na medida em que é relacional, é, portanto, uma relação puramente epistêmica. Esta compreensão das razões práticas como realidades relacionais e epistêmicas tem implicações profundas para a tolerância religiosa.

²⁶⁹ KORSGAARD, 1992, p. 49.

Se as razões práticas são fundamentalmente compartilháveis, então as razões que motivam as convicções e práticas religiosas de uma pessoa são, em princípio, acessíveis e compreensíveis para outros, mesmo que estes não compartilhem das mesmas convicções. Isto não significa que devemos concordar com todas as razões religiosas dos outros, mas que devemos reconhecer sua estrutura racional e sua legitimidade como razões práticas.

Esta perspectiva oferece uma base sólida para a tolerância religiosa que evita tanto o relativismo quanto o absolutismo. Não precisamos aceitar que todas as convicções religiosas são igualmente verdadeiras (relativismo), nem afirmar que apenas uma tradição possui a verdade absoluta (fundacionalismo); em vez disso, podemos reconhecer que diferentes tradições religiosas articulam razões práticas legítimas para suas convicções e práticas, mesmo quando estas razões levam a conclusões diferentes.

4.4.2 Tolerância Religiosa como crença justificada

Korsgaard argumenta que a força normativa da coerência, no sentido tomado aqui, é afirmada e emprestada, de forma dependente não de princípios justificados inferencialmente, auto-justificativos ou mesmo imediatamente justificados, mas enquanto processo sociorreflexivo cujo processo produtivo nos permite dois movimentos importantes, quais sejam, impedir a interferência do viés de confirmação razoavelmente bem, em termos estatísticos, e legislar razões a nós mesmos por meio do endosso reflexivo. Korsgaard toma a ideia de legislar razões a nós mesmos de Kant, que conduz ao Imperativo Categórico como um assumir a legislação presente *como se fosse germinada da própria vontade dos indivíduos que adentram o espaço público*.²⁷⁰

Esta concepção da força normativa como emergente de um processo sociorreflexivo, em vez de derivada de princípios fundamentais, oferece uma alternativa atraente às abordagens tradicionais da tolerância religiosa. Em vez de buscar demonstrar teoricamente que a tolerância é um princípio moral fundamental, ou que todas as religiões são igualmente válidas, podemos compreender a tolerância

²⁷⁰ GUEDES DE LIMA, Francisco Jozivan. Republicanismo e Esfera Pública em Kant: uma reconstrução social da Justiça. *Veritas*, Porto Alegre, 62(1), 169–186, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26512>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

como emergindo do processo reflexivo de construção normativa num contexto social cuja participação de inúmeros atores é parte da própria forma como os seres humanos se estruturam, por meio de um ambiente linguístico público.

O processo sociorreflexivo descrito por Korsgaard permite que os indivíduos desenvolvam normas que são simultaneamente pessoais, porque emergem de sua própria reflexão, e sociais, porque são formadas em interação com outros. No contexto da tolerância religiosa, isto significa que o reconhecimento da legitimidade das tradições religiosas alheias pode emergir naturalmente do processo de reflexão sobre nossas próprias convicções religiosas num contexto social diverso.

As abordagens tradicionais para fundamentar a tolerância religiosa têm enfrentado dificuldades epistemológicas significativas que a teoria prática de Korsgaard pode ajudar a resolver. A fundamentação racional-teológica e filosófica das verdades da religião é algo muito questionável. A outrora ingênua opinião de que existiam provas da existência de Deus já está há muito tempo empoeirada, se levarmos a sério o trabalho intelectual dos últimos dois ou três séculos. Esta observação aponta para um problema fundamental nas tentativas de fundamentar a tolerância religiosa através de demonstrações racionais da verdade ou falsidade das diferentes tradições religiosas. Se não podemos estabelecer com certeza racional qual tradição religiosa possui a verdade absoluta, então qualquer forma de tolerância baseada em tais demonstrações estará construída sobre fundações instáveis. Korsgaard facilita uma alternativa promissora ao deslocar o foco da fundamentação teórica para o processo prático de construção normativa. Em vez de tentar demonstrar que a tolerância religiosa é verdadeira em algum sentido metafísico, podemos compreendê-la como uma norma que emerge naturalmente do processo reflexivo de formação da identidade prática num ambiente epistêmico público.

Esta observação sugere que a validade dos valores religiosos não depende de demonstrações racionais, mas de uma vivência imediata e enraizada no próprio ser do mundo dos valores. Esta perspectiva ressoa com a ênfase de Korsgaard na experiência prática como fundamento da normatividade moral. Assim como Korsgaard argumenta que as normas morais emergem do processo prático de formação da identidade, os valores religiosos são validados através da experiência vivida, não através de argumentos teóricos.

Esta convergência é significativa porque sugere que a tolerância religiosa pode ser compreendida como uma extensão natural do reconhecimento de que nossa própria experiência religiosa é formada através de processos práticos e experienciais. Se reconhecemos que nossas próprias convicções religiosas são validadas através da experiência vivida em vez de demonstrações racionais, somos levados a reconhecer que as convicções religiosas dos outros podem ser validadas da mesma forma.

A teoria de Korsgaard estabelece que o reconhecimento da própria humanidade implica necessariamente o reconhecimento da humanidade dos outros. No contexto da tolerância religiosa, isto significa que o reconhecimento de nossa própria capacidade de experiência religiosa autêntica implica o reconhecimento da capacidade dos outros para experiências religiosas igualmente autênticas.

Quando aplicamos o argumento de Korsgaard sobre o reconhecimento da humanidade compartilhada a este contexto, chegamos à conclusão de que negar a legitimidade da experiência religiosa do outro é, em última análise, minar as bases de nossa própria experiência religiosa. Se nossa capacidade de experiência religiosa é parte integrante de nossa humanidade, então o reconhecimento de nossa própria humanidade requer o reconhecimento da capacidade dos outros para experiências religiosas autênticas.

A metáfora de Korsgaard do ambiente epistêmico público como uma “praça” tem implicações profundas para a compreensão da linguagem religiosa. Mesmo as experiências religiosas mais íntimas são articuladas através de linguagens que são fundamentalmente sociais e compartilhadas. As tradições religiosas desenvolvem vocabulários, símbolos e práticas que permitem aos indivíduos articular e compartilhar suas experiências do transcendente. Esta dimensão social da linguagem religiosa significa que as diferentes tradições religiosas não são sistemas fechados e incomensuráveis, mas participam de um espaço comum de construção de significados. Embora cada tradição possa desenvolver maneiras específicas de articular a experiência religiosa, todas participam do projeto humano comum de dar sentido à experiência do transcendente através da linguagem.

O reconhecimento desta dimensão social da linguagem religiosa fornece uma base adicional para a tolerância religiosa. Se as diferentes tradições religiosas participam de um projeto comum de articulação da experiência religiosa através da

linguagem, então elas podem ser compreendidas como contribuições complementares para este projeto, em vez de sistemas rivais competindo pela verdade absoluta.

4.4.3 A Tolerância religiosa como endosso reflexivo

O conceito de Korsgaard de “endosso reflexivo” oferece uma maneira de compreender como a tolerância religiosa pode emergir do processo de reflexão sobre nossas próprias convicções religiosas. Quando refletimos sobre as razões que sustentam nossas próprias convicções religiosas, somos levados a reconhecer que estas razões são formadas através de processos experienciais e sociais que são, em princípio, acessíveis a outros. Este reconhecimento não nos leva necessariamente a abandonar nossas próprias convicções religiosas, mas a reconhecer que outros podem chegar a convicções diferentes através de processos igualmente legítimos. O endosso reflexivo de nossas próprias convicções religiosas pode, assim, coexistir com o reconhecimento da legitimidade das convicções religiosas alheias.

Esta perspectiva oferece uma alternativa atraente tanto ao relativismo quanto ao absolutismo religioso. Podemos manter nossas próprias convicções religiosas como válidas e significativas para nós, enquanto reconhecemos que outros podem ter razões igualmente válidas para suas convicções diferentes. A tolerância religiosa emerge não de uma indiferença relativista em relação à verdade religiosa, mas de um reconhecimento reflexivo dos processos através dos quais todas as convicções religiosas são formadas e validadas. A abordagem prática de Korsgaard oferece orientações concretas para a convivência entre diferentes tradições religiosas. Em vez de buscar resolver disputas doutrinárias através de argumentos teóricos, podemos focar no reconhecimento mútuo dos processos através dos quais diferentes comunidades constroem e validam suas convicções religiosas. Isto não significa que todas as práticas religiosas devem ser aceitas acriticamente. A teoria de Korsgaard fornece critérios para avaliar a legitimidade das razões práticas, elas devem ser formadas através de processos reflexivos genuínos e devem ser compatíveis com o reconhecimento da humanidade compartilhada. Práticas religiosas que negam a humanidade de outros ou que são baseadas em processos não-reflexivos podem ser legitimamente criticadas.

No entanto, quando as convicções e práticas religiosas emergem de processos reflexivos genuínos e são compatíveis com o reconhecimento da humanidade compartilhada, elas merecem reconhecimento e respeito, mesmo quando diferem de nossas próprias convicções. Esta abordagem oferece uma base sólida para a tolerância religiosa que evita tanto a permissividade acrítica quanto a intolerância dogmática.

Uma objeção comum à abordagem prática da tolerância religiosa é que ela leva inevitavelmente ao relativismo religioso, negando a possibilidade de verdade objetiva na esfera religiosa. Esta objeção argumenta que se todas as tradições religiosas são igualmente válidas como produtos de processos reflexivos legítimos, então não há base para distinguir entre verdade e falsidade religiosa. Esta objeção, no entanto, baseia-se numa compreensão equivocada da teoria de Korsgaard. A abordagem prática não nega a possibilidade de verdade religiosa, mas desloca a questão da verdade do domínio teórico para o domínio prático. Em vez de perguntar qual tradição religiosa possui a verdade absoluta, como na Parábola dos Anéis de Lessing, perguntamos quais tradições religiosas emergem de processos reflexivos genuínos e são compatíveis com o reconhecimento da humanidade compartilhada, levando a ações solidárias e preservativas da sociabilidade. Este deslocamento não elimina a possibilidade de crítica religiosa, mas a reorienta. Podemos legitimamente criticar tradições religiosas que falham em satisfazer estes critérios práticos, mesmo que não possamos demonstrar teoricamente que elas são falsas. Além disso, o reconhecimento da legitimidade de diferentes tradições religiosas não nos impede de manter nossas próprias convicções como verdadeiras para nós, desde que estas convicções sejam formadas através de processos reflexivos genuínos.

Uma segunda objeção argumenta que as diferentes tradições religiosas são fundamentalmente incomensuráveis, tornando impossível qualquer forma de diálogo ou reconhecimento mútuo genuíno. Esta objeção sugere que cada tradição religiosa opera com pressupostos tão diferentes que não há base comum para compreensão mútua. A consideração de Korsgaard oferece uma resposta convincente a esta objeção através de sua ênfase no ambiente epistêmico público compartilhado. Embora as diferentes tradições religiosas possam desenvolver linguagens e práticas específicas, todas participam do projeto humano comum de articular a experiência do

transcendente através da linguagem. Esta participação comum fornece uma base para diálogo e compreensão mútua, mesmo na ausência de acordo doutrinário.

Além disso, o argumento de Korsgaard sobre a humanidade compartilhada sugere que todas as pessoas, independentemente de suas convicções religiosas específicas, compartilham a capacidade fundamental de experiência religiosa. Esta capacidade compartilhada fornece uma base adicional para o reconhecimento mútuo que transcende as diferenças doutrinárias.

Uma terceira objeção argumenta que a abordagem prática da tolerância religiosa é trivial, reduzindo-se meramente à afirmação de que devemos ser tolerantes porque a tolerância é boa. Esta objeção sugere que a teoria não oferece orientação substantiva para questões práticas de convivência religiosa. Esta objeção falha em reconhecer a sofisticação da análise de Korsgaard. A teoria não simplesmente afirma que a tolerância é boa, mas oferece uma análise detalhada dos processos através dos quais as normas morais, incluindo a norma da tolerância, emergem da reflexão prática. Esta análise fornece critérios específicos para avaliar quando a tolerância é apropriada e quando a crítica é justificada. Além disso, a teoria oferece orientação prática através de sua ênfase nos processos reflexivos e no reconhecimento da humanidade compartilhada. Estas orientações podem ser aplicadas a questões específicas de convivência religiosa, fornecendo uma base para avaliar políticas e práticas concretas.

Conclusão

Este capítulo argumentou que a tolerância religiosa pode ser compreendida como uma crença moralmente justificada através da aplicação da teoria prática, com base na contribuição Korsgaard. Essa perspectiva oferece recursos valiosos para enfrentar este desafio. Ao deslocar o foco da demonstração teórica da verdade religiosa para o reconhecimento prático dos processos através dos quais as convicções religiosas são formadas e validadas, a teoria oferece uma base para tolerância que é simultaneamente principiada e pragmática. Mais fundamentalmente, Korsgaard lembra que a tolerância religiosa não é meramente uma virtude política útil, mas uma consequência coerente e necessária do reconhecimento de nossa humanidade compartilhada. Quando compreendemos que nossa própria capacidade de experiência religiosa é parte integrante de nossa humanidade, somos levados a

reconhecer que a negação desta capacidade nos outros é, em última análise, uma negação de nossa própria humanidade, implicando numa perspectiva coerentista acerca da tolerância. Esta compreensão oferece uma base profunda e duradoura para a tolerância religiosa que transcende os compromissos políticos temporários e as considerações pragmáticas. Ela sugere que a tolerância religiosa não é algo que escolhemos adotar por conveniência, mas algo que somos levados a reconhecer através do processo reflexivo de compreensão de nós mesmos como seres morais num mundo compartilhado.

Neste sentido, a tolerância religiosa emerge não como uma concessão relutante às realidades do pluralismo, mas como uma afirmação positiva da riqueza e complexidade da experiência humana do transcendente. É uma celebração da capacidade humana de buscar significado e propósito através de uma diversidade de caminhos, todos enraizados na experiência comum de nossa finitude e nossa aspiração ao infinito, as quais necessitam de nosso endosso reflexivo. É nesse sentido que a tolerância religiosa se desdobrou como uma das consequências da Paz da Westfália, tomada no bojo das inovações políticas e socioculturais trazidas pelos acordos de paz, as quais analisaremos no próximo capítulo.

5 AS INOVAÇÕES ENGENDRADAS PELA PAZ DA WESTFÁLIA DE 1648 E SUAS INFLUÊNCIAS SENTIDAS NO BRASIL

Introdução

Para a instauração da Paz da Westfália, foi necessário que os inimigos de guerra chegassem a um consenso: a busca pela “paz na cristandade”.²⁷¹ O objetivo foi cumprido com a assinatura dos tratados principais, que declaravam paz e a amizade cristã, universal, perpétua, verdadeira e sincera.²⁷² O resultado dos acordos de paz fomentou uma nova ordem nas relações políticas europeias com inúmeras implicações nas colônias. Uma delas foi a elevação do Estado-Nação à estrutura autônoma capaz de gerar o direito como forma administrativa das nascentes nações europeias. A Independência do Brasil se moveu neste horizonte de sentido, depois de séculos como colônia.²⁷³ E foi apenas quando o Brasil passou a ser uma nação independente é que a tolerância religiosa passou a ser contemplada em seu ordenamento jurídico, como resultante de uma linguagem pública compartilhada pelas nações que se pretendiam modernas.

Neste sentido, o presente capítulo analisa as inovações trazidas pela Paz da Westfália, bem como sua influência no modo como o Brasil se organizou a partir do conceito de soberania e autodeterminação, presentes de forma decisiva nos acordos de 1648. Num primeiro momento, analisam-se as inovações dos acordos de Münster e Osnabrück e suas consequências para a reorganização europeia. Depois, são consideradas as influências dos acordos sobre a formação nacional brasileira. Por fim, considera-se a relevância da Paz no desenvolvimento histórico do Brasil enquanto nação soberana capaz de possibilitar a tolerância religiosa a seus cidadãos.

5.1 Inovações da Paz da Westfália

A Paz da Westfália, concluída no ano de 1648, encerrou as Guerras dos Trinta Anos e estabeleceu uma série de inovações no plano político, como a fundação do

²⁷¹ KRASNER, Stephen. Compromising Westphalia. In: **International Security**, v. 20, n. 03, p. 115-151, Winter 1995-1996.

²⁷² ACTA PACIS WESTPHALICAE, 1648.

²⁷³ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História da Independência do Brasil**. Edições do Senado Federal – v. 137. Brasília: 2010. p. 77-88.

direito natural em nível internacional,²⁷⁴ a resolução dos graves conflitos entre as confissões no Império,²⁷⁵ aliada a uma espécie de desconfessionalização da política externa no período subsequente, bem como alterações na Constituição Imperial,²⁷⁶ que deslocaram o foco do Imperador para os Estados Imperiais. Estas inovações se manifestaram na organização, na estrutura e no modo de funcionamento da política internacional através de novos acordos e novas formulações acerca da liberdade tanto dos indivíduos quanto dos Estados nacionais.

A Paz da Westfália representou um momento crucial na transição de uma ordem medieval para uma ordem política moderna. O tratado estabeleceu uma transformação fundamental na relação entre autoridade religiosa e secular. Uma das contribuições mais significativas dos tratados de 1648 foi a clara subordinação da autoridade eclesiástica às autoridades seculares. Esta mudança representou o início do fim do dualismo medieval entre Igreja e Império que havia dominado a política europeia por séculos. O dualismo até então dominante entre Igreja e Império foi agora sobreposto, em território alemão, pelo dualismo entre Império e Estados do Império.

É significativo notar que os acordos reafirmaram o princípio estabelecido na Paz de Augsburg (1555), mas com modificações importantes. Manteve-se o direito dos príncipes de determinar a religião oficial de seus territórios, mas foram introduzidas salvaguardas significativas para proteger as minorias religiosas. Esta abordagem representou um equilíbrio pragmático entre a necessidade de unidade política e o reconhecimento da diversidade confessional. Um avanço crucial foi o reconhecimento formal de três tradições cristãs no Sacro Império: o Catolicismo Romano, o Luteranismo e o Calvinismo (Reformado). Esta expansão além das duas confissões reconhecidas em Augsburg refletiu a realidade confessional mais complexa que havia emergido durante o século XVII.

A Paz da Westfália introduziu proteções importantes para as minorias religiosas. Cristãos que viviam em territórios onde sua denominação não era a religião estabelecida receberam o direito de praticar sua fé em privado e, em circunstâncias

²⁷⁴ PATTON, Steven. The Peace of Westphalia and its Affects on International Relations, Diplomacy and Foreign Policy. **The Histories**, v. 10, n. 1, 2019. p. 93. Disponível em: <<https://www.britannica.com/event/Peace-of-Westphalia>>. Acesso em: 01 jul. 2025.

²⁷⁵ FRANCA FILHO, Marcílio Toscana. História e Razão do Paradigma Vestfaliano. **Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano**, 2006. p. 1454. Disponível em: <<https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/R08047-32.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2025.

²⁷⁶ FRANCA FILHO, 2006, p. 1455.

específicas, em público durante horários determinados. Esta foi uma inovação significativa que antecipou conceitos modernos de tolerância religiosa. O tratado estabeleceu que mudanças futuras na religião dos governantes não afetariam automaticamente os direitos territoriais ou a religião dos súditos. Esta “secularização” das questões políticas representou um afastamento decisivo do princípio medieval de que a unidade religiosa era essencial para a estabilidade política.²⁷⁷

Uma inovação notável foi a realização de negociações simultâneas em duas cidades diferentes: Münster para as delegações católicas e Osnabrück para as protestantes.²⁷⁸ Esta separação física refletiu as profundas divisões confessionais da época, mas também demonstrou a capacidade de encontrar soluções práticas para superar obstáculos aparentemente intransponíveis. As negociações incluíram representantes de todas as principais confissões cristãs, estabelecendo um precedente para a resolução inclusiva de conflitos religiosos. Esta abordagem multiconfessional contrastava com tentativas anteriores de impor soluções unilaterais. A Paz da Westfália estabeleceu princípios que transcenderam as questões religiosas imediatas, criando fundamentos para o sistema internacional moderno. A subordinação das questões confessionais aos interesses estatais marcou o início da secularização das relações internacionais.²⁷⁹ O tratado também estabeleceu precedentes importantes para a resolução pacífica de conflitos através de congressos diplomáticos, demonstrando que mesmo disputas aparentemente irreconciliáveis poderiam ser resolvidas através de negociação e compromisso mútuo.

Os acordos de Paz da Westfália representaram um marco na evolução das relações entre religião e política na Europa. Através de uma combinação de pragmatismo político e inovação jurídica, os negociadores conseguiram criar um *framework* que permitiu a coexistência de diferentes confissões cristãs dentro de uma estrutura política estável. A resolução dos conflitos religiosos através da Paz não eliminou completamente as tensões confessionais na Europa, mas estabeleceu princípios e mecanismos que permitiram sua gestão pacífica. A subordinação da autoridade religiosa à secular, o reconhecimento da diversidade confessional e a proteção das minorias religiosas representaram avanços significativos que

²⁷⁷ GROSS, Leo. The peace of Westphalia, 1648-1948. **The American Journal of International Law**, v. 42, p. 20-41, 1942.

²⁷⁸ FRANCA FILHO, 2006, p. 1454-1455.

²⁷⁹ KISSINGER, Henry. **Diplomacy**. New York: Simon & Schuster, 1994. p. 57.

influenciaram o desenvolvimento subsequente dos conceitos de tolerância religiosa e separação entre Igreja e Estado.

5.2 As inovações da Paz da Westfália

5.2.1 Inovações nas relações entre Estados soberanos

A Paz da Westfália vem sendo minuciosamente desmistificada em contribuições de pesquisa mais recentes.²⁸⁰ De acordo com novas perspectivas, os textos do tratado foram, em muitos aspectos, menos progressistas do que retrógrados, pois, por exemplo, confirmaram e consolidaram o princípio dinástico. De fato, os tratados não foram celebrados entre Estados, mas sim entre governantes. Eles foram, assim se afirma, restauradores e atrasaram o desenvolvimento da modernidade estatal no Império, gerando mais tarde certo ressentimento de parte dos alemães. Algo semelhante foi dito sobre a paridade confessional estabelecida na parte do Tratado de Osnabrück, que decididamente não estava orientada pela doutrina contemporânea da soberania. Todos os signatários do tratado sabiam em 1648 que os conceitos de soberania discutidos na França, Suécia e Inglaterra eram incompatíveis com a Constituição Imperial, que visava ao equilíbrio de interesses. Essa característica fundamental da Constituição não havia mudado com os tratados de paz. A estrutura fundamental do direito internacional, que surgiu apenas após a Paz da Westfália, também não considerava os Estados Imperiais como Estados soberanos, mas sim como membros semiautônomos de um espaço de domínio complexamente estruturado. Mas afinal, o que distingue as instituições políticas pré-modernas do Estado moderno?

Em primeiro lugar, a qualidade de poder soberano. A soberania, em termos gerais e no sentido moderno traduz-se num poder supremo no plano interno e num poder independente no plano internacional. [...] A soberania internacional (termo que muitos internacionalistas afastam preferindo o conceito de independência) é, por natureza, relativa (existe sempre o alter ego soberano de outro Estado), mas significa, ainda assim, a igualdade soberana dos Estados que não reconhecem qualquer poder superior acima deles (*superiorem non recognoscem*). O Estado, tal como acaba de ser caracterizado corresponde, no essencial ao modelo de Estado emergente da Paz de Westefália (1648).²⁸¹

²⁸⁰ JESUS, 2010.

²⁸¹ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional**. 7 ed. Coimbra: Almedina, 2000. p. 90.

Do ponto de vista político-constitucional, o início da época de conflitos que precede as Guerras dos Trinta Anos e os Tratados de Paz da Westfália está muito antes do ano de 1618, o ano da “Defenestração de Praga”, que geralmente é considerado o início das Guerras. Historiadores que se dedicaram principalmente à disputa sobre o princípio da maioria e sua solução no Art. V §52,²⁸² as famosas fórmulas de paz *itio in partes* e *amicabilis compositio*,²⁸³ por isso, também nomeiam 1613 como o início de um conflito confessional acentuado, ou seja, o ano em que o Reichstag²⁸⁴ esteve inteiramente sob o signo da questão da maioria. Isso foi amplamente discutido na época e, finalmente, em culminação com outras disputas territoriais, levou às Guerras dos Trinta Anos. As potências protestantes, após o seu fim, tornaram-se um corpo equiparado ao lado católico em questões religiosas, devido ao direito de veto que lhes foi concedido no Tratado de Osnabrück.

A Paz da Westfália pode ser compreendida a partir de uma variedade de perspectivas. Em grande parte, estas derivam das suas disposições, que reestruturaram a interação entre o Estado e as confissões no Sacro Império Romano-Germânico. Johannes Burkhardt avalia a obra da Paz em sua totalidade como uma versão reformada da Paz Religiosa de Augsburgo de 1555.²⁸⁵ As inovações jurídico-confessionais foram ligadas a regulamentações constitucionais e político-militares, complementa Stollberg-Rilinger.²⁸⁶ Com a solução da questão confessional, a estrutura confessional no Império mudou, pois o calvinismo foi reconhecido como a terceira confissão com igualdade de direitos e tornou-se parte do partido confessional protestante. Além disso, foi permitida aos dissidentes religiosos a prática da sua

²⁸² ACTA PACIS WESTPHALICAE, 1648.

²⁸³ ROCA, María J. La influencia de la Reforma Protestante en el derecho. e-LHR, 14, 1-35, 2012. p. 10. Disponível em: <<https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/477f5b1d-3dd9-4894-bb5e-3adf8646eea4/content>>. Acesso em: 12 jun. 2025.

²⁸⁴ Na época dos tratados, o termo *Reichstag* foi compreendido ora como “Parlamento do Império”, ora como “Dieta Imperial”. Atualmente, o termo é mais comumente associado ao edifício histórico em Berlim, que serve como sede do parlamento alemão moderno, o *Bundestag*. MAINKA, Peter Johann. O Sacro Império Romano-Germânico por volta de 1500 – um irregulare aliquod corpus et monstro símile? **Diálogos**, v. 23, n. 2, p. 162-184, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/download/42499/pdf/>>. Acesso em: 12 jun. 2025.

²⁸⁵ REGINE MARITZ, Paris. Recensão de BURKHARDT, Johannes. Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart (Klett-Cotta) 2018. **Francia Recensio**, Frühe Neuzeit – Revolution – Empire (1500–1815), 1, 2020. Disponível em: <[10.11588/frrec.2020.1.71734](https://doi.org/10.11588/frrec.2020.1.71734)>. Acesso em: 12 jun. 2025.

²⁸⁶ STOLLBERG-RILINGER, Barbara. **The Thirty Years' War and the Peace of Westphalia**. Traduzido ao inglês e prefaciado por Yair Mintzker. EUA: Princeton University Press, 2018. p. 12.

própria fé. A reserva eclesiástica manteve a sua validade, contudo, os fiéis afetados não podiam mais ser expulsos dos territórios individuais se praticassem uma fé diferente da do respectivo soberano local.

Os tratados de paz concluíram o processo de criação de um sistema moderno de equilíbrio de poder, ou seja, um sistema de funcionamento das relações internacionais baseado no balanceamento mútuo dos Estados, na tentativa de prevenir tentativas hegemônicas de alguns Estados. Com este tratado, as Guerras dos Trinta Anos foram encerradas. Isso marcou um importante símbolo para a área das relações internacionais, pois foi então que as relações interestatais, no sentido moderno, começaram a existir e a se desenvolver.²⁸⁷ Até então, não existiam Estados-nação soberanos e, portanto, nem mesmo relações internacionais no verdadeiro sentido. No período anterior à Paz, falava-se mais de relações interdinásticas. É a partir de 1648, no entanto, que ocorre uma reorganização da ordem internacional, ou melhor, a sua criação. A maior mudança do sistema westfaliano em relação à anterior ordem internacional “dinástica” pode ser considerada precisamente a posição soberana dos Estados individuais, bem como o modo como cada um poderia definir suas questões internas, principalmente em relação às confissões religiosas.

Precisamente o princípio da soberania é uma novidade que o sistema westfaliano de equilíbrio de poder traz. Os Estados soberanos individuais começaram a desempenhar o papel principal nas relações internacionais, e a eles foi reconhecido o princípio territorial da soberania. Pelo princípio da soberania e pela Paz da Westfália, entre outras coisas, as reivindicações universalistas da Igreja Romana se desintegram e o poder secular é enfatizado. No entanto, não houve um enfraquecimento do poder apenas do papa, mas também do imperador, cujas reivindicações universais no plano secular também desaparecem.

A soberania pode, então, ser entendida como interna e externa. A soberania interna significa o monopólio da violência legítima num dado território, consignado pelo princípio augustano do “cuius regio, eius religio”, o que significa que cada Estado tinha poder soberano sobre a população que vivia dentro de suas fronteiras, mas não sobre os assuntos e a população de outros Estados.

²⁸⁷ MOITA, Luís. “Uma releitura crítica do consenso em torno do sistema vestefaliano”. **JANUS.NET e-journal of International Relations**, v. 3, n. 2, out., 2012. Disponível em: <observare.ual.pt/janus.net/pt_vol3_n2_art2>. Acesso em: 15 jun. 2025.

A soberania externa traz aos Estados o reconhecimento nas relações internacionais como um ator em pé de igualdade, em cuja soberania interna outros Estados não têm o direito de intervir. O conceito de soberania desempenha um papel importante também na atualidade e é precisamente um tema frequentemente debatido na área do sistema internacional.²⁸⁸ Atualmente, no mundo, ocorre a transferência de certas partes da soberania dos Estados para um nível supranacional superior, um exemplo perfeito pode ser a União Europeia, UE. Há uma sobreposição de poderes dos Estados individuais e, em certas áreas, a soberania desaparece, como é o caso da UE, que decide sobre uma série de questões importantes que antes estavam sob a alçada dos Estados individuais. A soberania desses Estados é conseqüentemente, limitada.²⁸⁹

O sistema medieval, que era universalista e centralizado, foi assim, após o fim das Guerras dos Trinta Anos, substituído por um sistema descentralizado de Estados soberanos e iguais entre si. Além do princípio da soberania, este novo sistema internacional era caracterizado também por uma nova forma de política e de interação entre os Estados. Essa política era denominada “razão de Estado” e significava que cada Estado agia apenas em conformidade com seus interesses nacionais, o que, em outras palavras, significava que de acordo com a razão de Estado, o bem-estar do Estado justificava todos os meios utilizados em seu benefício. O interesse nacional substituiu, assim, o conceito medieval de moralidade universal.²⁹⁰

A diferença entre o sistema centralizado medieval e o sistema descentralizado westfaliano, em relação à política da “razão de Estado”, é bem evidente também na manutenção da estabilidade do sistema. Os Estados no sistema westfaliano, de fato, travavam guerras por outras razões do que antes do sistema westfaliano, na época do império universal centralizado. A estabilidade do sistema westfaliano era mantida pelos Estados através de diversas alianças e guerras no âmbito dos interesses

²⁸⁸ ALMEIDA, João Marques de. A paz de Westfália, a história do sistema de Estados moderno e a teoria das relações internacionais. p. 45-78. In: **Política internacional**. Lisboa: Centro Interdisciplinar de Estudos Económicos, v. 2, n. 18, 1998. Disponível em: <<https://catalogobib.parlamento.pt:82/images/winlibimg.aspx?skey=&doc=37139&img=22416&res=150>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

²⁸⁹ SILVA, Pedro Ferreira da. A Soberania em Contexto Europeu: como a União Europeia Contribui para o Aumento da Soberania Nacional. **Nação e Defesa**, n. 127, 5.^a Série, p. 111-129, 2010. Disponível em: <<https://revistas.rcaap.pt/nacao/article/download/38648/26663>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

²⁹⁰ KISSINGER, Henry. **Diplomacy**. New York: Simon & Schuster, 1994. p. 20.

nacionais dos Estados individuais, enquanto que antes da Paz da Westfália as guerras eram justificadas pelo bem, pela justiça e por outros conceitos morais.²⁹¹

O sistema westfaliano constituiu-se, portanto, como um sistema internacional territorial baseado nos interesses nacionais dos Estados individuais, e não em valores morais universais, como era o caso antes do sistema westfaliano, mas também, por exemplo, após a Primeira Guerra Mundial, o princípio da segurança coletiva de Woodrow Wilson.²⁹² De acordo com essa compreensão do sistema e de sua estabilidade, também se lida com o inimigo. Num sistema universal baseado em valores morais, o inimigo é a personificação de todo o mal, é o próprio mal em comparação conosco, como representantes do bem absoluto. A guerra, neste caso, é uma guerra contra o mal, trata-se da destruição de algo ruim, do mal completo. Por isso, tudo é permitido para se atingir o objetivo. A vitória de um aqui, necessariamente significa a derrota do outro. Nesse sentido, por exemplo, o islamismo é o inimigo de toda a cristandade, ou ainda, cumpre à cristandade fazer a “guerra justa”²⁹³ contra os infiéis das Américas ou da Ásia. Ao contrário, num sistema territorial pluralista, como o westfaliano, nem a guerra nem o inimigo são compreendidos de forma tão absoluta. Não se trata de uma luta entre o bem e o mal, mas apenas de uma luta por interesses particulares de Estados soberanos, de razões de Estado, por assim dizer. O inimigo é respeitado como nosso igual e não se deseja sua destruição completamente, mas apenas derrotá-lo.

Num sistema internacional com vários Estados independentes e autônomos, o funcionamento das relações entre eles é então fundamental. Essas relações baseiam-se essencialmente no equilíbrio mútuo dos atores do sistema. Disso se depreende que os atores políticos mais importantes geralmente se tornam aqueles que, ao se juntarem a um lado, decidem qual lado terá certa vantagem. Nesta política de equilíbrio acrobático, destacou-se principalmente a Grã-Bretanha, que, por sua política pragmática de aliar-se a diferentes lados durante os conflitos, ganhou o

²⁹¹ KISSINGER, 1994, p. 21.

²⁹² KISSINGER, 1994, p. 54-55.

²⁹³ JORDÃO, Marco Aurélio de Medeiros. Bellum Justum: problematizações e implicações éticas na conduta em guerra. p. 1-7. In: Anais da XVI Semana de Humanidades (www.cchla.ufrn.br/). Natal: UFRN, 2008. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT04/semana%20de%20humanidades.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

apelido de “Albion Perfidious”,²⁹⁴ uma vez que ela fará pender a balança do poder europeu nos séculos seguintes. O interesse nacional da “pérfida Inglaterra” era precisamente a manutenção do equilíbrio de poder europeu, pois sua perturbação significaria uma ameaça à sua própria existência como potência.

O sistema westfaliano, desde a sua criação no século XVII, passou por uma série de mudanças, mas, mais ou menos, permaneceu com os mesmos princípios até o fim da Guerra Fria. Os primeiros exemplos da aplicação do mecanismo de equilíbrio podem ser encontrados já em meados do século XVII. No entanto, o primeiro caso de aplicação do mecanismo de equilíbrio após a conclusão da Paz da Westfália aconteceu apenas no ano de 1713, quando a Guerra de Sucessão Espanhola foi encerrada e o conceito de equilíbrio de poder foi explicitamente mencionado pela primeira vez num tratado de paz, a Paz de Utrecht,²⁹⁵ momento em que as grandes potências europeias se reuniram e negociaram uma nova ordem pós-guerra. Esses “congressos de grandes potências” são uma característica do sistema westfaliano e ocorriam geralmente após grandes conflitos sistêmicos. Entre os congressos de grandes potências estão, por exemplo, o Congresso de Viena após as Guerras Napoleônicas, a Conferência de Versalhes após o fim da Primeira Guerra Mundial, ou as negociações dos “Três Grandes” durante e após a Segunda Guerra Mundial.²⁹⁶

Desde o início do sistema westfaliano, é possível observar diversas alianças contra as tentativas hegemônicas.²⁹⁷ Essas alianças começaram a se formar primeiro na Europa, mas depois se expandiram para todo o mundo com o objetivo de manter o equilíbrio de poder global. O exemplo clássico de equilíbrio de poder é o período de 1648 até o início das Guerras Napoleônicas. As alianças são, além disso, caracterizadas por sua natureza inconstante. Cada aliança durou apenas até o momento em que uma mudança na situação incitou alguns de seus participantes a se

²⁹⁴ SHERWOOD, Marika. “Perfidious Albion: Britain, the USA, and Slavery in the 1840s and 1860s”. **Contributions in Black Studies**, v. 13, Article 6, 1995. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/13636091.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

²⁹⁵ MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de; MOTA, Vítor Bicalho. Luís da Cunha, o Congresso de Utrecht e a política externa inglesa no início do século XVIII. **Faces da História**, Assis-SP, v. 6, n. 1, p.425-446, jan.-jun., 2019. Disponível em: <<https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/download/1327/1190/4732>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

²⁹⁶ REYNOLDS, David. The ‘Big Three’ and the division of Europe, 1945-48: An overview. p. 111-136. **Diplomacy & Statecraft**, v. 1, Issue 2, 1990.

²⁹⁷ MORGENTHAU, Hans J. **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**. New York; Alfred A. Knopf, 1949. p. 185.

unirem a outros atores, muitas vezes a alguns de seus antigos “inimigos”. Disso fica claro que, na época do sistema westfaliano, os aspectos morais não desempenhavam nenhum papel, pois esses aspectos não permitiriam que os atores das relações internacionais violassem alianças e estabelecessem contato com seus antigos “inimigos”.

A partir de 1815, após o Congresso de Viena, o mecanismo de equilíbrio de poder começou a se expandir para além das fronteiras da Europa, a ponto de, após a Segunda Guerra Mundial, o equilíbrio de poder europeu deixar de ser o centro da política mundial. Isso levou à transformação de uma ordem internacional multipolar numa ordem mundial bipolar, durante a qual a Europa também foi dividida. Dois blocos de poder, o americano e o soviético, tornaram-se o foco da política mundial. A Guerra Fria é um exemplo perfeito da mistura de motivos morais e de razões de Estado, onde valores morais e justificativas políticas são considerados, e não apenas os interesses particulares dos Estados.

O sistema westfaliano, em diversas formas, funcionou mais ou menos até o fim da Guerra Fria, quando ocorre o fim da bipolaridade e, conseqüentemente, uma nova organização do sistema internacional. É muito discutido qual sistema se seguiu depois. Alguns consideram a multipolaridade, outros indicam a unipolaridade como uma designação mais precisa para o sistema pós-Guerra Fria, devido à posição hegemônica dos EUA, que, após o fim da Guerra Fria, alcançaram a posição de única superpotência.²⁹⁸ Isso levanta uma série de questões sobre se o governo de um único império não teria retornado e se o sistema de relações internacionais não teria, assim, completado um círculo.

Permanece, no entanto, a questão de saber se o sistema internacional pós-Guerra Fria ainda pode ser chamado de sistema westfaliano. Embora tenham ocorrido grandes mudanças no funcionamento do sistema internacional, que são difíceis de negar, alguns acreditam que ainda vivemos no sistema westfaliano e que uma transição para outro sistema ainda não teria ocorrido. Cooper afirmou que o sistema westfaliano já se transformou num sistema completamente diferente, baseado em princípios distintos. Em outras palavras, segundo Cooper, a Europa já se encontra em

²⁹⁸ SILVA, André Luiz Reis da. Depois do muro: crise de hegemonia e multipolaridade no sistema internacional pós-Guerra Fria. **História: Debates e Tendências**, v. 10, n. 1, p. 156-172, jan./jun. 2010. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5965886.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

um sistema pós-westfaliano. Ele baseia sua teoria numa certa semelhança entre os anos 1648 e 1989. Em ambos os casos, houve o estabelecimento de uma nova ordem internacional, não apenas uma reorganização da antiga. Em 1989, ocorreu a transição para um sistema pós-westfaliano, tornando este ano tão significativo para as relações internacionais quanto 1648. Assim, 1989 marca o fim de três séculos do sistema westfaliano de equilíbrio de poder. Era, portanto, necessário propor uma nova concepção de ordem internacional.²⁹⁹ Cooper dividiu os Estados e seus níveis de desenvolvimento no sistema internacional após 1989 em pré-moderno, moderno e pós-moderno, ou seja, sistemas pré-westfaliano, westfaliano e pós-westfaliano.³⁰⁰ Podemos encontrar todos esses tipos de sistema atualmente. Cooper vê o clássico sistema moderno westfaliano operando no sistema asiático. Por outro lado, o sistema pós-westfaliano funciona agora na Europa, em contraste com a África, onde o sistema westfaliano é com dificuldades, inserido aos poucos e, portanto, caracterizando estruturas de um funcionamento pré-moderno dos Estados.

Morgenthau apresenta uma visão realista da política de poder e do funcionamento do sistema internacional. O princípio fundamental do sistema internacional, segundo Morgenthau, é o equilíbrio de poder.³⁰¹ O conceito de equilíbrio de poder é um fator estabilizador essencial na sociedade de Estados-nação soberanos. No entanto, na concepção de Morgenthau, não se trata apenas de um sistema de organização internacional, mas também de uma política consciente aplicada pelos Estados soberanos.³⁰²

Um Estado de equilíbrio é necessário para qualquer área em que este termo seja utilizado. Sem equilíbrio, um elemento ganhará ascendência sobre os outros e, assim, poderá limitar seus interesses e direitos ou até mesmo levar à eliminação dos demais elementos do sistema, seja ele um sistema econômico, social ou político. Portanto, o objetivo de todos os elementos é manter um Estado de equilíbrio, por razões existenciais, baseado na multipolaridade, ou seja, na pluralidade de elementos que juntos formam o sistema dado. Esta afirmação é importante, pois não se trata apenas de manter a estabilidade, mas também de manter a multipolaridade do

²⁹⁹ COOPER, Robert. **The post-modern state**. London: Demos and the Foreign Policy Centre, 1996; 2000. p. 7.

³⁰⁰ COOPER, 1996; 2000, p. 15-23.

³⁰¹ MORGENTHAU, 1949, p. 125-133.

³⁰² MORGENTHAU, 1949, p. 129.

sistema. A própria estabilidade poderia, de fato, ser mantida também sob o domínio de um único hegemônico.

A característica fundamental do sistema westfaliano, segundo Morgenthau, é, portanto, a pluralidade, ou seja, a multiplicidade de elementos do sistema, o que significa que o sistema internacional é composto por vários Estados soberanos independentes.³⁰³ Morgenthau vê a segunda característica definidora fundamental no antagonismo, ou seja, a inimizade ou intolerância dos elementos individuais do sistema, neste caso, dos Estados, cujas aspirações de poder podem entrar em conflito com as aspirações de poder de outros Estados. Nesta situação, os Estados comportam-se de acordo com dois modelos básicos de luta pelo poder no ambiente internacional, pelos quais o equilíbrio de poder é estabelecido e mantido por meio de modelos de oposição direta e de competição.³⁰⁴

5.2.2 O Estabelecimento da Soberania Estatal

Os resultados políticos dos acordos de Paz da Westfália se deram pelo reconhecimento da já mencionada Paz de Augsburgo de 1555, que estabelecia que cada príncipe teria o direito de determinar a religião de seu próprio Estado sob o princípio do *cuius regio, eius religio*. Cristãos vivendo em principados onde sua denominação não era a igreja estabelecida foram garantidos o direito de praticar sua fé em público durante horas determinadas e em privado conforme sua vontade.

Os delegados também reconheceram a soberania exclusiva de cada parte sobre suas terras, pessoas e agentes no exterior, bem como a responsabilidade pelos atos de guerra cometidos por seus cidadãos ou agentes. Este reconhecimento de soberania exclusiva foi um passo fundamental no desenvolvimento do conceito moderno de Estado soberano, onde cada Estado tem autoridade plena sobre seus assuntos internos e externos, sem interferência externa. Como resultado dessas discussões e negociações, vários ajustes territoriais foram decididos, como os já mencionados, e mais significativos:

- O reconhecimento da independência da Suíça do Sacro Império Romano-Germânico.

³⁰³ MORGENTHAU, 1949, p. 142.

³⁰⁴ MORGENTHAU, 1949, p. 17-20.

- A expansão dos territórios da França, Suécia e Brandemburgo-Prússia (que mais tarde se tornaria a Prússia).
- A clarificação da independência da cidade de Bremen.
- A abolição de barreiras ao comércio e à navegação estabelecidas durante a guerra, garantindo um certo grau de navegação livre no Reno.

Esses acordos refletiram mudanças significativas na mentalidade europeia, sendo a significativa e duradoura inovação política da Paz da Westfália o estabelecimento formal do princípio da soberania estatal.³⁰⁵ Este conceito, que hoje é considerado fundamental para o sistema internacional, representou uma ruptura radical com as concepções medievais de autoridade política.³⁰⁶ Antes de 1648, a Europa era caracterizada por uma complexa hierarquia de autoridades sobrepostas, na qual o poder político era fragmentado entre imperadores, reis, príncipes, bispos e outras autoridades locais, todas teoricamente subordinadas à autoridade universal do Papa e do Sacro Imperador Romano.³⁰⁷

A soberania westfaliana estabeleceu que cada Estado seria supremo dentro de seu próprio território, possuindo autoridade exclusiva sobre seus assuntos internos e o direito de determinar sua própria estrutura política e religiosa. Este princípio foi revolucionário porque negou qualquer autoridade superior aos Estados individuais, efetivamente secularizando o sistema político europeu e eliminando a pretensão de autoridade universal tanto da Igreja quanto do Império.³⁰⁸

O conceito de soberania territorial introduzido pela paz, tem várias dimensões importantes. Primeiro, estabeleceu a supremacia interna, garantindo que dentro das fronteiras de um Estado, nenhuma outra autoridade poderia competir com o governo legítimo. Segundo, estabeleceu a independência externa, assegurando que nenhum Estado teria o direito de interferir nos assuntos internos de outro. Terceiro, criou o

³⁰⁵ SILVA, Caíque Tomaz Leite da; PICININ, Guilherme Lélis. Paz de Vestefália & soberania absoluta. **Revista do Direito Público**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 127-150, jan./abr., 2015. Disponível em: <<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/direitopub/article/view/20264/16218>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

³⁰⁶ MORGENTHAU, 1949, p. 506.

³⁰⁷ CARNEIRO, Henrique Soares. Guerra dos trinta anos. p. 163-187. In: **História das guerras**, 3. São Paulo: Contexto; 2006.

³⁰⁸ MORGENTHAU, 1949, p. 507.

princípio da igualdade jurídica entre Estados, independentemente de seu tamanho, poder ou riqueza.

Esta transformação conceitual teve implicações práticas profundas. Os Estados alemães, por exemplo, receberam o direito de conduzir sua própria política externa, embora com a limitação de que não poderiam cometer atos de guerra contra o imperador.³⁰⁹ Esta concessão de autonomia diplomática aos principados alemães efetivamente fragmentou o poder imperial e estabeleceu o precedente para o desenvolvimento de um sistema de Estados independentes.

5.2.3 O Princípio da Não-Interferência

Intimamente relacionado ao conceito de soberania estava o princípio da não-interferência, que se tornou um dos pilares fundamentais do sistema westfaliano. Este princípio estabelecia que os Estados não deveriam intervir nos assuntos internos de outros Estados, particularmente em questões religiosas e de governança interna.³¹⁰ Ainda hoje esse conceito é imperioso. Mais tarde esse princípio se transformaria na ideia de autodeterminação dos povos, definido por Rezek da seguinte forma:

Identificamos o Estado quando seu governo [...] não se subordina a qualquer autoridade que lhe seja superior, não reconhece, em última análise, nenhum poder maior de que dependem a definição e o exercício de suas competências, e só se põe de acordo com seus homólogos na construção da ordem internacional, e na fidelidade aos parâmetros dessa ordem, a partir da premissa de que aí vai um esforço horizontal e igualitário de coordenação no interesse coletivo.³¹¹

A importância deste princípio deve ser compreendida no contexto das guerras religiosas que haviam devastado a Europa. Durante as Guerras dos Trinta Anos, potências católicas e protestantes haviam regularmente intervindo em outros territórios para apoiar correligionários ou suprimir heresias. A Paz da Westfália pôs fim a esta prática, estabelecendo que a religião de um território seria determinada por seu governante legítimo, sem interferência externa. O princípio da não-interferência

³⁰⁹ CRAVINHO, João Gomes. **Visões do Mundo**. As Relações Internacionais e o Mundo Contemporâneo. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2002.

³¹⁰ BULL, Hedley. **A sociedade anárquica**. Prefácio de Williams Gonçalves. Tradução de Sérgio Bath. 1. ed. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002. p. 94.

³¹¹ REZEK, José Francisco. **Direito internacional público**: curso elementar. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 224

também teve implicações importantes para a evolução da diplomacia. Foi estabelecido que as disputas entre Estados deveriam ser resolvidas através de negociação e compromisso, não através da força ou da imposição de vontades externas. Esta mudança representou uma evolução significativa na direção de um sistema internacional mais estável e previsível.³¹²

Além disso, o princípio da não-interferência criou um precedente importante para o desenvolvimento do direito internacional. Ao estabelecer que os Estados tinham direitos e obrigações específicos em relação uns aos outros, os tratados da Westfália lançaram as bases para um sistema legal internacional baseado no consentimento mútuo e no respeito pela soberania.

5.2.4 A Secularização das Relações Internacionais

Uma das transformações mais profundas introduzidas pela Paz da Westfália foi a secularização das relações internacionais. Antes de 1648, a política europeia era profundamente influenciada por considerações religiosas, com conflitos frequentemente justificados em termos de defesa da fé verdadeira ou supressão da heresia.³¹³ A Paz da Westfália alterou fundamentalmente esta dinâmica ao estabelecer que os interesses seculares do Estado deveriam prevalecer sobre as considerações religiosas na condução da política externa. Esta mudança foi simbolizada pela inclusão de Estados protestantes e católicos como signatários iguais dos tratados, reconhecendo implicitamente que a legitimidade política não dependia da ortodoxia religiosa.

A secularização das relações internacionais teve várias consequências importantes. Primeiro, permitiu que Estados de diferentes confissões religiosas formassem alianças baseadas em interesses políticos e estratégicos comuns, em vez de afinidades religiosas. Esta flexibilidade diplomática contribuiu significativamente para a estabilidade do sistema internacional pós-westfaliano. Segundo, a secularização promoveu o desenvolvimento do conceito de “interesse nacional” como o princípio orientador da política externa. Em vez de buscar objetivos religiosos ou dinásticos, os Estados começaram a definir seus interesses em termos de segurança,

³¹² MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

³¹³ KAUFMANN, [et al.], [Orgs.], 2014, p. 471-476.

prosperidade econômica e influência política. Esta mudança conceitual foi fundamental para o desenvolvimento de uma diplomacia mais racional e calculada.

5.2.5 O Equilíbrio de Poder

A Paz da Westfália também introduziu, ainda que de forma embrionária, o conceito de equilíbrio de poder como um mecanismo para manter a estabilidade internacional. Os negociadores reconheceram que uma paz duradoura dependia não apenas do fim das hostilidades imediatas, mas também da criação de um sistema que desencorajasse futuras tentativas de hegemonia. O equilíbrio de poder westfaliano funcionava através de vários mecanismos. Primeiro, a fragmentação do poder imperial alemão impediu que qualquer Estado único dominasse a Europa Central. Segundo, o fortalecimento da França e da Suécia como potências emergentes criou um contrapeso ao poder dos Habsburgos. Terceiro, o reconhecimento da independência dos Países Baixos e da Suíça adicionou novos atores ao sistema internacional, aumentando sua complexidade e estabilidade. Todos esses avanços foram importantíssimos para o desenvolvimento posterior da noção a respeito da soberania dos Estados, como considera Patton:

Os efeitos a longo prazo do compromisso alcançado com a Paz da Westfália foram significativos e a própria paz foi uma conquista monumental, moderna e, para a sua época, revolucionária. No seu ensaio sobre a Paz de Westfália, Wyndham A. Bewes escreve: “nenhuma questão que alguma vez antes tinha recebido um acordo diplomático tinha sido de tamanha importância ou tinha sido resolvida com a concordância de tantas potências”. Essa noção de um esforço internacional para resolver um conflito usando métodos diplomáticos onde todas as partes participaram e concordaram em comprometer-se, em vez de uma nação dominante simplesmente ditar a política a uma nação perdedora, era muito nova no século XVII. Bewes conclui: “Nunca [antes do congresso] houve uma assembleia tão numerosa e brilhante de Ministros e Estadistas de tantas nações diferentes e nunca interesses políticos tão importantes e complicados foram discutidos com solene suficiência.”³¹⁴

³¹⁴ “The long term effects of the compromise which were achieved under the Peace of Westphalia were significant and the peace itself was a monumental, modern, and for its time, revolutionary achievement. In his essay on the Peace of Westphalia, Wyndham A. Bewes writes, “no questions that had ever before received a diplomatic settlement had been of such far-reaching importance, or had been settled with the concurrence of so many powers.”¹⁹ This notion of an international effort to solve a conflict using diplomatic methods where all sides participated and agreed to compromise, rather than a dominant nation simply dictating policy to a losing nation, was very new in the 17th century. ²⁰ Bewes concludes, “Never [before the congress] had there been such a numerous and brilliant assembly of Ministers and Statesmen of so many different nations and never had so important and complicated political interests been discussed with solemn sufficiency”. PATTON, 2019, p. 93.

Este sistema de equilíbrio não era perfeito nem permanente, mas estabeleceu um precedente importante para futuras tentativas de organizar o sistema internacional. O conceito seria posteriormente refinado e formalizado em conferências como o Congresso de Viena (1815) e influenciaria o desenvolvimento de organizações internacionais no século XX.

5.2.6 A Institucionalização da Diplomacia

Os acordos de Paz da Westfália também contribuíram significativamente para a institucionalização da diplomacia moderna. O processo de negociação em si estabeleceu precedentes importantes para futuras conferências internacionais, incluindo o uso de múltiplas sedes de negociação, a participação de Estados menores, e a elaboração de tratados complexos que abordavam uma ampla gama de questões políticas, territoriais e religiosas.³¹⁵

Os tratados estabeleceram o princípio de que os compromissos internacionais deveriam ser respeitados (*pacta sunt servanda*), criando uma base legal para as relações entre Estados. Esta inovação foi fundamental para o desenvolvimento do direito internacional moderno, estabelecendo que os Estados tinham não apenas direitos, mas também obrigações específicas em relação uns aos outros.³¹⁶

A diplomacia permanente também foi fortalecida pelos acordos da Westfália. O reconhecimento de que as relações entre Estados requeriam gestão contínua, não apenas intervenções episódicas durante crises, levou ao desenvolvimento de embaixadas permanentes e à profissionalização do serviço diplomático.³¹⁷ Aos poucos foi sendo estabelecido que esses princípios de direito internacional presumiriam que cada Estado teria soberania sobre seu território e assuntos internos, excluindo todos os poderes externos, e que cada Estado, independentemente de seu tamanho, é igual perante a lei internacional.³¹⁸

³¹⁵ PARKER, Geoffrey, ed. **The Thirty Years' War**. 2. ed. London: Routledge, 1997.

³¹⁶ ASBACH, Olaf; SCHRÖDER, Peter (Eds). **The Ashgate Research Companion to the Thirty Years' War**. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2014. p. xiv.

³¹⁷ CROXTON, Derek. **Westphalia: The Last Christian Peace**. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2013.

³¹⁸ MCCLELLAND, Charles A.; PFALTZGRAFF, Robert. Peace of Westphalia: European history. **Encyclopedia Britannica**, 16 maio 2025. Disponível em: <<https://www.britannica.com/event/Peace-of-Westphalia>>. Acesso em: 1 Jul. 2025.

Com o avanço das explorações coloniais, do capitalismo mercantil, posteriormente do capitalismo industrial europeu, a influência europeia no mundo, levou à expansão dos princípios westfalianos, especialmente o conceito de Estados soberanos, tornaram-se centrais no direito internacional e na ordem mundial prevalente.³¹⁹

5.2.7 *Pacta Sunt Servanda* (respeito pelos compromissos internacionais)

A Paz de 1648 marcou um ponto de viragem significativo na diplomacia internacional, enfatizando o respeito mútuo pela soberania e a necessidade de adesão aos acordos, promovendo assim a estabilidade num continente politicamente fragmentado. O princípio de *Pacta Sunt Servanda*, que se traduz como “os acordos devem ser cumpridos”,³²⁰ é um conceito fundamental no direito internacional que afirma a natureza vinculativa dos tratados entre Estados soberanos. Este princípio emergiu proeminentemente das discussões que conduziram à pacificação assinada na Westfália.

A notoriedade do *Pacta Sunt Servanda* reside no seu papel central no desenvolvimento do direito internacional moderno e das práticas de tratados, onde o cumprimento dos acordos é considerado essencial para manter a ordem e a previsibilidade nas relações internacionais.³²¹ O seu estabelecimento durante os tratados da Westfália não só visava concluir décadas de guerra, mas também iniciou uma era em que os tratados se tornaram instrumentos essenciais para as interações estatais.³²² O princípio sublinha a importância da confiança e cooperação entre as nações, destacando as obrigações legais e morais que regem a conduta estatal num mundo globalizado.³²³

³¹⁹ PATTON, 2019, p. 91-99.

³²⁰ NEDZEL, Nadia Elizabeth. A Comparative Study of Good Faith, Fair Dealing, and Precontractual Liability. **Tulane European and Civil Law Forum**, v. 12, n. 97, 1997. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=2685374>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

³²¹ CROXTON, Derek; TISCHER, Anuschka. **The Peace of Westphalia: A Historical Dictionary**. Westport, CT: Greenwood, 2002.

³²² TISCHER, Anuschka. Peace of Westphalia (1648). **Oxford Bibliographies Online**, 28 Jul. 2021. Disponível em: <<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0073.xml>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

³²³ HYLAND, Richard. Pacta sunt servanda: a meditation. **Virginia Journal of International Law**, Virginia, v. 34, n. 2, p. 405–433, 1994. Disponível em: <<https://www.trans-lex.org/124500/>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

Apesar da sua importância fundamental, o conceito de *Pacta Sunt Servanda* tem sido alvo de escrutínio e críticas relativamente à sua aplicação e execução. Os críticos argumentam que os Estados frequentemente cumprem seletivamente as suas obrigações contratuais, particularmente quando os interesses nacionais estão em jogo, levantando questões sobre a eficácia do princípio.³²⁴ Além disso, a rigidez associada à estrita adesão aos acordos pode dificultar a capacidade dos Estados de se adaptarem a paisagens políticas em mudança, levando potencialmente à instabilidade em vez da ordem antecipada. Adicionalmente, a dinâmica geopolítica do poder pode complicar o cumprimento, uma vez que Estados poderosos podem priorizar os seus interesses em detrimento dos compromissos internacionais, desafiando o papel do princípio na promoção da igualdade e justiça na governação global.

No geral, o princípio *Pacta Sunt Servanda* é parte integrante do discurso sobre o direito internacional, a diplomacia e a soberania estatal.³²⁵ À medida que as discussões sobre a eficácia e adaptabilidade das obrigações contratuais continuam a evoluir, o legado da Paz da Westfália permanece pertinente, moldando as compreensões contemporâneas das relações entre Estados e a aplicação dos acordos internacionais. Mazzuoli argumenta que ainda que se discuta sobre os acesites do sistema westfaliano pelas nações europeias, é inegável que os avanços acontecidos depois dela consignam a inexistência de tais princípios antes dela. Ele afirma que:

[...] muitos autores consideram que antes da Paz de Westfália não existia um Direito Internacional propriamente dito, como se conhece nos dias atuais (não obstante já se conhecer, desde o século XVI, a codificação das leis marítimas, a instalação de embaixadas permanentes, a formação de exércitos permanentes, bem como as navegações e as conquistas). De fato, antes dos tratados de Westfália não existia uma sociedade internacional com poder político para sujeitar os Estados ao cumprimento de suas regras de conduta. Portanto, a Paz de Westfália pode ser considerada como um verdadeiro “divisor de águas” na história do Direito Internacional Público, momento em que se desprenderam as regras fundamentais que passaram a presidir as relações entre os Estados europeus, reconhecendo ao princípio da igualdade absoluta dos Estados o caráter de regra internacional fundamental.³²⁶

³²⁴ JESUS, 2010.

³²⁵ WEHBERG, Hans. *Pacta Sunt Servanda*. **American Journal of International Law**, 53(4): p. 775-786, 1959. Disponível em: <10.2307/2195750>. Acesso em: 10 jun. 2025.

³²⁶ MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009. p. 48-49.

As primeiras interpretações da Paz da Westfália sublinharam a necessidade de os Estados aderirem aos acordos elaborados durante as negociações. Acadêmicos como Johann Jacob Schmauss (1690-1757) e Johann Gottlieb Heineccius (1681-1741) notaram que a Paz³²⁷ atuou como um laço vital que assegurava a estabilidade dentro do Império Germânico e promovia as relações entre as tendências católicas e protestantes.³²⁸ Essa noção foi ecoada por contemporâneos que viam os tratados como fundamentais tanto para a governança interna do Império quanto para suas interações com os Estados vizinhos. Johann Ehrenfried Zschackwitz (1669-1744) descreveu a Paz como a “estrela-guia” da governança,³²⁹ destacando seu papel na manutenção da ordem e da paz através da aplicação dos termos acordados.

A aplicação do direito natural, tão discutido naquele período, reforçou ainda mais o conceito de *Pacta Sunt Servanda*.³³⁰ Governantes e juristas empregaram o direito natural para justificar a centralização da autoridade e a necessidade de aderir aos tratados, que eram vistos como essenciais para a realização da soberania estatal. A ambiguidade percebida dos tratados permitiu interpretações flexíveis, permitindo que os líderes adaptassem seus compromissos em resposta a paisagens políticas em mudança. Essa adaptabilidade sublinhou a importância da reinterpretação contínua dos acordos à luz de novas circunstâncias.³³¹

Apesar do otimismo inicial em torno da Paz da Westfália, surgiram críticas quanto à sua clareza e eficácia na garantia de direitos e proteções tanto para entidades individuais quanto corporativas dentro do Império. Alguns autores apontaram as complexidades e a percebida opacidade dos tratados como

³²⁷ SCHRÖDER, Peter. The International Political Thought of Johann Jacob Schmauss and Johann Gottlieb Heineccius: Natural Law, Interest, History and the Balance of Power. p. 132-158. In: ZURBUCHEN, Simone (Org.). **The Law of Nations and Natural Law 1625–1800**. Leiden; Boston: Brill, 2019. Disponível em: <https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_21A5EFAD7D21.P001/REF.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

³²⁸ WHALEY, Joachim. **Germany and the Holy Roman Empire**, v. 2, From the Peace of Westphalia to the Dissolution of the Reich 1648 – 1806. Oxford; New York: Oxford University Press Inc., 2012. p. 174-175.

³²⁹ MILTON, Patrick. Guarantee and Intervention: the Assessment of the Peace of Westphalia in International Law and Politics by Authors of Natural Law and of Public Law, c. 1650–1806. p. 186-226. In: ZURBUCHEN, 2019, p. 197. Disponível em: <https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_21A5EFAD7D21.P001/REF.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

³³⁰ MACKAAY, Ejan. Good Faith in Civil Law Systems – A Legal-Economic Analysis. Cirano Scientific Series 2011s-74 published in: Vrank en vrij - Liber amicorum Boudewijn Bouckaert, Jef De Mot (Eds.), Brugge, **die Keure- Juridische Uitgaven**, p. 105-134, 2012.

³³¹ TISCHER, 2021.

mecanismos deliberados projetados para permitir sua contínua reinterpretação e aplicação a questões contemporâneas.³³² A tensão entre os ideais estabelecidos pela Paz e as realidades das manobras políticas sublinhou o debate em curso sobre o verdadeiro significado e aplicação do *Pacta Sunt Servanda* no contexto da evolução das relações entre os Estados.

5.2.8 Inovações nas relações entre confessionalidades

A origem dos conflitos religiosos, que foi de fato resolvido com o Tratado de Osnabrück de 1648, residia no fato de que os seguidores da Reforma haviam protestado repetidamente e sem sucesso contra o princípio da maioria até então válido no *Reichstag*. A designação “protestantes” também remonta a tal “protesto” contra uma decisão do *Reichstag*, quando os seis príncipes alemães, que aderiram às teses de Lutero, “protestaram” contra decisão do Imperador Carlos V, na Dieta de Espira, em 1529, de negar-lhes a liberdade de escolherem seguir reformas religiosas dissidentes do catolicismo. Originalmente, ela não tinha conotação religiosa, mas sim político-constitucional.³³³ Somente mais tarde esse protesto passou a significar o conjunto daqueles que seguiam os reformadores como os já mencionados Lutero e Calvino, além de Zwínglio, entre outros.

No Sacro Império Romano-Germânico, o confessionalismo não só afetou as relações entre os Estados, como também influenciou a governança interna. A Paz de Augsburg (1555) havia estabelecido o princípio “*cuius regio, eius religio*”, permitindo que os governantes determinassem a religião de seus próprios Estados. No entanto, esse princípio intensificou os conflitos à medida que várias tendências, católicas e protestantes, lutavam pelo poder, levando a conflitos civis e, por fim, à eclosão das Guerras dos Trinta Anos. O período destas guerras acabou por destacar os perigos do confessionalismo até então praticado, uma vez que os Estados usavam justificações religiosas para perseguir fins políticos, resultando frequentemente em conflitos brutais e devastação generalizada. É importante ter em mente que as guerras confessionais tiveram um impacto e custo humano devastador, estima-se que de três

³³² MILTON, 2019, p. 199.

³³³ BARROSO, Júlio. O problema da tolerância religiosa no pensamento político de Lutero. **Lua Nova** [Internet], (120): p. 13–56, set., 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102-013056/120>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

milhões a nove milhões de pessoas morreram, para uma população, também estimada, de não mais de 20 milhões.³³⁴

Nesse sentido, o confessionalismo, o processo de estabelecimento de identidades e práticas religiosas distintas, teve consequências significativas e duradouras na Europa. Um dos principais efeitos do confessionalismo foi a consolidação das divisões religiosas dentro do Sacro Império Romano-Germânico e além, que frequentemente se transformavam em conflitos violentos. A Paz da Westfália reconheceu essas divisões confessionais e redefiniu a relação entre governantes e seus súditos em questões de fé. Ela estipulava que os governantes não podiam mais impor sua religião aos seus súditos, removendo efetivamente o princípio do *ius reformandi* que anteriormente ditava que os súditos deveriam seguir a religião de seus soberanos.³³⁵ Esta mudança sublinhou o surgimento do pluralismo religioso, embora limitado.

O processo de confessionalização também intensificou o cenário de conflitos sociais e políticos da Europa. À medida que várias denominações buscavam fortalecer sua influência, grupos protestantes e católicos utilizavam a solidariedade religiosa para navegar e explorar tensões políticas, particularmente durante conflitos como a Guerra da Sucessão Espanhola.

Nesse contexto, as redes religiosas tornaram-se cruciais para coordenar estratégias e divulgar queixas. A polarização resultante entre confissões levou a guerras civis e confrontos interdenominacionais, obrigando os Estados multidenominacionais a procurar novas formas de coexistência e a estabelecer quadros jurídicos que pudessem acomodar práticas religiosas diversas. Além disso, as identidades confessionais tornaram-se interligadas com as identidades nacionais e territoriais, à medida que os governos alavancavam a filiação religiosa para promover o controle social e a coesão entre as suas populações.

A clareza das linhas denominacionais contribuiu para um maior senso de pertencimento e identidade entre os adeptos, complicando ainda mais a dinâmica política da época. Essa consolidação das fronteiras confessionais lançou as bases

³³⁴ BOSEN, Ralf. 1618: Guerra dos Trinta Anos e a Europa imersa em caos. **Deutsche Welle: história**, 23 abr. 2018. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/1618-guerra-dos-trinta-anos-e-a-europa-imersa-em-caos/a-43886181>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

³³⁵ LINDBERG, Carter. **História da Reforma**. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 322-325.

para conflitos e negociações futuras, ilustrando como as divisões religiosas podiam tanto unir quanto dividir entidades políticas. O legado do confessionalismo durante e após as Guerras dos Trinta Anos também aponta para uma narrativa mais ampla de liberdade religiosa e pluralismo que ressoa até hoje. As consequências dessas divisões religiosas não apenas moldaram o cenário político da Europa moderna, mas também forneceram uma estrutura histórica para o discurso atual em torno da tolerância religiosa e da coexistência nas sociedades contemporâneas. O impacto duradouro do confessionalismo destaca a complexidade da fé na formação de identidades sociais, políticas e culturais ao longo da história.

5.3 Influências do sistema westfaliano no Brasil

Analisar as influências do sistema westfaliano no Brasil, a princípio, pode parecer um tanto fora de um escopo histórico razoável. No entanto, quando analisamos mais pormenorizadamente, percebemos que o quadro político europeu, transformado a partir da Paz da Westfália, exerceu influência sobre as nações colonialistas com implicações diretas para as colônias. No Brasil, a Paz foi sentida sensivelmente na própria formação da nação a partir da luta dos portugueses contra a invasão napoleônica, forçando a coroa de Portugal a atracar ao Rio de Janeiro em 1808. As consequências diretas deste episódio foi a Proclamação da Independência em 1822.³³⁶

5.3.1 O Contexto Brasileiro em 1648

Para compreender adequadamente as influências da Paz da Westfália no Brasil, é essencial primeiro examinar a situação política e social da colônia portuguesa em 1648.³³⁷ Neste ano crucial, o Brasil encontrava-se em meio a um dos episódios mais significativos de sua história colonial, a luta contra a ocupação holandesa no

³³⁶ CHINAGLIA, Pedro Henrique; VIANA, Waleska Cariola. Estado Westfaliano versus Estado-Nação e seus reflexos nas colônias da América Latina. **Ciências Humanas: Características Práticas, Teóricas e Subjetivas** 2. 1. ed. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019, v. 2, p. 166-183. Disponível em: <https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/CHINAGLIA-VIANA_SP04-Anais-do-II-Simposio-Internacional-Pensar-e-Repensar-a-Am%C3%A9rica-Latina.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2025.

³³⁷ BUENO, Guilherme. Paz de Vestfália: Guerra dos 30 anos, Soberania, Sistema de Estados e o Jogo de Poder. **ESRI**, 30 maio 2024. Disponível em: <<https://esri.net.br/entenda-a-paz-de-vestfalia/>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

Nordeste.³³⁸ Em 19 de abril de 1648, exatamente no mesmo ano em que os tratados da Westfália eram assinados na Europa, ocorreu a primeira Batalha dos Guararapes, um confronto decisivo entre o exército da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais e os defensores do império português. Esta batalha, que resultou na primeira grande vitória dos pernambucanos sobre os holandeses, teve um significado que transcendeu seu impacto militar imediato.³³⁹ É sintomático que ao mesmo tempo em que os holandeses buscavam autonomia do império espanhol, eles também buscavam dominar o Brasil.

A Batalha dos Guararapes é frequentemente considerada um marco na formação da identidade nacional brasileira, ocorrendo quase 200 anos antes da Proclamação da Independência. O confronto demonstrou a capacidade dos habitantes da colônia de se organizarem para defender o território contra invasores estrangeiros, estabelecendo um precedente importante para futuras afirmações de autonomia política. A coincidência temporal entre a Paz da Westfália e a Batalha dos Guararapes é mais do que meramente cronológica. Ambos os eventos refletiam transformações fundamentais na natureza da soberania e da autoridade política. Enquanto na Europa os tratados da Westfália estabeleciam novos princípios de soberania estatal e não-interferência, no Brasil a vitória dos Guararapes afirmava a soberania portuguesa sobre o território colonial contra as pretensões holandesas.

Embora o Brasil não tenha participado diretamente das negociações da Westfália, os princípios estabelecidos pelos tratados influenciaram profundamente o desenvolvimento político brasileiro através da mediação portuguesa. Portugal, como parte do sistema europeu transformado pela Paz da Westfália, gradualmente internalizou e aplicou os novos princípios de soberania e relações internacionais em sua administração colonial. A transformação mais significativa foi a crescente secularização da administração colonial. Embora a Igreja Católica continuasse a desempenhar um papel importante na vida colonial, a influência dos princípios westfalianos levou a uma maior separação entre autoridade religiosa e política. Esta mudança foi particularmente evidente na administração da justiça e na

³³⁸ DARÓZ, Carlos. **A Guerra do açúcar**. As invasões holandesas no Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2016. p. 397.

³³⁹ PINTO, Romildo Gouveia. **Olinda Holanda**. São Paulo: J. Scortecci, 1987. p. 43.

regulamentação do comércio, áreas onde considerações seculares começaram a prevalecer sobre preocupações religiosas.³⁴⁰

O conceito westfaliano de soberania territorial também influenciou a administração portuguesa do Brasil. A necessidade de estabelecer fronteiras claras e exercer controle efetivo sobre o território colonial tornou-se mais premente após 1648, refletindo a nova importância atribuída à soberania territorial no sistema internacional. Esta preocupação manifestou-se em esforços mais sistemáticos para mapear e defender as fronteiras coloniais, particularmente nas regiões de fronteira com as colônias espanholas. O período da independência brasileira (1822-1824) representa o momento mais claro de influência dos princípios westfalianos no desenvolvimento político brasileiro. Durante este período crucial, os líderes brasileiros conscientemente mobilizaram conceitos de soberania, independência nacional e não-interferência que tinham suas raízes nos tratados da Westfália.

A análise dos debates da Assembleia Constituinte de 1823 revela a profunda influência dos princípios westfalianos no pensamento político brasileiro da época. Os constituintes frequentemente invocavam o direito à autodeterminação e à soberania nacional como justificativas para a independência, conceitos que eram diretamente derivados da tradição política westfaliana. José Bonifácio de Andrada e Silva, uma das figuras centrais do processo de independência, demonstrou uma compreensão sofisticada dos princípios westfalianos em seus escritos e discursos. Ele argumentava que o Brasil, como entidade política distinta, tinha o direito inerente à soberania e à autodeterminação, princípios que ecoavam diretamente as inovações políticas de 1648.³⁴¹

A Carta Outorgada de 1824, primeira constituição brasileira, incorporou vários princípios westfalianos fundamentais. O documento estabeleceu a soberania nacional como base do Estado brasileiro, definiu fronteiras territoriais claras, e estabeleceu

³⁴⁰ Tratado de Paz e Amizade (1648). **Glossário de História Luso-Brasileira**, 12 nov. 2021. Disponível em:

<https://historialuso.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5648:tratado-de-paz-e-amizade-1648&catid=2088&Itemid=215>. Acesso em: 17 jun. 2025.

³⁴¹ CHAGAS, Cibele Silva; CORRÊA, Thiago Henrique Barnabé. As contribuições científicas de José Bonifácio e a descoberta do lítio: Um caminhar pela história da ciência. **Revista de Educação, Ciências e Matemática**, v. 7, n. 1. 2017. Disponível em: <<https://publicacoes.unigranrio.edu.br/recm/article/view/4239>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

princípios para as relações com outros Estados que refletiam claramente a influência da tradição dos tratados westfalianos.

5.3.2 A estruturação da política externa brasileira e os Princípios Westfalianos

A influência dos princípios westfalianos tornou-se ainda mais evidente no desenvolvimento da política externa brasileira ao longo do século XIX. O Brasil, como ex-colônia, considerou fundamental em suas relações internacionais não apenas o princípio da soberania, mas também os conceitos de não-interferência e igualdade entre Estados.³⁴² O princípio da não-interferência tornou-se particularmente importante para a diplomacia brasileira. Reconhecendo sua posição como uma nação jovem e relativamente vulnerável, o Brasil adotou uma política externa baseada no respeito mútuo pela soberania e na não-interferência nos assuntos internos de outros Estados. Essa compreensão é muito presente na conjuntura atual, como pode ser percebida na definição do ministro Luiz Fux na Reclamação no 11.243:

O artigo 1º da Constituição assenta como um dos fundamentos do Estado brasileiro a sua soberania – que significa o poder político supremo dentro do território, e, no plano internacional, no tocante às relações da República Federativa do Brasil com outros Estados soberanos, nos termos do art. 4º, I, da Carta Magna. A soberania nacional no plano transnacional funda-se no princípio da independência nacional, efetivada pelo presidente da República, consoante suas atribuições previstas no artigo 84, VII e VIII, da Lei Maior” (Rcl. Nº 11.243, Relator para o acórdão Min. Luiz Fux, julgamento em 8 de junho de 2011, Plenário, DJE de 5 de outubro de 2011).³⁴³

Esta abordagem reflete diretamente os princípios estabelecidos em Westfália e se tornou uma característica duradoura da diplomacia brasileira.³⁴⁴ A Constituição Federal de 1988 codificou formalmente estes princípios westfalianos como fundamentos da política externa brasileira. O Artigo 4º estabelece como princípios das relações internacionais do Brasil os seguintes conceitos:

Art. 4º. A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

³⁴² SILVA, Alexandre Pereira da. Os princípios das relações internacionais e os 25 anos da Constituição Federal. **Revista de Informação Legislativa**, Ano 50, n. 200, out./dez., 2013. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/50/200/ril_v50_n200_p15.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2025.

³⁴³ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Rcl. Nº 11.243**. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/50/200/ril_v50_n200_p15.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2025.

³⁴⁴ BORELLI, Patricia Capelini. Política Externa Brasileira: princípios e história. **Politize!**, 23 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/politica-externa-brasileira-principios-historia/>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

- I - independência nacional;
- II - prevalência dos direitos humanos;
- III - autodeterminação dos povos;
- IV - não-intervenção;
- V - igualdade entre os Estados;
- VI - defesa da paz;
- VII - solução pacífica dos conflitos;
- VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo;
- IX - cooperação entre os povos para o progresso da humanidade;
- X - concessão de asilo político.

Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações.

Como pode ser verificado, a Constituição resguarda a independência nacional,³⁴⁵ a prevalência dos direitos humanos, a autodeterminação dos povos, a não-intervenção, a igualdade entre os Estados, a defesa da paz, e a solução pacífica de controvérsias, todos conceitos que podem ser rastreados até as inovações políticas de 1648.

A influência dos princípios westfalianos também se manifestou no desenvolvimento do direito internacional no Brasil. Desde o período imperial, o Brasil demonstrou um compromisso com a resolução pacífica de disputas e com o desenvolvimento de mecanismos legais para regular as relações internacionais.³⁴⁶

O recurso brasileiro à arbitragem internacional, entre o século XIX e XX, refletia diretamente a tradição westfaliana de resolver disputas através de mecanismos legais e diplomáticos, em vez de força militar. O Brasil participou de várias arbitragens internacionais importantes, incluindo a famosa questão do Acre com a Bolívia,³⁴⁷ ou o anterior Tratado de Ayacucho (1867),³⁴⁸ demonstrando seu

³⁴⁵ BRASIL, 1988.

³⁴⁶ FREITAS, Pedro Caridade de. O sistema de arbitragem internacional no século XIX: uma análise histórico-jurídica. **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, n. 43, p. 73–96, 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/105721>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

³⁴⁷ LIMA E ALVES, Flávia. O Tratado de Petrópolis Interiorização do conflito de fronteiras. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília a. 42 n. 166 abr./jun. 2005. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/42/166/ril_v42_n166_p131.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2025.

³⁴⁸ GOES FILHO, Synesio Sampaio. **Navegantes, Bandeirantes e Diplomatas**: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil. Brasília: Funag, 2015. Disponível em: <https://funag.gov.br/biblioteca-nova/produto/1-39-navegantes_bandeirantes_diplomatas_um_ensaio_sobre_a_formacao_das_fronteras_do_brasil>. Acesso em: 2 jul. 2025.

compromisso com os princípios de resolução pacífica de controvérsias estabelecidos na Westfália.³⁴⁹

A participação brasileira na fundação da Liga das Nações e, posteriormente, das Nações Unidas, também refletiu a influência duradoura dos princípios westfalianos.³⁵⁰ O Brasil consistentemente apoiou organizações internacionais baseadas na igualdade soberana dos Estados e na resolução pacífica de disputas, princípios que tinham suas raízes nos tratados de 1648.³⁵¹ Apesar de os Tratados da Westfália não terem relação direta com o Brasil, reconhece-se que a alusão aos mesmos se reveste de inegável força simbólica para o estabelecimento do Estado laico e para a soberania nacional, o “sistema westfaliano” opera mais como padrão de reconhecimento histórico e menos como força jurídica.³⁵²

Embora o Brasil tenha operado sob a influência de muitos princípios westfalianos, também os adaptou e inovou de maneiras que refletiam suas circunstâncias específicas como nação pós-colonial. Uma das adaptações mais significativas foi a ênfase brasileira no princípio da autodeterminação dos povos, que foi interpretado não apenas como o direito dos Estados à independência, mas também como o direito dos povos colonizados à libertação.³⁵³ Esta interpretação expandida dos princípios westfalianos levou o Brasil a apoiar movimentos de descolonização ao redor do mundo, particularmente na África e na Ásia. A diplomacia brasileira argumentava que os princípios de soberania e não-interferência estabelecidos na Westfália implicavam necessariamente o direito dos povos colonizados à independência.³⁵⁴

O Brasil também desenvolveu uma interpretação única do princípio de não-interferência que equilibrava o respeito pela soberania estatal com a promoção dos

³⁴⁹ FREITAS, 2020, p. 22.

³⁵⁰ ONU 70: A participação do Brasil nas Nações Unidas. **ONU News**, 16 out. 2015. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2015/10/1528611>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

³⁵¹ RICUPERO, Rubens. **A diplomacia na construção do Brasil (1750-2016)**. Versal Editores, 2017.

³⁵² JUNIOR, Luiz Magno Pinto Bastos. Rever ou romper com Vestfália? por uma releitura da efetiva contribuição dos acordos de paz de 1648 à construção do modelo vestfaliano de Estados. **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 14, n. 1, 2017 p. 357-376. Disponível em: <<https://www.publicacoes.uniceub.br/rdi/article/download/4397/pdf>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

³⁵³ SILVA, 2013, p. 15-16.

³⁵⁴ LOPES, Inez. Breves Considerações sobre os Princípios Constitucionais das Relações Internacionais. **Consilium** - Revista Eletrônica de Direito, Brasília, n.3, v.1 jan/abr, 2009. Disponível em: <https://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/consilium_03_22.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

direitos humanos e da democracia.³⁵⁵ Esta abordagem, que se tornou conhecida como “diplomacia construtiva”,³⁵⁶ buscava promover valores democráticos através de meios pacíficos e cooperativos, em vez de intervenção coercitiva.

Os princípios westfalianos continuam a exercer uma influência significativa na política brasileira contemporânea, embora tenham sido adaptados para responder aos desafios do século XVII. A globalização, o surgimento de organizações internacionais supranacionais, e novos desafios transnacionais como mudanças climáticas e terrorismo têm tido a relevância contínua dos conceitos tradicionais de soberania e não-interferência.³⁵⁷

Neste sentido, o Brasil tem navegado nestas tensões através de uma abordagem que mantém o compromisso fundamental com os princípios westfalianos enquanto reconhece a necessidade de cooperação internacional em questões que transcendem fronteiras nacionais. Esta abordagem é evidente na participação brasileira em organizações como o Mercosul, onde o país tem buscado equilibrar a integração regional com a preservação da soberania nacional.³⁵⁸

A política externa brasileira contemporânea também reflete uma evolução sofisticada dos princípios westfalianos. O conceito de soberania responsável desenvolvido pela diplomacia brasileira reconhece que a soberania nacional implica não apenas direitos, mas também responsabilidades para com a comunidade internacional.³⁵⁹ Esta interpretação permite ao Brasil participar ativamente em iniciativas de cooperação internacional enquanto mantém seu compromisso com os princípios fundamentais de não-interferência.

³⁵⁵ DUMONT, Juliette; FLÉCHET, Anaïs. “Pelo que é nosso!”: a diplomacia cultural brasileira no século XX. *Rev Bras Hist* [Internet], 34 (67), p. 203–21, jan, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-01882014000100010>>. Acesso em: 19 jun. 2025.

³⁵⁶ RICUPERO, Rubens. **A diplomacia na construção do Brasil: 1750-2016**. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2017. *Passim*.

³⁵⁷ CAMPBELL, Polina. The Role of International Organisations in the Russia-China Relationship. **Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies**, 12 (1). Disponível em: <https://pure.bond.edu.au/ws/portalfiles/portal/248815678/Polina_Campbell_Thesis.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

³⁵⁸ SILVA, 2013, p. 30.

³⁵⁹ MELLO, Antonio Jezreel. **A soberania e a responsabilidade de proteger**. Trabalho de Concurso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2013. Disponível em: <https://www.pucrs.br/direito/wp-content/uploads/sites/11/2018/09/jezreel_mello.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

Apesar de sua influência duradoura, os princípios westfalianos também enfrentam críticas e desafios significativos no contexto brasileiro contemporâneo. Críticos argumentam que a ênfase tradicional na soberania estatal pode impedir respostas eficazes a problemas transnacionais que requerem coordenação internacional.³⁶⁰ A questão dos direitos humanos representa um desafio particular para a aplicação tradicional dos princípios westfalianos. O Brasil tem buscado regular seu compromisso histórico com a não-interferência com sua crescente participação em regimes internacionais de direitos humanos que, por sua natureza, implicam algum grau de supervisão internacional sobre questões tradicionalmente consideradas de jurisdição doméstica.³⁶¹

As mudanças climáticas e a proteção ambiental representam outro desafio significativo para os princípios westfalianos tradicionais. A Amazônia brasileira, em particular, tem sido objeto de pressão internacional crescente, levantando questões complexas sobre o equilíbrio entre soberania nacional e responsabilidade global.³⁶²

Em resposta a estes desafios, o Brasil tem desenvolvido abordagens inovadoras que buscam preservar os princípios fundamentais westfalianos enquanto permitem maior cooperação internacional. O conceito de “multilateralismo de geometria variável”³⁶³ desenvolvido pela diplomacia brasileira permite diferentes níveis de integração e cooperação dependendo da questão específica em discussão. A liderança brasileira em iniciativas como a do BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) também reflete uma adaptação criativa dos princípios westfalianos. Esta organização busca promover uma ordem internacional multipolar baseada no respeito mútuo pela soberania, oferecendo uma alternativa às estruturas de governança global dominadas pelas potências tradicionais.³⁶⁴ O Brasil também tem sido pioneiro no desenvolvimento de mecanismos de “diplomacia preventiva” que buscam resolver conflitos antes que escalem para crises que possam requerer intervenção externa. Esta abordagem reflete uma interpretação sofisticada do princípio de não-interferência

³⁶⁰ JESUS, 2010.

³⁶¹ LOPES, 2009, p. 4.

³⁶² SILVA FILHO, Erivaldo Cavalcanti e; AMORIM JÚNIOR, Geraldo Uchôa de; PIVETTA, Diana Sales. Mutação da soberania nacional em rela o   floresta amazônica. **Revista Brasileira de Direito Internacional**, Florianópolis, Brasil, v. 10, n. 1, 2024. Disponível em: <<https://indexlaw.org/index.php/direitointernacional/article/view/10601>>. Acesso em: 19 jun. 2025.

³⁶³ SILVA, André Luiz Reis da. Geometria variável e parcerias estratégicas: a diplomacia multidimensional do governo Lula (2003-2010). **Contexto Internacional**, 37(1), 143–184, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-85292015000100005>>. Acesso em: 19 jun. 2025.

³⁶⁴ SILVA, 2015.

que reconhece a importância da prevenção de conflitos para a manutenção da paz internacional.³⁶⁵

A análise das inovações políticas da Paz da Westfália de 1648 e suas influências no desenvolvimento político brasileiro revela uma relação complexa e multifacetada que se estende por mais de três séculos. Os princípios estabelecidos pelos tratados de Münster e Osnabrück - soberania estatal, não-interferência, igualdade jurídica entre Estados, laicidade e secularização das relações internacionais - não apenas transformaram o sistema político europeu, mas também exerceram uma influência profunda e duradoura no desenvolvimento político brasileiro.

Esta influência manifestou-se de várias maneiras distintas. Primeiro, através da mediação portuguesa durante o período colonial, quando os princípios westfalianos gradualmente moldaram a administração colonial e a compreensão portuguesa da soberania territorial. Segundo, durante o processo de independência brasileira (1822-1824), quando os líderes brasileiros conscientemente mobilizaram conceitos westfalianos de soberania nacional e autodeterminação para justificar e estruturar o novo Estado.³⁶⁶ Terceiro, no desenvolvimento da política externa brasileira ao longo dos séculos XIX e XX, quando o Brasil adotou e adaptou os princípios westfalianos como fundamentos de sua diplomacia. Quarto, a incorporação da tolerância religiosa no quadro constitucional brasileiro, especificamente na Constituição de 1824 e depois, na Constituição da Primeira República de 1891, quando a tolerância religiosa foi adotada definitivamente. Esse conceito será mais bem analisado no capítulo seguinte. Por enquanto, é suficiente salientar que a noção de tolerância religiosa, expressa na separação da Igreja do Estado, sob patrocínio da perspectiva republicana seja, talvez, junto à noção de soberania da nação, as heranças mais manifestas do sistema westfaliano. Como referido anteriormente, a tolerância religiosa foi consignada no Art. IV, nº 19, do *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* e o § 27 do *Instrumentum Pacis Monasteriensis*, dando a liberdade para o exercício da Confissão de Augsburg, e

³⁶⁵ RAVANELLO, Carolina Severo; SILVA, Isabel Cristina Martins. A mediação nos conflitos internacionais: o papel da diplomacia preventiva. **FADISMA**, 20 jul. 2022. Disponível em: <<https://sites.fadisma.com.br/entrementesanais/a-mediacao-nos-conflitos-internacionais-o-papel-da-diplomacia-preventiva/>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

³⁶⁶ BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. O princípio de autodeterminação dos povos dentro e fora do contexto da descolonização. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 67, p. 181- 212, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/download/1732/1645>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

depois a liberdade também aos calvinistas,³⁶⁷ consignando a laicidade do Estado Moderno.

O legado contemporâneo dos princípios westfalianos no Brasil permanece robusto, embora enfrente desafios significativos no processo de globalização, das mudanças climáticas, e de novos paradigmas de governança global. Isso significa que o Brasil tem respondido a estes desafios através de abordagens inovadoras que buscam preservar os princípios fundamentais westfalianos enquanto permitem maior cooperação internacional em questões transnacionais. A experiência brasileira sugere que os princípios westfalianos, longe de serem conceitos históricos obsoletos, continuam a fornecer uma base valiosa para a organização das relações internacionais. No entanto, sua aplicação efetiva no século XXI requer adaptação criativa e interpretação sofisticada que reconheça tanto a importância contínua da soberania estatal quanto a necessidade de cooperação internacional num mundo cada vez mais digitalmente globalizado.

Esta análise também revela a importância de compreender o desenvolvimento político nacional dentro de contextos internacionais mais amplos. O caso brasileiro demonstra como inovações políticas desenvolvidas num contexto específico, a Europa do século XVII, podem influenciar profundamente o desenvolvimento político em contextos muito diferentes, como o do Brasil dos séculos XIX, XX e XXI, mas apenas através de processos complexos de adaptação, interpretação e inovação.

As influências westfalianas no Brasil oferece *insights* valiosos para compreender tanto a evolução histórica do sistema internacional quanto os desafios contemporâneos da governança global. Ao examinar como os princípios de 1648 foram adaptados e aplicados no contexto brasileiro, podemos melhor compreender tanto as possibilidades quanto as limitações destes princípios para enfrentar os desafios políticos do século presente.

Conclusão

A Paz da Westfália de 1648 estabeleceu não apenas um novo sistema político para a Europa, mas também princípios duradouros que continuam a influenciar o desenvolvimento político global. O caso brasileiro demonstra tanto a durabilidade

³⁶⁷ FRANCA, 2006, p. 1454.

quanto a adaptabilidade destes princípios, oferecendo lições importantes para acadêmicos, diplomatas e formuladores de políticas que buscam compreender e navegar nas complexidades das relações internacionais contemporâneas.

Como foi analisado, muitos aspectos dos acordos da Westfália foram interpretados pelas autoridades diplomáticas brasileiras de modo inovador. A noção de soberania é talvez a mais paradigmática inovação recepcionada na história da formação do Brasil com a vinda da coroa portuguesa e, mais tarde, na Independência em 1822, por Dom Pedro I. Ao longo da história brasileira muitos episódios diplomáticos indicam certa recepção da Westfália na organização política e social do país. Dentre as quais, a separação entre Estado e Igreja, a partir da Constituição da República de 1891. Não apenas isso, mas também a conceituação da tolerância religiosa, que observaremos no próximo capítulo.

6 A RECEPÇÃO DA NOÇÃO DE TOLERÂNCIA RELIGIOSA, NOS MARCOS DA PAZ DA WESTFÁLIA, NAS CONSTITUIÇÕES DO BRASIL

Introdução

Neste capítulo, estruturam-se em três seções principais: a primeira examina o contexto histórico e como princípios estabelecidos pela Paz da Westfália ressoam no Brasil contemporâneo; depois, é analisada a evolução da tolerância religiosa nas constituições brasileiras; por fim, é estabelecida a conexão entre os princípios westfalianos e o desenvolvimento de uma tolerância religiosa como endosso reflexivo que permita compreender as distensões do atual cenário para a atualização do reconhecimento da diversidade religiosa.

6.1 As implicações do Sistema de Westfália para a noção de tolerância religiosa

A Paz da Westfália não teve um impacto direto na América Latina, mas os princípios estabelecidos por ela foram importantes para o desenvolvimento do direito internacional e da ordem mundial pós-Guerras dos Trinta Anos. Depois de séculos de dominação monárquica e influência da Igreja Católica, a criação do Estado westfaliano gerou a expectativa de um sistema político mais democrático. No entanto, a realidade foi diferente. A monarquia, com sua estrutura hierárquica e tradicional, tornou-se o modelo de governo predominante nos novos Estados, afastando o povo da participação política. Essa contradição entre as aspirações democráticas e a prática monárquica contribuiu para a instabilidade do sistema westfaliano e impulsionou a busca por formas de governo mais inclusivas e representativas, capazes de atender às demandas populares.

A soberania estatal, estabelecida pela Paz da Westfália, esteve historicamente associada à noção precisa de delimitação territorial. O território era considerado o fundamento do poder estatal e o espaço no qual este se manifestava. Contudo, a emergência de novas dinâmicas políticas no século XIX, como a autodeterminação dos povos e a intensificação da globalização, no século XX, desafiou essa visão tradicional. A criação de Estados sem territórios definidos ou a importância crescente de espaços transnacionais evidenciam a complexidade das relações entre território e soberania no mundo contemporâneo.

A construção teórica do Estado como o conhecemos hoje é resultado de um processo histórico complexo. Maquiavel, em suas análises políticas do início do século XVI, já utilizava o termo “Estado”³⁶⁸ para se referir à organização política de uma sociedade, embora de forma ainda incipiente. Grotius, no século XVII, contribuiu significativamente para a consolidação desse conceito, ao identificar os Estados como sujeitos de direito internacional em sua obra “O direito da guerra e da paz”.³⁶⁹ Posteriormente, Hobbes, em 1651,³⁷⁰ apresentou uma teoria mais desenvolvida sobre o Estado, enfatizando o poder absoluto do soberano e a necessidade de um Estado forte para garantir a ordem social. As negociações da Paz da Westfália formalizaram o Estado como a principal unidade política do sistema internacional, outorgando-lhe o poder soberano sobre um território definido. Essa soberania significava que o Estado detinha o monopólio da força legítima dentro de suas fronteiras, não estando sujeito a qualquer interferência externa ou interna. Em outras palavras, o Estado era a autoridade suprema, tanto no âmbito doméstico quanto no âmbito internacional.

Essa nova ordem política, que emergiu após os tratados da Westfália, definiu o Estado como a sociedade politicamente organizada, com poder soberano sobre um território determinado e responsável por regular a vida social de sua população. Em outros termos, no Estado westfaliano, o território se tornaria indispensável para a existência do próprio Estado, uma vez que o território é o espaço onde o Estado exerce o poder sobre tudo o que nele se encontra. Philpott argumenta que:

O sistema de Estados soberanos exigia instituições estatais dentro das fronteiras e o desaparecimento de autoridades que interferissem de fora, para que a autoridade suprema vigorasse dentro do território e tivesse independência política e integridade territorial.³⁷¹

Os limites territoriais delimitam a ação soberana do Estado, sendo que a ordem jurídica estatal é a única dotada de soberania, e, por conseguinte, sem território

³⁶⁸ WINTER, Lairton Moacir. A concepção de Estado e de A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel poder político em Maquiavel. **Tempo da Ciência** (13) 25: p. 117-128, 1º semestre 2006. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/viewFile/1532/1250>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

³⁶⁹ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Trad. Ciro Mioranza. Florianópolis: Unijuí Fondazione Cassamarca, 2004. 2 vs.

³⁷⁰ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.

³⁷¹ PHILPOTT, Daniel. Westphalia, Authority, and International Society. **Political Studies**, XLVII, 1999 apud VIEIRA DE JESUS, 2010, p.567-569.

não existiria o Estado. E por soberania entende-se que não há qualquer poder que esteja acima do Estado que pudesse determinar suas ações, pois é ele que possui o poder supremo dentro de seu território, ficando, da mesma forma, impotente para interferir nas determinações soberanas de outros Estados.³⁷²

O período anterior à Paz da Westfália foi marcado pela fragmentação do poder político na Europa, com a Igreja Católica, representada pelo Papado, exercendo um papel central nas decisões das diversas unidades políticas. A assinatura dos tratados da Paz, em 1648, representou uma ruptura com esse modelo, marcando a ascensão do Estado nacional como principal ator na política internacional. A soberania estatal, consagrada por esses tratados, conferiu aos Estados o poder de tomar decisões autônomas, livres da interferência de outras entidades, como o Papado. Os cidadãos, por sua vez, passaram a reconhecer o Estado como a autoridade máxima, legitimando seu poder. E é neste contexto que cada vez mais a ideia de liberdade de consciência vai prosperar. O Estado vai migrar gradativamente de uma visão de soberania segundo a qual a consciência de liberdade religiosa se atrelava ao princípio de Ausburgo, portanto, confessional, para um princípio de tolerância, isto é, ao conceito de unidade na diversidade.

Apesar de serem frequentemente associados à consolidação da soberania estatal, os tratados da Westfália também continham importantes cláusulas religiosas que representavam um avanço em relação à Paz de Ausburgo. Essas cláusulas estabeleceram um marco para a tolerância religiosa, limitando o poder dos príncipes de impor sua religião aos súditos e garantindo direitos como a liberdade de culto e a educação religiosa. No entanto, é importante ressaltar que essas garantias foram estabelecidas num contexto internacional e, portanto, representavam uma limitação à autoridade dos príncipes dentro de seus próprios Estados. O que os tratados da Westfália inauguraram foi um sistema de Estados soberanos onde uma única autoridade residia suprema dentro de um conjunto de fronteiras, constitucionalmente incontestes de dentro para fora. Esse conceito irá fecundar significativamente as lutas por libertação nas Américas, pois a legitimidade das possessões espanholas passará a ser cada vez mais questionadas a partir da eclosão da Revolução Francesa em 1789, principalmente com a revolução do Haiti contra a França. As guerras religiosas da Europa, embora tenham ocorrido no contexto europeu, tiveram repercussões

³⁷² FIGUEIRA, A. D. **Introdução à análise de política externa**. v. 1. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 5.

significativas para a Espanha e Portugal, com desfechos distintos, é óbvio, porém, a Espanha passou a perder gradualmente o controle sobre suas colônias, que buscavam maior autonomia e, em alguns casos, a independência, enquanto a colônia portuguesa foi elevada a Império de 1808 a 1822.

6.2 Chances e desafios da Tolerância Religiosa: a produção deliberada da mentira como intolerância

A intolerância religiosa no Brasil continua sendo uma questão preocupante. Apesar de existirem leis que protegem a liberdade religiosa e a Constituição Federal de 1988 garantir a liberdade de consciência e de crença, ainda é possível presenciar diversos casos de discriminação e violência contra pessoas por suas crenças.³⁷³ As religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, continuam sendo as principais vítimas da intolerância religiosa no Brasil.³⁷⁴ Isso se deve a uma série de fatores, como o racismo, a discriminação histórica e a associação dessas religiões a práticas consideradas “estranhas” ou “inferiores”. Ou ainda diabólicas, por pessoas que professam a religião cristã. A intolerância religiosa é o não reconhecimento da espiritualidade do outro. Martins e Silva afirmam que:

Pode-se definir a intolerância religiosa como um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas, discriminatórias e de desrespeito às diferentes crenças e práticas religiosas ou a quem não segue uma determinada religião. Essas atitudes muitas vezes impregnadas na sociedade brasileira e que possuem raízes históricas, com frequência está vinculada ao racismo, sendo um desrespeito aos Direitos Humanos. E é crime, previsto no Código Penal Brasileiro.³⁷⁵

Já por sua vez, a tolerância religiosa é definida pela UNESCO da seguinte forma:

³⁷³ CARDOSO, Alan. Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo. **CNN**, São Paulo, 04 fev. 2025. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>>. Acesso em: 25 nov. 2025.

³⁷⁴ OZIMA, Leonardo. Religiões de matriz africana são os principais alvos de intolerância e racismo no Brasil. **Jornal da USP**, 21 nov. 2024. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/religoes-de-matriz-africana-sao-os-principais-alvos-de-intolerancia-e-racismo-no-brasil/>>. Acesso em: 25 nov. 2025.

³⁷⁵ MARTINS, Karine Aparecida Paiva; SILVA, Cláudia Nivalda de Lima. Intolerância Religiosa e os Direitos Humanos. In: XVIII Congresso de Direito, 2019, Alfenas. Criminologia e Sistemas Jurídicos-Penais Contemporâneos, 2019. Disponível em: <<https://www.unifenas.br/extensao/publicacoes/XVIIIcongressodireito/anais/09.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

Artigo 1º - Significado da tolerância.

1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

[...] 1.4 [...]. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem.³⁷⁶

A tolerância – se observada bem – é a aplicação dos princípios da Paz da Westfália ao âmbito da personalidade jurídica, ao indivíduo como membro detentor de direito subjetivo entre outros indivíduos sob a égide de um Estado Democrático de Direito. Nestes termos, os indivíduos são possuidores de direitos e deveres. Assim, a mesma ideia defendida pelos tratados entre Estados soberanos é defendida e aplicada entre indivíduos. Ninguém tem o direito de intervir na consciência do outro, seja por violência ou pela submissão através do enfraquecimento das capacidades dos indivíduos, como em situações de pobreza ou fatalidades.

Na atual circunstância histórica e política do Brasil que se caracteriza por polarizações, a defesa da liberdade religiosa é fundamental. Mas, muito mais do que isso, é a liberdade de consciência que necessita ser afirmada diante dos riscos de desintegração do direito subjetivo e da capacidade dos cidadãos de se autodeterminarem, evitando-se assim a interferência religiosa sobre assuntos que pertencem ao Estado de viés republicano, expressão de seu soberano, o povo.³⁷⁷ Ideias não republicanas, que prescindem das garantias da normalidade jurídica, erodem as liberdades e colaboram para a desestruturação da laicidade do Estado.

³⁷⁶ UNESCO. **Princípios da Tolerância**. 1995. Disponível em: <<https://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec95.htm>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

³⁷⁷ O Estado Republicano possui instituições que não mudam conforme os governos se alternam na administração do poder público. Isso é fundamental para que exista estabilidade. Além disso, O Estado Republicano é equilibrado na divisão dos poderes executivo, legislativo e jurídico, os quais equilibram-se ponderando cada um as funções que lhe são devidas, evitando a preponderância de um sobre o outro. BRESSER-PEREIRA, L. C. O surgimento do Estado republicano. **Lua Nova** [Internet]. 2004;(62):131–50. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-64452004000200008>>. Acesso em: 26 nov. 2024.

A laicidade brasileira e sua rica diversidade cultural contrastam com a persistente intolerância religiosa. As raízes históricas desse problema são profundas, tendo se originado na época colonial, quando a imposição da fé católica e a discriminação contra as religiões indígenas e de matrizes africanas eram práticas comuns. Essa herança, combinada com outros fatores sociais e históricos, contribui para a manutenção da intolerância religiosa atualmente. A desinformação e a produção consciente da desinformação tem sido uma constante nos últimos anos. Isso é uma forma de transformar a produção de ignorância (agnotologia)³⁷⁸ como forma de compreender as relações humanas. A agnotologia é um termo relativamente recente que se refere ao estudo sistemático da produção da mentira de forma deliberada. As chamadas *Fake News* possuem uma distinção muito mais deliberada do que a simples ignorância acerca de um determinado assunto, elas são produzidas intencionalmente. Nesse sentido, a intolerância religiosa passa a ter uma ferramenta digital que se espalha de modo extremamente rápido. As próprias relações humanas são baseadas simplesmente na proximidade de pensamento. Havendo divergências, as relações se rompem e são transformadas em descaracterizações produzidas intencionalmente com intuito de destruir pela intolerância a subjetividade do próximo.³⁷⁹

As lições aprendidas nos Tratados da Westfália são prenes de potencialidade para o presente tempo. A intolerância religiosa dos dias atuais contra religiões não cristãs e grupos minoritários – quando analisados à luz da Paz da Westfália – podem nos ensinar a perceber o quanto as lições demoram a ser aprendidas. Um evento que dizimou milhões de pessoas e que esteve misturado à política dos governos ainda não é suficiente para alertar acerca das possibilidades de barbárie que o ser humano é capaz de realizar, como a história subsequente dos séculos XIX e XX o demonstraram efetivamente. A Paz da Westfália, ao ser o resultado de desejos de liberdade religiosa, ainda que essa versão não seja tão pura e límpida, em termos compreensivos, tem o potencial de elucidar alguns pontos importantes acerca da forma como o ser humano pode funcionar. Neste sentido, seu estudo e

³⁷⁸ FERREIRA MACHADO CALADO, M. M.; REINALDO DA SILVA, S. Agnotologia: a construção do negacionismo científico na sociedade da informação. **Revista Intersaberes**, [S. l.], v. 17, n. 42, p. 809–819, 2022. Disponível em: <<https://www.revistasuninter.com/intersaberes/index.php/revista/article/view/2375>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

³⁷⁹ ARAÚJO, José Osterno Campos de. Da (in)existência efetiva do direito de mentir. **Consultor Jurídico**, 02 jun. 2025. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2025-jun-02/da-inexistencia-efetiva-do-direito-de-mentir/>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

reflexão impulsionam novas leituras e perspectivas, ajudando-nos nos desafios que o tempo de agnotologias impõe à realidade brasileira.

Os tratados de 1648 são fruto de longas lutas entre reis e nobres europeus, e marcaram um ponto de inflexão na história da Europa ao consolidar a liberdade religiosa e o princípio da soberania estatal. A secularização do Estado, a centralização do poder e a construção de identidades nacionais, processos que vinham se desenhando desde a Reforma Protestante, encontraram na Paz seu marco formal. A nova ordem internacional estabelecida pelos tratados de paz criou uma espécie de “Constituição Europeia”, definindo as regras de interação entre os Estados e consagrando a soberania estatal como o principal mecanismo de garantia da paz e da tolerância religiosa. Embora a soberania estatal tenha sido essencial para garantir a paz entre as diferentes confissões religiosas, é importante ressaltar que a relação entre Estado, religião e nação é complexa e mutável, e que a liberdade religiosa nem sempre foi plenamente garantida na prática.

A Paz da Westfália legou à Europa dois pilares fundamentais para a ordem internacional moderna: a liberdade religiosa e a soberania estatal, desde a conceituação de nação. Com a queda das monarquias e a ascensão de novos regimes, o termo “Nação” passou a ser utilizado para designar o Estado, expressando a ideia de que todos os habitantes participavam da construção nacional. Assim, consolidou-se o conceito de “Estado-Nação”. E é este um dos principais elementos que irá influenciar a América como um todo, especificamente a América Latina. A secularização do Estado, a centralização do poder e a construção de identidades nacionais foram processos que se consolidaram a partir desse tratado, instaurando uma nova ordem mundial baseada num conjunto de normas internacionais. A soberania estatal, em particular, tornou-se o principal garante da paz entre as diferentes confissões religiosas.

O longo caminho até a tolerância religiosa como garantia subjetiva jurídica – que se observará depois das revoluções americana e francesa – tiveram nos acordos de 1648 importante lição propedêutica. Não apenas na Europa, como a própria Revolução Americana o demonstra, mas também na América Latina, uma vez que os Estados nacionais que começam a surgir a partir das lutas de libertação também objetivavam a soberania dos povos deste lado do Atlântico. Mais do que isso. A Paz da Westfália constitui importante ponto de reflexão a respeito da liberdade e

consciência de culto onde se estabeleçam parâmetros jurídicos fundamentais acerca da correta distinção entre o poder político e o poder religioso, no sentido de que as linhas divisórias não sejam confundidas, e que, além disso, a liberdade de consciência e de culto não seja fomentada como formas teocráticas de legislação.

6.3 A tolerância religiosa nas Constituições do Brasil

As influências consignadas pelos princípios estabelecidos pela Paz na formação do conceito de tolerância religiosa, podem ser percebidos nas constantes reformulações presente nas constituições brasileiras. Os tratados de Münster e Osnabrück estabeleceram fundamentos teóricos e práticos que, ao longo dos séculos, influenciaram a evolução do direito constitucional moderno. A trajetória da tolerância religiosa no Brasil pode ser rastreada desde a Constituição Imperial de 1824, que ainda mantinha o catolicismo como religião oficial, até a Constituição de 1988, que consolidou definitivamente o Estado laico e a plena liberdade religiosa no Brasil sob a luz da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Os tratados da Westfália representam um marco fundamental na história das relações internacionais e na formação do conceito moderno de tolerância religiosa. Os tratados de Münster e Osnabrück não apenas encerraram as devastadoras Guerras dos Trinta Anos, mas estabeleceram princípios revolucionários que moldaram o sistema internacional moderno e contemporâneo e influenciaram profundamente o desenvolvimento do direito constitucional em diversas nações. Elas podem ser rastreadas em inúmeros institutos das constituições do Brasil, como na delimitação da intolerância religiosa como ataque à dignidade humana:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]

VI - 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 a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo 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, fixada em lei [...].³⁸⁰

Como pode ser verificado na redação da Lei Fundamental, os princípios westfalianos de liberdade religiosa estão garantidos sob a noção de soberania do Estado. O protetor da liberdade religiosa é o Estado soberano. Esta análise torna-se particularmente relevante quando consideramos que o Brasil, ao longo de sua história constitucional, transitou de um Estado confessional católico para um Estado laico que garante plena liberdade de consciência e crença. Tal influência não se deu de forma direta ou imediata, mas através de um complexo processo de recepção de ideias liberais e princípios de direito internacional que gradualmente moldaram a concepção brasileira sobre o papel do Estado em matéria religiosa.

6.4 A Paz da Westfália e os Fundamentos da Tolerância Religiosa Moderna

A tolerância religiosa tem seu nascedouro – como ideia – depois das Guerras dos Trinta Anos com os acordos de paz que puseram fim a elas. Os conflitos com motivações religiosas assolaram a Europa desde a Reforma Protestante, quando foram iniciadas as críticas de Martinho Lutero às indulgências, em 1517. Este conflito devastador teve suas raízes nas tensões entre católicos e protestantes, exacerbadas pelas disputas políticas e territoriais que caracterizavam o complexo mosaico do Sacro Império Romano-Germânico. As principais motivações das guerras são, muitas vezes, atribuídas às diferenças religiosas, uma tentativa de a parte católica evitar a consolidação da Reforma Protestante por meio da subsequente Contrarreforma.

A Igreja Católica, que durante séculos exercera influência política dominante na Europa, viu-se confrontada com movimentos reformistas que questionavam não apenas suas doutrinas teológicas, mas também seu poder temporal e suas práticas consideradas abusivas, como a venda de indulgências. Figuras como Martinho Lutero e João Calvino emergiram como líderes do movimento protestante, reivindicando fundamentalmente um direito de divergência de cada comunidade determinar sua própria orientação confessional. Esta reivindicação por liberdade religiosa constituiu-se no cerne ideológico que posteriormente influenciaria os princípios estabelecidos na Paz da Westfália.

³⁸⁰ BRASIL, 1988.

O princípio da soberania estatal representou uma ruptura paradigmática com a ordem medieval, ao estabelecer que cada Estado possuía autoridade suprema sobre seu território e população, incluindo o direito de determinar sua orientação religiosa.³⁸¹ Este princípio significou, na prática, o fim da pretensão do Sacro Império Romano-Germânico de exercer hegemonia sobre toda a cristandade europeia. A igualdade jurídica entre os Estados, por sua vez, estabeleceu que nenhuma entidade política teria mais poder ou direitos que outra, criando um sistema de equilíbrio de poder que visava prevenir a hegemonia de qualquer potência específica, o que gerou um prejuízo considerável para o Império. Este princípio teve implicações diretas para a tolerância religiosa, pois impediu que Estados de orientação católica ou protestante impusessem sua confissão a outros territórios. Este princípio foi fundamental para o desenvolvimento da tolerância religiosa que viria a ser elaborada mais tarde, pois garantiu que cada comunidade política pudesse determinar livremente sua orientação confessional. Os tratados incorporaram a Paz de Praga (1635) e a Paz de Augsburgo (1555), reconhecendo internacionalmente os calvinistas e rescindindo definitivamente o Édito da Restituição (1629), que havia tentado restaurar propriedades católicas em territórios protestantes.³⁸² Mais significativamente, os acordos estabeleceram o princípio de que os governantes dos Estados germânicos tinham o direito de determinar a religião oficial de seus territórios, mas com importantes limitações que protegiam as minorias religiosas. Esta foi uma inovação crucial, pois representou um afastamento do princípio medieval *cuius regio, eius religio* (de quem é o governo, dele é a religião) em direção a uma concepção mais tolerante que reconhecia direitos das minorias confessionais. Além disso, os tratados declararam solenemente a busca pela paz na cristandade e estabeleceram paz e amizade cristã, universal, perpétua, verdadeira e sincera. Esta linguagem não era meramente retórica, mas refletia uma nova compreensão de que a diversidade religiosa poderia coexistir pacificamente dentro de um mesmo sistema político, desde que fossem respeitados princípios básicos de tolerância e não interferência.

³⁸¹ MAINKA, 2019, p. 182.

³⁸² MAINKA, 2024, p. 463.

6.5 A Evolução da Tolerância Religiosa nas Constituições Brasileiras

6.5.1 A Constituição Imperial de 1824: tolerância limitada sob o Estado Confessional

A primeira constituição brasileira, outorgada por D. Pedro I em 25 de março de 1824, refletiu a herança colonial portuguesa e a tradição católica ibérica, mas já demonstrava sinais da influência dos princípios liberais que haviam emergido na Europa pós-westfaliana. O artigo 5º da Constituição Imperial estabelecia que “a Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”.³⁸³

Esta disposição constitucional representava um compromisso entre a tradição confessional católica e os emergentes princípios de tolerância religiosa. Embora mantivesse o catolicismo como religião oficial do Estado, a Constituição de 1824 introduziu um grau significativo de tolerância religiosa ao permitir o exercício de outras confissões, ainda que com restrições espaciais e rituais.

A intolerância religiosa foi marcante na Idade Moderna. A confessionalidade dissidente era considerada crime de lesa-religião. Foi a Revolução Americana que pela primeira vez proclamou, no formato de lei, a liberdade religiosa. A Declaração da Virgínia de 1776, no art. 18, afirma:

A religião ou o culto devido ao Criador, e a maneira de se desobrigar dele, devem ser dirigidos unicamente pela razão e pela convicção, e jamais pela força e pela violência, donde se segue que **todo homem deve gozar de inteira liberdade na forma do culto ditado pôr sua consciência e também da mais completa liberdade na forma do culto ditado pela consciência**, e não deve ser embaraçado nem punido pelo magistrado, a menos, que, sob pretexto de religião, ele perturbe a paz ou a segurança da sociedade. É dever recíproco de todos os cidadãos praticar a tolerância cristã, o amor à caridade uns com os outros (Grifo meu).³⁸⁴

³⁸³ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição Política Do Imperio Do Brazil (de 25 de março de 1824)**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 10 jun. 2025.

³⁸⁴ ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO-ALESP. **Declaração de Direitos de Virgínia**. Disponível em: <https://www3.al.sp.gov.br/repositorio/ilp/anexos/1788/YY2014MM11DD18HH14MM7SS42-Declara_o%20da%20Virginia.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

No Brasil, as limitações impostas às religiões não católicas, particularmente a proibição de manifestações exteriores de culto, refletiam ainda uma concepção hierárquica da tolerância religiosa, na qual a confissão oficial mantinha privilégios sobre as demais. Contudo, mesmo esta tolerância limitada representava um avanço considerável em relação aos padrões da época, especialmente quando comparada com outros Estados que ainda mantinham sistemas de intolerância absoluta.

É importante notar que, apesar das limitações constitucionais, a prática da tolerância religiosa no Brasil Imperial era frequentemente mais ampla do que o texto legal sugeria. Esta discrepância entre norma e prática demonstrava a influência crescente dos princípios liberais de tolerância que haviam se desenvolvido na Europa desde Westfália.

A relação entre Igreja e Estado no Brasil constitui um dos aspectos mais complexos e duradouros da formação histórica nacional. Desde os primórdios da colonização portuguesa até a consolidação do Estado republicano, essa relação passou por transformações significativas que refletiram não apenas as mudanças políticas internas, mas também as influências ideológicas e religiosas do contexto internacional. A Constituição de 1824, primeira Carta Magna do Brasil independente, representa um momento crucial nessa trajetória, estabelecendo pela primeira vez na história brasileira um reconhecimento legal de outras religiões além da católica, ainda que de forma limitada e condicionada.

A tolerância religiosa estabelecida na Constituição de 1824 foi resultado de um complexo processo de negociação entre a tradição católica portuguesa, as pressões liberais da época e as necessidades práticas do novo Estado brasileiro, resultando num modelo de tolerância limitada que reconhecia formalmente outras religiões, mas mantinha significativas restrições à sua prática pública e à participação plena de não-católicos na vida civil.

O sistema do padroado português constituiu a base fundamental da relação entre Igreja e Estado no Brasil,³⁸⁵ estabelecendo um modelo de organização religiosa que perdurou por mais de quatro séculos. O padroado português foi um acordo

³⁸⁵ JESUS BENTO, Maria José Travassos de Almeida de. **Convento de Cristo – 1420/1521 – mais do que um século**. Tese. (Doutorado em Letras) - História da Arte, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em: <<https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/26539/1/Convento%20de%20Cristo.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

instituído entre a Santa Sé e Portugal em que o Papa delegava ao rei de Portugal o poder exclusivo da organização e financiamento de todas as atividades religiosas nos domínios e nas terras descobertas por portugueses.³⁸⁶

As origens deste sistema remontam ao início da expansão marítima portuguesa em meados do ano de 1400, sendo posteriormente confirmado pelo Papa Leão X em 1514.³⁸⁷ Esta institucionalização ocorreu num contexto histórico específico, marcado pela expansão marítima europeia e pelas transformações políticas e religiosas que caracterizaram o final da Idade Média e o início da Idade Moderna. O padroado português foi sistematizado através de uma série de documentos emitidos pela coroa e pela Igreja a partir de 1400.³⁸⁸ Estes documentos estabeleceram um complexo sistema de direitos e obrigações que definiria as relações entre poder temporal e espiritual nos territórios portugueses.

O governo português assumia responsabilidades financeiras e administrativas significativas. O Estado era obrigado a construir e manter as igrejas, bancar a cômputo (salário dos religiosos),³⁸⁹ construir e financiar o funcionamento de seminários e investir em trabalhos missionários. Esta divisão de responsabilidades criava uma interdependência entre Igreja e Estado que ia muito além de uma simples aliança política. Emmerick sintetiza as contrapartidas previstas pelo regime do padroado, observando que enquanto “os reis de Portugal detinham o direito de criar cargos eclesiásticos, nomear seus titulares, arrecadar o dízimo nos cultos e autorizar a publicação das atas pontifícias”, a Igreja se beneficiava porque a coroa facilitava “a difusão da religião católica nas novas terras” e se responsabilizava “pela construção de igrejas, mosteiros etc”.³⁹⁰ O padroado não era apenas um arranjo administrativo,

³⁸⁶ VEIGA, Edison. Santo pago com salário público, Deus na Constituição, ensino religioso nas escolas: a intrincada história da separação entre Igreja e Estado no Brasil. **BBC News Brasil**, 17 jul. 2023. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/cd1z547xjdwo>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

³⁸⁷ MOREIRA, Maria Angélica Franco. História da Igreja. **Faculdade Dehoniana**. Disponível em: <<https://dehoniana.edu.br/wp-content/uploads/2016/09/HISTORIA-DA-IGREJA.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

³⁸⁸ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Padroado e Regalismo no Brasil Independente. XIV JORNADAS INTERESCUELAS. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013. Disponível em: <<https://cdsa.aacademica.org/000-010/266.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

³⁸⁹ SANTOS DA SILVA, Joelma. Entre a política e a religião: os padres deputados na formação do Estado nacional brasileiro. Tese. 234 f. (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/CCH, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018. Disponível em: <<https://tedebc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/2404/2/JoelmaSantosdaSilva..pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

³⁹⁰ EMMERICK, Rulian. As relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade. **Revista Latinoamericana**,

mas constituía um elemento fundamental da legitimação do poder político português. Como analisa Emmerick, “[...] o projeto de colonização das novas terras pelo Estado português teria grandes dificuldades de ser implementado sem o apoio da Igreja Católica enquanto instituição legitimadora do poder e responsável pela coesão social e pela unidade nacional”.³⁹¹ Esta relação simbiótica resultava em uma confusão deliberada entre as esferas temporal e espiritual. Nas palavras do mesmo autor, “[...] em boa parte da história da sociedade brasileira [...] o direito do Estado confundia-se com o direito divino, isto é, o direito ditado pela Igreja Católica”.³⁹² Esta fusão tinha implicações profundas para a organização social e política, estabelecendo um modelo de Estado confessional que influenciaria profundamente a formação da sociedade brasileira. “Herdado dos antigos colonizadores, o padroado permaneceria, durante todo o período do Império, como o centro gravitacional das relações entre o Estado e a Igreja Católica”.³⁹³

A independência do Brasil em 1822 criou uma situação jurídica e política inédita em relação ao sistema do padroado. Durante o período colonial, a relação entre Igreja e Estado era automaticamente regulada pelo sistema português, mas a emancipação política exigia uma redefinição desses vínculos. Dom Pedro I, o primeiro imperador, enfrentou o desafio de estabelecer a legitimidade do novo Estado brasileiro mantendo, ao mesmo tempo, a continuidade das tradições religiosas que constituíam parte fundamental da identidade nacional.

A solução encontrada representou uma jogada política astuta que pode ser interpretada como um movimento de Dom Pedro I para deixar claro que, no novo Estado brasileiro, a autoridade suprema residia no imperador e não na Igreja. O regime que anteriormente era fundamentado por documentos papais passou a constar da própria Constituição, estabelecendo uma base legal nacional para questões que antes dependiam de acordos internacionais entre Portugal e o Vaticano. Esta

n. 5, p. 144-172, 2010. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/383/822>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

³⁹¹ EMMERICK, 2010.

³⁹² EMMERICK, 2010.

³⁹³ CASAMASSO, Marco Aurélio Lagreca. Estado, Igreja e Liberdade Religiosa na “Constituição Política do Imperio do Brazil” de 1824. p. 6167- 6176. ANAIS DO XIX Encontro Nacional do CONPEDI, realizado em Fortaleza – CE, nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010. p. 6169. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3619.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

transição não foi meramente formal. Como observa Santirocchi, “[...] após a independência, os direitos que eram concessões papais foram estabelecidos pela constituição”.³⁹⁴ Esta mudança representava uma nacionalização do padroado, transferindo sua base legal do direito canônico internacional para o direito constitucional brasileiro.

A elaboração da Constituição de 1824 ocorreu num contexto internacional marcado por profundas transformações políticas e ideológicas. O liberalismo europeu, as ideias iluministas e os movimentos constitucionalistas que se espalhavam pela Europa e pelas Américas exerciam pressão sobre os novos Estados independentes para adotarem marcos legais mais modernos e inclusivos. No caso brasileiro, essa pressão se manifestava de várias formas. A necessidade de atrair imigrantes europeus, muitos dos quais eram protestantes, acabava por criar incentivos práticos para uma maior tolerância religiosa. Além disso, as relações diplomáticas com potências estrangeiras, especialmente a Inglaterra, exigiam demonstrações de modernidade e liberalismo que incluíam a questão da liberdade religiosa. O apoio da Inglaterra requeria o aceite de culto anglicano na corte do Rio de Janeiro, capital da nova nação.³⁹⁵ Além disso, o Brasil enfrentava a necessidade de manter a coesão social e política num território vasto e diversificado, no qual a religião católica constituía um dos poucos elementos unificadores. Esta tensão entre modernização e tradição seria uma constante na formação do Estado brasileiro e se refletiria claramente nos dispositivos constitucionais sobre a religião.

A “Constituição Política do Império do Brasil”,³⁹⁶ nome oficial da Constituição de 1824, foi elaborada por um conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I em 25 de março de 1824. O próprio preâmbulo da Constituição já sinalizava a continuidade da tradição religiosa católica, sendo redigido “EM NOME DA SANTÍSSIMA TRINDADE”.³⁹⁷

Esta invocação religiosa não era meramente simbólica, mas refletia a concepção de que o novo Estado brasileiro mantinha sua fundamentação na tradição

³⁹⁴ SANTIROCCHI, 2013.

³⁹⁵ CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 36-47, set/nov., 2005. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/revusp/article/download/13454/15272/16428>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

³⁹⁶ BRASIL, 1824.

³⁹⁷ BRASIL, 1824.

cristã católica. Ao mesmo tempo, a Constituição incorporava elementos do constitucionalismo liberal da época,³⁹⁸ criando uma síntese peculiar entre tradição religiosa e modernidade política. A carta constitucional estabelecia um regime monárquico constitucional que previa a manutenção do sistema do padroado, mas agora sob base constitucional nacional. Esta constitucionalização representava tanto uma continuidade quanto uma ruptura: continuidade na manutenção dos privilégios da Igreja Católica e do controle estatal sobre questões eclesiásticas; ruptura na fundamentação legal desse sistema, que deixava de depender de acordos com Roma para se basear na soberania nacional.

O dispositivo mais significativo da Constituição de 1824 em relação à questão religiosa é o artigo 5º, que estabelecia a continuidade da Igreja católica como religião oficial.³⁹⁹ Este artigo representou uma inovação histórica no contexto brasileiro. Pela primeira vez na história do país, outras religiões além da católica receberam reconhecimento legal explícito. Esta mudança foi um avanço significativo quando comparada ao período colonial, quando a prática de outras religiões constituía crime de lesa-religião passível de perseguição pela Inquisição. No entanto, a tolerância estabelecida era claramente limitada. A religião católica mantinha seu *status* de religião oficial do Império, enquanto outras religiões eram permitidas apenas sob condições restritivas. O culto deveria ser “doméstico ou particular”, realizado “em casas para isso destinadas”, e sem qualquer “forma alguma exterior do Templo”. Embora a Constituição de 1824 representasse um avanço significativo no reconhecimento formal de outras religiões, a implementação prática desses direitos revelou limitações substanciais que caracterizaram o que pode ser denominado como uma “tolerância pela metade”, ou “quando muito, uma liberdade religiosa pela metade”, segundo Casamasso.⁴⁰⁰

Esta limitação se manifestava em múltiplas dimensões da vida social e política. Apesar da tolerância constitucional, “o cidadão brasileiro que optasse por outra religião sofreria forte discriminação, inclusive não podendo ser nomeado

³⁹⁸ VASCONCELOS, Diego de Paiva. **O liberalismo na constituição brasileira de 1824**. Dissertação. (Mestrado) – Universidade de Fortaleza, 2008. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp049092.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

³⁹⁹ BRASIL, 1824.

⁴⁰⁰ CASAMASSO, 2010, p. 6170.

deputado”.⁴⁰¹ Esta restrição revelava uma contradição fundamental: enquanto a Constituição permitia a naturalização de estrangeiros independentemente de sua religião, criava barreiras para a participação política plena de não-católicos.

A discriminação não se limitava ao âmbito político formal. Na prática social, os não-católicos enfrentavam preconceitos generalizados e restrições que iam muito além das limitações constitucionais explícitas. O Estado brasileiro, embora formalmente tolerante, “impunha preconceito direto e aberto às outras formas de adoração”,⁴⁰² criando um ambiente social hostil para aqueles que não professavam a fé católica.

Estas restrições revelavam uma concepção de tolerância que reconhecia o direito à crença privada, mas negava a igualdade no espaço público.⁴⁰³ Casamasso argumenta que a Constituição de 1824 constituiu uma ambiguidade nos modos do Imperador lidar com as exigências à manutenção da independência do Brasil. Ele afirma que:

Logo, o Brasil chega à Independência herdeiro de um patrimônio político-religioso cujo vigor se faria sentir com ostentação até a Proclamação da República. Sua primeira Constituição, outorgada pelo Imperador Dom Pedro I em 25 de março de 1824, cerca de um ano e seis meses após a declaração da independência, é o grande testemunho documental de uma legitimação política fundada na religião, que perduraria por mais de sessenta anos. De perfil híbrido, a Constituição do Império exhibe, [...] uma dupla face: a liberal, presente na sua declaração de direitos e nas atribuições conferidas ao Poder Legislativo; e a autoritária, patenteada na concentração de poderes nas mãos do Imperador, o que contrariava os princípios liberais. [...] essa hibridez também se manifesta no tratamento constitucional dispensado à religião, à liberdade religiosa e à cidadania. Com efeito, se por um lado um mínimo de liberdade não é negado aos atores religiosos, por outro, o Estado retém para si o poder de exercer um férreo controle sobre os assuntos de religião.⁴⁰⁴

Além do artigo 5º, outros dispositivos constitucionais abordavam questões relacionadas à religião e à cidadania. O artigo 6º, que definia os cidadãos brasileiros, incluía em seu inciso V “os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua Religião”, estabelecendo que a naturalização poderia ocorrer independentemente da

⁴⁰¹ CASTRO, Elisiana Trilha. A discussão sobre a liberdade de crença pela Constituição de 1824. **Revista Plura**, 2013. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1600/1207>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁰² SANTOS, Cristiano Rocha. Liberdade religiosa no Brasil Império. UESC - Ciclos Históricos, 2013. Disponível em: <https://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/cristiano_rocha_santos.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁰³ CASAMASSO, 2010.

⁴⁰⁴ CASAMASSO, 2010, p. 6168.

filiação religiosa. Esta disposição criava uma situação aparentemente contraditória: enquanto o artigo 5º restringia severamente a prática pública de religiões não-católicas, o artigo 6º permitia que não-católicos se tornassem cidadãos brasileiros. Esta contradição refletia as tensões inerentes ao processo de construção do Estado brasileiro, que buscava conciliar tradição católica com necessidades práticas de modernização e desenvolvimento.

O texto constitucional também previa o juramento que deveria ser prestado pelo imperador, que incluía a promessa de “manter a religião católica apostólica romana, a integridade, e indivisibilidade do império”.⁴⁰⁵ Este juramento estabelecia uma ligação explícita entre a legitimidade do poder imperial e a manutenção da religião católica, reforçando o caráter confessional do Estado brasileiro. Um dos exemplos mais reveladores das limitações práticas da tolerância religiosa era a questão dos cemitérios. No século XIX, além das dificuldades encontradas na vida cotidiana, “muitos dos imigrantes protestantes, que aqui chegaram, sofreram limitações para o enterro de seus mortos”.⁴⁰⁶ Esta situação criava problemas práticos graves para as comunidades não-católicas, que se viam privadas de um direito fundamental: o de sepultar seus mortos de acordo com suas tradições religiosas.

As restrições aos sepultamentos ocorriam porque os cemitérios públicos eram controlados pela Igreja Católica, que se recusava a permitir o enterro de não-católicos em solo consagrado. Esta situação forçou a criação de cemitérios específicos para protestantes, como o British Burial Ground, mais conhecido como Cemitério dos Ingleses da Gamboa no Rio de Janeiro, que se tornou o cemitério mais antigo do Brasil destinado a não-católicos.⁴⁰⁷

A necessidade de criar cemitérios separados evidenciava que, mesmo com direitos constitucionais formais, não havia garantia efetiva de direitos básicos para os não-católicos. Como observa Silva, a Constituição “[...] estabeleceu normas religiosas

⁴⁰⁵ BRASIL, 1824.

⁴⁰⁶ CASTRO, Elisiana Trilha. Para cada morto, a sua cova: algumas restrições para o sepultamento de protestantes no Brasil, século XIX. **Inter-Legere**, jan./jun. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/download/4199/3436/0>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁰⁷ BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. Sob o céu que nos protege: o Cemitério dos Ingleses (RJ). ANAIS DO XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: <https://snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299768088_ARQUIVO_Soboceuquenosprotege.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2025.

para os não católicos, mas não garantiu, de forma efetiva, um de seus direitos básicos: o de sepultar os mortos e professar os ritos fúnebres de acordo com sua religião”.⁴⁰⁸

A tolerância religiosa contida na Constituição de 1824 caracterizou o início de um processo histórico no Brasil, que somente seria resolvido definitivamente na etapa final do século XX, com a Constituição de 1988, redigida sob os auspícios da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Sob essa perspectiva, a tolerância religiosa é considerada desde uma concepção de direitos, e não mais como concessão, isto é, uma tolerância positiva.

6.5.2 A Revolução Republicana de 1891: o estabelecimento do Estado Laico

A Constituição de 1891 representou uma ruptura paradigmática com a tradição confessional brasileira, estabelecendo pela primeira vez um Estado laico inspirado no modelo norte-americano.⁴⁰⁹ A influência dos EUA fica evidente nas próprias palavras de Rui Barbosa que responde a D. Macedo, este preocupado que a nova Constituição fosse elaborada mais próxima aos princípios franceses de separação das esferas religiosa e estatal, dizendo que: “O nosso tipo a imitar não é a França, mas os Estados Unidos”.⁴¹⁰ Esta transformação foi profundamente influenciada pelos princípios westfalianos de separação entre autoridade temporal e espiritual, mediados pela experiência constitucional dos EUA. O artigo 11, parágrafo 2º, da Constituição Republicana estabeleceu que seria “[...] vedado aos Estados, como à União: estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”.⁴¹¹ Esta disposição representava a aplicação direta do princípio westfaliano de não interferência estatal em matéria religiosa, adaptado ao contexto federativo brasileiro. Mais significativamente, o artigo 72, parágrafo 3º, declarava que “[...] todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto,

⁴⁰⁸ SILVA, Elizete da. Cemitérios públicos e o sepultamento de não católicos durante o Império. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, 2015. Disponível em: <<https://revistas.est.edu.br/PR/article/download/501/431>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁰⁹ FELONIUK, Wagner. Influências da circulação de ideias norteamericanas sobre o sistema de controle de constitucionalidade da Constituição de 1891. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 74, pp. 435-472, jan./jun. 2019. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1991>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴¹⁰ BARBOSA, Rui. apud SCAMPINI, José. **A liberdade religiosa nas constituições brasileiras**: Estudo filosófico-jurídico comparado. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 84.

⁴¹¹ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”.⁴¹² Esta formulação representava a consagração plena da tolerância religiosa, eliminando as restrições espaciais e rituais que caracterizavam o regime anterior.

A Constituição de 1891 estabeleceu, assim, os três pilares fundamentais do Estado laico moderno: a separação institucional entre Estado e Igreja, a liberdade religiosa plena para todos os cidadãos, e a igualdade de tratamento para todas as confissões religiosas. Estes princípios refletiam diretamente a influência dos ideais westfalianos, adaptados ao contexto republicano e federativo brasileiro. Obviamente que a tolerância religiosa não foi plena para toda a população, pois os cultos de outros grupos não tiveram a mesma dignidade, como os cultos de matriz africana, tratados até os dias atuais preconceituosamente.⁴¹³

Antes da promulgação da Constituição de 1891, o Código Penal de 1890,⁴¹⁴ ainda que inovasse na concepção de tolerância religiosa, assegurando a liberdade de culto, ainda criminalizava “[...] não só o curandeiro, mas, também, o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espíritas e cartomantes”.⁴¹⁵ Os artigos 185 a 188 protegem o livre exercício de culto. Além disso, o Decreto 119-A de 1890 era um passo decisivo em relação à tolerância religiosa, pois acabava com o padroado e ao mesmo tempo, imprimia a laicidade como característica da República, como bem definiu Rui Barbosa:

Antes da República existia o Brasil; e o Brasil nasceu cristão, cresceu cristão, cristão continua a ser até hoje. Logo, se a República veio a organizar o Brasil, e não esmagá-lo, a fórmula da liberdade constitucional na República, necessariamente há de ser uma fórmula cristã. As instituições de 1891 não

⁴¹² BRASIL, 1891.

⁴¹³ BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. O Direito à Tradição, as Religiões de Matrizes Africanas e os Direitos Humanos. **Seqüência**, n. 61, p. 309-329, dez. 2010. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3648135.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴¹⁴ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto Nº 847, de 11 de outubro de 1890, que Promulga o Código Penal**. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴¹⁵ OLIVEIRA, Iizver de Matos. et al. A proteção às religiões de matriz africana a partir da inserção de conteúdos sobre educação patrimonial nos cursos jurídicos. **Interfaces Científicas – Direito**, Aracaju, v. 3, n.1, p. 33-46, out. 2014. p. 35. Disponível em: <<https://periodicos.set.edu.br/direito/article/download/1924/1036/5827>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

se destinaram a matar o espírito religioso, mas a depurá-lo, emancipando a religião do jugo oficial.⁴¹⁶

O conceito expresso por Rui Barbosa é nitidamente cristão com prejuízo sociocultural para outros cultos, que passariam a ser tolerados, pois a liberdade de culto e sua manifestação pública não se dava nos mesmos moldes das igrejas cristãs. O decreto “Prohíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências”.⁴¹⁷ Isso significou que os cultos de matriz africana, ao se organizarem em atividades noturnas, acabavam por sofrer a repressão policial, acusadas de atentarem contra o sossego e a ordem.⁴¹⁸ De qualquer modo, o avanço republicano abriu as portas para a tolerância ser construída ao longo do século XX. O discurso do deputado Demétrio Ribeiro reflete esse avanço, ao analisar a importância do decreto 119A. Ele argumenta que:

Considerando que a Política Republicana se baseia na mais completa liberdade espiritual; que os privilégios concedidos pelo governo civil aos adeptos de qualquer doutrina, além de iníquos por um lado, e humilhantes por outro, sempre têm servido para retardar o natural advento das idéias e opiniões legítimas, que precedem a regeneração dos costumes; que as crenças religiosas destinadas a prevalecer não carecem de apoio temporal, como a história em face da crise espiritual que caracteriza a demonstra; que fase atual da sociedade, é inútil em e vexatória a atitude tutelar do poder público em relação às concepções teóricas, teológicas, metafísicas ou científicas [...] O Congresso Nacional reunido em sessão no 1º aniversário do Decreto que instituiu a separação da Igreja e do Estado resolve louvar aquele ato governamental, afirmando desta arte sua efetiva solidariedade com o princípio político de completa separação entre o espiritual e o temporal e as suas naturais conseqüências práticas.⁴¹⁹

⁴¹⁶ BARBOSA, Rui. **Discurso no Colégio Anchieta**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981. p. 28.

⁴¹⁷ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴¹⁸ SILVA, Vagner Gonçalves. Prefácio ou notícia de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões de matriz africana no Brasil. In: **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 9-28.

⁴¹⁹ RIBEIRO, Demétrio. Discurso em 7 de janeiro de 1891. **A Cultura Acadêmica**, Anno II, v. II, Tomo I — Fasc. I. Ciências e Letras. RECIFE: IMPRENSA INDUSTRIAL, 1905. p. 33-34. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/57561/8/08.%20210993%20-%201905%20-%20Ano%20II%2C%20Vol.%20II%20%28julho-agosto%20de%201905%29%20Tomo%20I%2C%20Fasc.%20I_comp.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2025.

Com a nova Lei Fundamental, o Estado Brasileiro passa a ser um Estado laico, como explica Oliveira:

O ordenamento jurídico brasileiro desde a primeira Constituição republicana (1891) adota o modelo laico, ou seja, não possui uma religião específica o que permite a prática indiscriminada de qualquer tipo de religião, crença, culto e etc. A partir do momento que o constituinte decidiu pela laicidade o Estado passou a não estabelecer, não interferir e não participar dos atos relativos à religiosidade, conforme preconiza o artigo 19, CF, que veda à União, Estados, Municípios e ao Distrito Federal estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (inciso I), estabelecendo-se um pacto de separação entre o Estado e a Religião.⁴²⁰

A laicidade será uma característica das várias constituições que se seguirão até a Constituição Cidadã, de 1988. As constituições brasileiras do século XX mantiveram e aperfeiçoaram os princípios de liberdade religiosa estabelecidos em 1891, demonstrando a consolidação definitiva dos ideais de tolerância no ordenamento jurídico nacional. A Constituição de 1934, promulgada durante o governo Vargas, reafirmou a separação entre Igreja e Estado e manteve as garantias de liberdade religiosa, mesmo num contexto político de crescente autoritarismo. Durante o Estado Novo (1937-1945), período de maior restrição às liberdades civis, a Constituição de 1937 também manteve formalmente as garantias de liberdade religiosa, demonstrando que estes princípios haviam se tornado parte integrante da cultura jurídica brasileira. Esta persistência da tolerância religiosa mesmo em regimes autoritários evidencia a profundidade da influência dos princípios westfalianos na formação do constitucionalismo brasileiro.

6.5.3 A tolerância religiosa na Constituição de 1934

Durante o governo Vargas, a Igreja Católica buscou se aproximar do governo para pleitear espaços perdidos durante a Primeira República. A Igreja buscou reivindicar posições fundamentais para a afirmação de sua influência na sociedade, como o ensino religioso nas escolas públicas, a não admissão do divórcio, a presença de capelães entre os militares e o financiamento de obras da Igreja por parte do Estado. Da parte do governo,

⁴²⁰ OLIVEIRA, 2014, p. 42.

[...] Vargas viu nessa oportunidade uma forma de cristalizar sua posição no cenário político. Vargas aproveitou a religião para usá-la como instrumento de dominação. O domínio da fé por parte dos católicos teria ficado evidente. O Estado precisava manter o espírito cristão, e Getúlio Vargas precisava ser visto como Pai da nação em uma perspectiva cristã.⁴²¹

Esse período presenciou o surgimento de outras instituições religiosas como os pentecostais. A nova Constituição não contemplou a todos os pedidos da Igreja Católica, mas deu espaços ao direito de implantação de capelanias nas forças armadas, hospitais e penitenciárias e inovou quanto à atuação da igreja em caráter colaborativo, com vistas a atender o interesse público.⁴²² “Apesar de ter estabelecido conceitos vagos quanto a liberdade religiosa, condicionando-a ao respeito, a ordem pública e aos bons costumes, a constituição de 1934 manteve o princípio da igreja livre em Estado livre”.⁴²³

Na Carta Magna de 1934, continuavam os termos estabelecidos pela Constituição de 1891. Sua promulgação representava um marco divisor na história das relações entre a Igreja Católica e Estado no Brasil. A separação oficial entre as duas instituições, consagrada no artigo 72, § 7º da Carta de 1891, que estabelecia que “nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados”,⁴²⁴ continuou presente nas constituições seguintes.

Esta ruptura institucional teve consequências profundas para a Igreja Católica brasileira. Durante o período imperial, a instituição havia desfrutado de uma posição privilegiada como religião oficial do Estado, recebendo subsídios governamentais e exercendo influência direta sobre questões como educação, casamento e registros civis. A secularização republicana não apenas retirou esses privilégios, mas também transferiu para o Estado civil funções tradicionalmente exercidas pela Igreja, como o registro de nascimentos, casamentos e óbitos.

⁴²¹ SILVA, Paulo Julião da. A Igreja Católica e as relações políticas com o Estado na Era Vargas. **Plura: Revista de Estudos de Religião**, p. 2. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/456/391>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴²² FERREIRA, Francilu São Leão Azevedo. A liberdade religiosa nas constituições brasileiras e o desenvolvimento da Igreja Protestante. **Âmbito Jurídico**, 01 ago. 2013. Disponível em: <http://ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13496&revista_caderno=27>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴²³ FERREIRA, 2013.

⁴²⁴ BRASIL, 1891.

Diante deste novo cenário, a hierarquia católica brasileira desenvolveu, ao longo das primeiras décadas republicanas, uma estratégia de adaptação que combinava a aceitação formal da separação Igreja-Estado com a busca de mecanismos alternativos de influência política e social. Esta estratégia ganhou contornos mais definidos com a chegada de Dom Sebastião Leme ao arcebispado do Rio de Janeiro em 1930, coincidindo com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder.

Dom Sebastião Leme, que se tornaria cardeal em 1930, representava uma nova geração de líderes católicos que compreendiam a necessidade de modernizar as estratégias de atuação da Igreja na sociedade republicana. Diferentemente de seus antecessores, que muitas vezes adotaram uma postura de confronto direto com o regime republicano, Leme desenvolveu uma abordagem mais pragmática, baseada na mobilização do laicato católico e na construção de alianças políticas estratégicas.⁴²⁵

As primeiras manifestações de reaproximação da Igreja com o governo ocorreram ainda nos primeiros meses do Governo Provisório. Em abril de 1931, Vargas promulgou o Decreto nº 19.941, que permitiu o ensino religioso facultativo nas escolas públicas, revertendo uma das principais perdas sofridas pela Igreja com a secularização republicana. Esta medida foi recebida com entusiasmo pela hierarquia católica e representou um sinal claro da disposição do novo governo em atender às demandas religiosas.

O decreto sobre o ensino religioso foi seguido por outras medidas favoráveis à Igreja, como o reconhecimento do casamento religioso para efeitos civis e a autorização para a construção da estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro, inaugurada em 1931.⁴²⁶ Estas ações simbólicas e práticas demonstravam que o governo Vargas estava disposto a romper com o anticlericalismo que havia caracterizado muitos governos republicanos anteriores.

A Igreja Católica viu oportunidades abertas pela Revolução de 1930 e foi rápida e bem-organizada sob a liderança de Dom Sebastião Leme, e com a participação ativa de intelectuais católicos como Alceu Amoroso Lima (Tristão de

⁴²⁵ AZZI, Riolando. A Igreja e a República no Brasil. **Vida Pastoral**, v./n. 146, p. 25-29, 1989.

⁴²⁶ MENDONÇA, Carlos Vinícius Costa de. et al. Luz, escuridão e penumbra: o Governo Vargas e a Igreja Católica. **Dimensões**, vol. 26, p. 277-291, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/download/2594/2090/4014>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

Athayde), a Igreja desenvolveu uma estratégia de mobilização política que tinha como objetivo central influenciar o processo de elaboração da nova constituição. O instrumento principal desta estratégia foi a criação da Liga Eleitoral Católica (LEC) em 1932. A LEC foi concebida como uma organização suprapartidária destinada a orientar o voto católico para candidatos comprometidos com os princípios defendidos pela Igreja. A organização não se constituía como um partido político, mas como uma entidade de mobilização eleitoral que transcendia as divisões partidárias tradicionais.

A Constituição promulgada em 16 de julho de 1934 representou uma vitória significativa para o catolicismo político brasileiro. Pela primeira vez desde a Proclamação da República, uma carta constitucional incorporava explicitamente demandas católicas, sinalizando uma mudança fundamental na relação entre Igreja e Estado. A primeira e mais simbólica conquista católica foi a inclusão da invocação a Deus no preâmbulo da Constituição. O texto estabelecia: “Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático [...]”.⁴²⁷ Esta fórmula, aparentemente simples, representava uma ruptura com a tradição republicana anterior e sinalizava o reconhecimento oficial da dimensão religiosa na vida nacional. A fórmula religiosa no preâmbulo da Constituição que se repetirá em todas as cartas constitucionais, exceto as de 1937 e de 1967,⁴²⁸ expressa a ideia de que o Brasil é um país cristão, ignorando outras tradições religiosas presentes no solo nacional, como as religiões de matriz africana e judeus e muçulmanos, etc. O artigo 113, inciso 5º, garantia a “liberdade de consciência e de crença e o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costumes”, o problema é que as religiões de matriz africana eram, costumeiramente, acusadas de,

⁴²⁷ BRASIL, 1934.

⁴²⁸ A referência preambular a Deus não aparece apenas nas Constituições de 1891 e 1937. ENAP - ESCOLA NACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Liberdade Religiosa e Estado Laico**. Módulo 2: Liberdade religiosa: desenvolvimento histórico, político e jurídico. Brasília: ENAP, 2021. Disponível em: <<https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/8034/2/M%C3%B3dulo%20.%20Liberdade%20religiosa%20-%20desenvolvimento%20hist%C3%B3rico%20e%20pol%C3%ADtico%20e%20jur%C3%ADdico.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

em seus cultos, contrair contra a ordem pública,⁴²⁹ e os pentecostais considerados fanáticos, também eram perseguidos.⁴³⁰

A invocação divina no preâmbulo não era meramente simbólica. Ela estabelecia um precedente constitucional que legitimava a presença da religião na esfera pública e criava um fundamento jurídico para outras demandas católicas. Além disso, a fórmula adotada era suficientemente genérica para não ferir o princípio da liberdade religiosa, mas específica o bastante para satisfazer as expectativas católicas.

A segunda grande conquista foi a constitucionalização do ensino religioso nas escolas públicas. O artigo 153 da Constituição estabelecia que:

O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis, e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais.⁴³¹

Esta disposição representava uma vitória completa para a Igreja Católica. O ensino religioso não apenas era autorizado, mas integrado aos horários regulares das escolas públicas, garantindo sua efetividade prática. O caráter facultativo preservava o princípio da liberdade religiosa, mas a inclusão nos horários regulares assegurava que a disciplina não seria marginalizada. Além disso, a referência aos “princípios da confissão religiosa do aluno” garantia que o ensino seria confessional, atendendo às demandas católicas por um ensino religioso autêntico.

A terceira conquista fundamental foi a constitucionalização do princípio da indissolubilidade do casamento. O artigo 144 estabelecia que “a família, constituída pelo casamento indissolúvel, está sob a proteção especial do Estado”.⁴³² Esta

⁴²⁹ OLIVEIRA, Nathalia Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação. (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História Social, Curso de Mestrado em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2015. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1903.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴³⁰ FONSECA, Alexandre Brasil. Primeiras análises dos dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015). p. 22-47. In: **Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil**: Pesquisas, reflexões e debates. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos; Secretaria Nacional de Cidadania, 2018. p. 43. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/1144/1/LIVRO%20ESTADO%20LAICO%202018.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴³¹ BRASIL, 1934.

⁴³² BRASIL, 1934.

disposição representava uma vitória estratégica para a Igreja, que via no divórcio uma ameaça fundamental à ordem social cristã.

A questão do casamento havia sido um dos pontos mais controversos dos debates constituintes. Os setores liberais defendiam a legalização do divórcio, argumentando que a indissolubilidade do casamento era incompatível com os princípios da liberdade individual e da igualdade entre os gêneros. A Igreja, por sua vez, mobilizou todos os seus recursos para impedir a aprovação do divórcio, considerando esta questão como um teste decisivo de sua influência política. A vitória católica na questão do casamento foi resultado de uma campanha política intensa e bem-organizada. A LEC mobilizou suas redes em todo o país, organizando manifestações, petições e pressões sobre os constituintes. A hierarquia católica emitiu declarações públicas enfatizando a importância da questão, e os intelectuais católicos desenvolveram uma argumentação sofisticada em defesa da indissolubilidade matrimonial.⁴³³

6.5.4 A tolerância religiosa na Constituição de 1937

A tolerância religiosa no Brasil foi alcançada a partir da Carta Magna de 1891, construída a partir da ideia de que o Estado é leigo em temas de religião, isto é, trata-se de um Estado que não coíbe a organização religiosa, mas a protege, consignando a noção de um Estado protetor das liberdades individuais, no qual a religião é uma questão privada. Contudo, o que se viu ao longo das primeiras décadas do republicanismo no Brasil foi a influência forte do catolicismo. Isso se evidenciou com a construção do Cristo Redentor na capital do país.⁴³⁴

A constituição de 1937 manteve o caráter de liberdade de culto, conforme o artigo 122:

§4º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens,

⁴³³ MATTOS, Renan Santos. Entre política e a religião: a defesa sobre o divórcio na Constituinte de 1934. **Horizonte**, Dossiê: Pentecostalismo, Política e Direitos Humanos – Temática livre, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 252-270, jan./abr. 2021. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9580080.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴³⁴ MENDONÇA, 2011, p. 281-282.

observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes.⁴³⁵

Além disso, o texto constitucional especificou que a liberdade religiosa esbarraria na obrigação do cidadão com o Estado, no Art. 119, “b) pela recusa, motivada por convicção religiosa, filosófica ou política, de encargo, serviço ou obrigação imposta por lei aos brasileiros”.⁴³⁶ Preservava-se a liberdade cültica, porém, as dificuldades se encontram na caracterização do que seriam as “exigências da ordem pública”, pois a Constituição contemplava o jeito de ser da religião oficial até então, isto é, o catolicismo. Cultos divergentes acabavam tendo certas limitações, como pode ser verificado no retrato literário de Jorge Amado, que foi deputado e autor do projeto de lei sobre a liberdade religiosa⁴³⁷ na Constituição de 1946:

- Umbé oxirê fum ipacô tô ljenã, houve uma festa no terreiro de ljenã. Era festa grande, de Ogum, e veio um mundão de gente ver Ogum dançar. Ogum Aiaca dançou bonito pra alegrar os olhos do povo cansado de sofrer tanto padecimento. Quando estava no melhor de sua dança, chegou sarapebé, o homem do recado, e contou que os soldados vinham vindo com as armas embaladas para acabar com a festa de Ogum e arrasar o terreiro de ljenã. Vinham galopando nos cavalos, e na pressa de chegar e de bater. Ogum escutou a falação do homem do recado, o aviso que Oxóssi lhe mandava, foi ao mato ali pertinho, assoviou chamando duas cobras, cada qual mais comprida e perigosa. Botou as duas no meio da sala, dois novelos de veneno, enrodilhadas, a cabeça para cima, de fora as línguas peçonhentas os olhos assuntando a porta da rua. Em frente à porta, bem do seu, Ogum dançava à espera dos soldados. Não tardou eles chegarem, pulavam dos cavalos, e sem dizer aqui del rei iam puxando as armas de bater e criar bicho. Da porta, Ogum falou assim para os soldados: Quem for de paz entre no terreiro, venha dançar em minha festa. Para os amigos, meu coração é mel de flores, mas ai dos inimigos: pra eles meu coração é poço de veneno. Apontou as duas cobras em seu veneno enrodilhadas, os soldados sentiram medo, mas ordem é ordem e ordem de quartel de polícia é sem pena, sem apelo, sem revogação. Avançaram os soldados contra Ogum, as armas levantadas. Ogum capê dã meji, dã pelu onibã. Ogum chamou as cobras e as cobras se ergueram diante dos soldados. Ogum avisou: quem quiser brigar terá briga, quem quiser guerra terá guerra, as cobras morderão e matarão, não vai ficar nem um soldado vivo. As cobras avançaram as línguas venenosas e aos gritos de socorro os soldados saltaram nos cavalos e fugiram, depressa foram embora, porque em sua dança sem parar Ogum chamou as duas cobras, Ogum capê dã meji, dã pelu onibã. Pedro Archanjo repetiu: Ogum capê dã meji, dã pelu onibã, a praga imemorial, a terrível ameaça dos males do

⁴³⁵ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de novembro de 1937**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴³⁶ BRASIL, 1937.

⁴³⁷ FREITAS, Camilla. Ateu e comunista, Jorge Amado criou lei que proíbe perseguição religiosa. **Ecoa**, São Paulo (SP), 10 ago. 2023. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2023/08/10/ateu-e-comunista-jorge-amado-criou-lei-da-liberdade-religiosa-no-brasil.htm>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

mundo, das desgraças sem conta sortilégio e imprecação, a derradeira dádiva da lá. Na cidade, o delegado Pedrito gordo soltara a malta do terror com carta branca: invadir terreiros, destruir pejis, surrar babalaôs e pais de santo, prender feitas e iaôs, iá-quequerês e ialorixás. [...]1 Aos 90 anos de idade, morreu Mãe Dede de lansã, do Terreiro de Oyá. Mãe Dede não faleceu de morte natural. Foi assassinada, de forma premeditada e cruel. A ialorixá mais idosa de Camaçari foi mais uma vítima da crescente intolerância religiosa que contamina o país. Tudo começou há cerca de um ano, quando a bendita “Casa da Oração” resolveu instalar-se nas proximidades do terreiro de candomblé. Imediatamente após a inauguração, estimulados por pastor Lucas, fiéis da seita evangélica iniciaram rituais de hostilização à casa religiosa e também à mãe Dede. Comandados pelo fanatismo religioso, desordem pública, ofensas e perseguição a devotos da religião de matriz africana, passaram a ser uma constante na Rua da Mangueira na localidade de Areias. A violência gratuita e incessante fez com que o caso fosse parar na polícia. Com o registro de ocorrência na 26ª Delegacia de Vila de Abrantes, no último dia 15 de maio, foi determinada audiência para apurar a denúncia de ameaça, injúria e intolerância religiosa. No entanto, infelizmente, Mãe Dede não conseguiu acompanhar a condenação dos culpados. Durante a noite do último sábado, 30, e a madrugada de domingo, 31, fanáticos da seita, em transe coletiva, promoveram uma vigília de “Libertação” com o intuito de reforçar as injúrias à sacerdotisa. Horas a fio, aos berros de “queima essa satanás, liberta senhor, destrói a feitiçaria” integrantes da seita – alucinados – rogaram pragas, ameaças e maldições para a dirigente do centro religioso de cultura africana. Como resultado, com muito medo e nervosa devido à gravidade dos impropérios – após noites sem dormir – a nonagenária sacerdotisa sofreu infarto do miocárdio e faleceu durante as agressões psicológicas.⁴³⁸

A Carta Magna de 1937, juntamente com a de 1967, expressam momentos de Estados de exceção, o que leva os constituintes a enfatizar a laicidade da Carta de 1891, com prejuízo para a livre manifestação da crença, por exemplo nos casos de violação de direitos fundamentais da pessoa humana. A manifestação da crença fica restrita ao âmbito privado, sendo permitidas apenas manifestações de caráter litúrgico como procissões e ritos desprovidos de reflexão crítica. A apelo a Deus no preâmbulo é retirado e a cláusula que havia na Carta anterior em que dizia “sem prejuízo da colaboração recíproca”. Segundo Scampini, “neste preâmbulo, em vez de princípios de ordem política, filosófica e religiosa, encontramos uma série de considerandos para justificar ao povo atitude discricionária do ditador”.⁴³⁹ Diferentemente da Constituição de 1934, a de 1937 retirou a participação da religião nas forças armadas e nos hospitais e silencia sobre a representação diplomática junto à Santa Sé. O texto ignorou a liberdade de consciência, que é o fundamento da liberdade de crença. Monteiro afirma que “[...] a liberdade religiosa, entendida como liberdade de crença,

⁴³⁸ AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011. p. 206-207.

⁴³⁹ SCAMPINI, 1978, p. 198.

fora cronologicamente a primeira das liberdades, e, por consequência, todas as outras espécies de liberdades modernas decorrem desta".⁴⁴⁰ A Carta do Estado Novo não podia permitir a liberdade de consciência devido a seus objetivos ditatoriais e ambivalentes, em termos de política externa. Também a questão dos cemitérios privados é silenciada. O ensino religioso foi mantido nos moldes da Carta de 1934, conforme o Art 133.⁴⁴¹ Tratando-se de uma carta outorgada, é um documento que busca enfatizar o poder da autoridade estatal, em detrimento das liberdades individuais.

6.5.5 A tolerância religiosa na Constituição de 1946

A Constituição de 1946, promulgada após a redemocratização, restaurou plenamente as garantias democráticas e reafirmou vigorosamente os princípios de liberdade religiosa e separação Igreja-Estado. O texto de 1946 aperfeiçoou a linguagem constitucional sobre tolerância religiosa, estabelecendo formulações que influenciariam diretamente a Constituição de 1988. Miranda argumenta que o texto constitucional sofreu influência da Constituição de Weimar, de 1919. Ele afirma que:

O art. 168, V, da Constituição de 1946 instituiu o ensino religioso nas escolas, ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, ou pelos pais, ou pelos responsáveis, e constitui matéria dos horários das escolas públicas. É o sistema do ensino religioso incluso nos horários escolares que é o do Estado de tipo alemão de 1919, pluri-religioso".⁴⁴²

Não apenas a Constituição de 1946, mas já o texto constitucional de 1934 recepcionara aspectos de Weimar.⁴⁴³ A Constituição de Weimar garantiu plena liberdade de crença e de consciência para os indivíduos (Art. 4) e estabeleceu a separação entre Igreja e Estado (Art. 136),⁴⁴⁴ sendo considerada uma constituição

⁴⁴⁰ MONTEIRO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Revista Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 74, 2006. p. 47-65.

⁴⁴¹ BRASIL, 1937.

⁴⁴² MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição de 1946**. 3. ed. Tomo VI. Rio de Janeiro, Borsoi: Imprensa, 1960. p. 216-217.

⁴⁴³ LEITE, Antonio José Teixeira. **A Influência da Constituição de Weimar sobre a Constituinte de 1934**. Dissertação. 269 f. (Mestrado) - Instituto Brasiliense de Direito Público. Brasília, 2015. Disponível em: <https://repositorio.idp.edu.br/bitstream/123456789/4032/1/DISSERTACAO_JOSE%20ANTONIO%20T%20LEITE_MESTRADO_2015.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁴⁴ Lei Fundamental da República Federal da Alemanha. Tradutor: Assis Mendonça, Aachen Revisor jurídico: Urbano Carvelli, Bonn. Edição impressa. Atualização: Janeiro de 2011. p. 130.

progressista para sua época e foi um marco do constitucionalismo social. No que diz respeito à liberdade religiosa, ela avançou muito além dos princípios da Westfália.

Embora a Constituição de Weimar não cite diretamente a Paz da Westfália, a evolução histórica que levou a essas garantias modernas de tolerância religiosa tem suas raízes nos acordos westfalianos, como pode ser percebido no tópico II do Art. 137: “Fica garantida a liberdade de associação em sociedades religiosas. A união de sociedades religiosas dentro do Reich não está sujeita a quaisquer restrições”.⁴⁴⁵ Os acordos da Westfália foram o primeiro grande tratado que tentou resolver conflitos religiosos por meio da diplomacia e do reconhecimento de diferentes confissões, ainda que de forma limitada.⁴⁴⁶ Ela abriu o caminho para um sistema no qual a religião deixaria de ser a principal causa de guerras interestatais e onde a autoridade religiosa seria gradualmente subordinada à autoridade secular. Dito de outro modo, a Paz da Westfália passou a ser uma referência no que tange às justificativas de guerra com motivações religiosas.

Assim, a influência não é direta no sentido de uma transcrição de artigos, mas sim no fato de que a Paz da Westfália estabeleceu as bases para um processo de secularização e tolerância religiosa que, ao longo dos séculos, culminaria em documentos como a Constituição de Weimar, que consagram a liberdade de culto e a separação entre Igreja e Estado como direitos fundamentais dos cidadãos, recepcionada em outras constituições, como a do Brasil de 1946, sendo posteriormente mantida até que em sua versão cidadã, a de 1988, a tolerância ganhasse sua versão mais próxima dos direitos humanos.

A Constituição de 1946 refletiu ainda a influência da Igreja Católica no Brasil, que desempenhou um papel fundamental na formação do cenário político do país, particularmente evidente na formulação da Constituição.⁴⁴⁷ Enraizada na história colonial do país, onde o catolicismo estava entrelaçado com a governança e as normas sociais, a Igreja manteve uma autoridade substancial mesmo após o estabelecimento de um Estado laico após a República de 1889. Essa complexa

⁴⁴⁵ Lei Fundamental da República Federal da Alemanha, 2011.

⁴⁴⁶ MAGNOLI, Demétrio. **História das guerras**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

⁴⁴⁷ GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes; MELLO, Patrícia Perrone Campos. Estado e religião. O direito constitucional brasileiro e o cristianismo: inventário de possibilidades especulativas, históricas e instrumentais. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, UniCeub, p. 321-349, 2016. Disponível em: <<https://uniceub.emnuvens.com.br/RBPP/article/viewFile/4430/pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

relação entre religião e Estado perdurou até meados do século XX, com a Igreja se engajando ativamente no discurso político, defendendo suas doutrinas sociais e políticas educacionais num contexto de mudança social e crescente secularismo.

Notavelmente, a Constituição de 1946 incorporou disposições que refletiam a influência da Igreja, particularmente no que diz respeito à inclusão do ensino religioso nas escolas públicas e ao arcabouço legal que envolve a família e a dignidade humana. A Igreja utilizou sua extensa rede, incluindo organizações como a LEC, para garantir que seus interesses fossem bem representados na Assembleia Constituinte. Isso resultou no Artigo 168,⁴⁴⁸ que tornou obrigatório a oferta do ensino religioso nas instituições públicas, ressaltando o papel duradouro da Igreja na formação do cenário educacional brasileiro, apesar das disposições constitucionais que visavam separar Igreja e Estado.

Controvérsias em torno da influência da Igreja surgiram à medida que diversos grupos sociais contestavam até que ponto os valores religiosos deveriam permear as políticas públicas, particularmente em relação a questões como divórcio e direitos reprodutivos. Críticos argumentavam que a interligação das esferas religiosa e política representava desafios à governança secular,⁴⁴⁹ especialmente à medida que grupos evangélicos começavam a afirmar sua influência em paralelo à Igreja Católica, defendendo disposições educacionais semelhantes.

A interação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro durante esse período destaca os debates em curso sobre o secularismo e o papel da religião na vida pública, marcando um capítulo significativo na história constitucional brasileira. Em última análise, o legado do envolvimento da Igreja Católica na Constituição de 1946 continua a ressoar nas discussões contemporâneas sobre o equilíbrio entre liberdade religiosa e neutralidade estatal, com implicações que perduram nos contextos legislativo e social atuais, os quais agora são preenchidos pela presença de igrejas pentecostais e neopentecostais.⁴⁵⁰

A Igreja Católica desempenhou um papel complexo na formação do cenário sociopolítico em torno da Constituição de 1946. Embora a Constituição promovesse o

⁴⁴⁸ BRASIL, 1946.

⁴⁴⁹ SCAMPINI, 1978, p. 214-218.

⁴⁵⁰ SILVA, Franc Casagrande da. A presença evangélica na política atual e o Estado laico no Brasil. **Último Andar**, n. 34, 2019. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/download/44626/pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

secularismo e as liberdades individuais, houve uma gradual indefinição dos limites entre Estado e autoridade religiosa. Essa relação se intensificou durante períodos de repressão política, com a Igreja conquistando reconhecimento legal em vários aspectos, como a restauração dos efeitos legais dos casamentos religiosos e o estabelecimento de feriados religiosos públicos. Além disso, a assembleia responsável pela elaboração da Constituição enfrentou pressão significativa de grupos religiosos, especialmente em relação a propostas que buscavam consagrar doutrinas religiosas em lei. Algo semelhante tem acontecido no país nas últimas duas décadas.⁴⁵¹

6.5.6 A tolerância religiosa na Constituição de 1967

O princípio da separação entre igreja e Estado é reafirmado no texto constitucional de 1967. Em seu tratamento da liberdade religiosa, o texto assemelhava-se à de 1934 e 1946, que também mantinham os preceitos de ordem pública e bons costumes como limitadores. Apesar das garantias, a Constituição de 1967, enquanto governo autoritário, ao invés de plena liberdade religiosa, promovia uma “tolerância religiosa”, pois “[...] não previa a liberdade de crença, garantindo tão somente a liberdade de consciência. Entretanto, assegurava, no mesmo dispositivo legal, o exercício dos cultos religiosos (CF/1967, art. 153, § 5º)”.⁴⁵² Isso porque, num Estado laico no qual nenhuma religião é a religião oficial, todas as religiões distintas da dominante acabam toleradas (suportadas), tendo permissão para existir estritamente no âmbito privado. A ideia de tolerância, segundo a tradição da Westfália, pode ser percebida como um “armistício” entre as confissões, no qual uma que é preponderante tolera as demais, em vez de garantir uma liberdade irrestrita. Trata-se mais de liberdade de consciência do que de crença, em termos públicos, pois a

⁴⁵¹ A influência de grupos evangélicos, aliados a setores mais conservadores da Igreja Católica, na elaboração de leis que proibam o aborto, sob alegação de proteger a vida desde a concepção, joga a validade da negação à interrupção da gravidez em qualquer situação tem sido verificada. Gabriel Sabóia. Bancada evangélica pressiona para que Lira instale comissão para PEC do Aborto ainda este ano. **O Globo**, 29 nov. 2024. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2024/11/29/bancada-evangelica-pressiona-para-que-lira-instale-comissao-para-pec-do-aborto-ainda-este-ano.ghtml>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁵² ROSA, Lorena Franciele Corrêa; SCHETTINI, Fernando Gomes. Os limites da liberdade religiosa e da ideia de Estado laico no Brasil. **Revista Jurídica da FAMINAS**, Muriaé/BH, MG, v. 10, n. 1-2, jan./dez. 2014. p. 73. Disponível em: <https://periodicos.faminas.edu.br/index.php/RJFaminas/user/setLocale/en_US?source=%2Findex.php%2FRJFaminas%2Farticle%2Fview%2F106>. Acesso em: 14 jun. 2025.

liberdade de manifestar a opinião acerca dos direitos humanos, por exemplo, poderia levar a pessoa a responder criminalmente.⁴⁵³

A Constituição de 1967, e a Emenda Constitucional de 1969, mantiveram a tradição de um Estado laico, neutro em matéria confessional, não adotando nenhuma religião como oficial. No entanto, a cooperação entre Estado e Igreja em obras sociais era permitida. A carta outorgada pelo governo militar de 1967,⁴⁵⁴ em seu tratamento da liberdade religiosa, assemelhava-se à de 1934 e 1946, que também mantinham os preceitos de ordem pública e bons costumes como limitadores. A Constituição de 1988, por sua vez, retomou a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e suas liturgias, omitindo a exigência de observância da ordem pública e dos bons costumes, o que, para alguns, indica uma garantia mais ampla.

6.5.7 A Constituição de 1988: a consagração definitiva da tolerância religiosa

A Constituição de 1988, conhecida como "Constituição Cidadã", representa o ápice da evolução constitucional brasileira em matéria de tolerância religiosa. O artigo 5º, inciso VI, estabelece que “[...] 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 a suas liturgias”. Diferentemente da constituição anterior, a de 1988 estabeleceu a liberdade tanto de consciência quanto de crença, isto é, a livre manifestação pública da fé, desde que seja resguardada a tolerância religiosa concernente a outras manifestações.

⁴⁵³ SIQUEIRA, Neusa Valadares. **A Igreja Católica e a Defesa dos Direitos Humanos Durante o Período do Estado de Exceção no Regime Militar**. Tese. 149 f. (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO. Disponível em: <<https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/4190>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁵⁴ “O texto foi diversas vezes emendado, por meio de atos institucionais e atos complementares decretados entre 1964 e 1969. O mais conhecido deles foi o Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, que levou ao fechamento do Congresso Nacional, à supressão de direitos e garantias do cidadão, à proibição de reuniões, à imposição da censura aos meios de comunicação e expressões artísticas, à suspensão do habeas corpus para os chamados crimes políticos, à autorização para intervenção federal em Estados e municípios e decretação de Estado de sítio”. Constituição 30 anos: As Constituições Brasileiras de 1824 a 1988. **Supremo Tribunal Federal – STF**, Notícias, 03 nov. 2018. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=391696>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

Esta formulação constitucional incorpora não apenas a liberdade religiosa tradicional, mas também a liberdade de consciência, reconhecendo explicitamente o direito de não professar qualquer religião. Esta expansão conceitual reflete a influência dos desenvolvimentos internacionais em matéria de direitos humanos, particularmente a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. O artigo 19, inciso I, complementa estas garantias ao estabelecer que é “[...] vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança”.⁴⁵⁵ Esta disposição consolida definitivamente o princípio westfaliano de separação entre autoridade temporal e espiritual no ordenamento constitucional brasileiro.

A Carta Magna de 1988 é um documento legal que consagra a tolerância e a liberdade religiosa em seu arcabouço. No centro desses princípios estão diversos artigos que protegem explicitamente o direito dos indivíduos de praticarem livremente sua religião. O Artigo 5º da Constituição estabelece a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença. Assegura que “a liberdade de consciência e de crença é inviolável”,⁴⁵⁶ garantindo assim o livre exercício do culto religioso e a proteção dos locais de culto e dos seus ritos, nos termos da lei. Esta disposição está em consonância com as normas internacionais de direitos humanos, em particular o Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que defende o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião.⁴⁵⁷

Além de proteger os direitos individuais, o Artigo 19 da Constituição ressalta a laicidade do Estado brasileiro. Proíbe qualquer órgão governamental de estabelecer ou subsidiar religiões, garantindo assim a neutralidade das instituições públicas em questões de fé. Essa separação entre Igreja e Estado visa evitar a discriminação contra qualquer grupo religioso e manter um ambiente onde diversas crenças possam coexistir pacificamente. A Constituição também estabelece marcos legais específicos

⁴⁵⁵ BRASIL, 1988.

⁴⁵⁶ BRASIL, 1988.

⁴⁵⁷ UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.** Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

para combater a discriminação religiosa. Por exemplo, a Lei nº 7.716 de 1989,⁴⁵⁸ nos artigos 1º e 2º, criminaliza a discriminação com base na religião, juntamente com outras formas de discriminação, como raça e nacionalidade. Esse respaldo legal fornece uma base para políticas públicas que promovam a igualdade religiosa e a tolerância na sociedade brasileira.⁴⁵⁹

Embora a Constituição defenda firmemente a liberdade religiosa, ela também reconhece a necessidade de equilibrar esse direito com outros direitos fundamentais, como o direito à vida. Diversos casos judiciais ilustram esse delicado equilíbrio, em que o judiciário ocasionalmente priorizou o direito à vida em detrimento das práticas religiosas, como visto em decisões envolvendo recusas de tratamento médico com base em crenças religiosas.⁴⁶⁰ Tais interpretações judiciais destacam a interação dinâmica entre a liberdade religiosa e outros direitos civis dentro da estrutura constitucional.

Nos últimos anos, tem havido uma crescente atenção às questões de discriminação religiosa no Brasil, o que levou à criação de agências governamentais especializadas voltadas para o enfrentamento dessas questões.⁴⁶¹ No entanto, sob diferentes governos, o foco na tolerância religiosa e a capacidade operacional dessas agências têm oscilado, indicando um diálogo contínuo sobre o papel da religião na vida pública. A Constituição de 1988 continua sendo uma pedra angular na luta pela tolerância religiosa no Brasil, refletindo o compromisso do país em salvaguardar crenças diversas dentro de uma estrutura de Estado laico.

O texto constitucional consagra o princípio da tolerância religiosa como aspecto fundamental da sociedade brasileira, refletindo a diversidade cultural e

⁴⁵⁸ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm>. Acesso em: 10 jun. 2025.

⁴⁵⁹ FOLLMANN, Jose Ivo; GABATZ, Celso. Secular state and freedom of religion in Brazil: The Brazil-Holy See Concordat and the “General Law of Religions”. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 53, n. 2, p. 225-233, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/938/93853317007/html/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁶⁰ STF reconhece direito de testemunhas de Jeová recusar transfusão. **Agência Brasil**, 25 set. 2024. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2024-09/stf-reconhece-direito-de-testemunhas-de-jeova-recusar-transfusao>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁶¹ CRIOLA, ILÊ AXÉ OMIOJUARÔ E LLÊ AXÉ OMI OGUN IWAJU. **Panorama Geral**: do contexto de racismo religioso no Brasil. Rio de Janeiro, dezembro de 2023. Disponível em: <<https://criola.org.br/wp-content/uploads/2024/04/Relato%CC%81rio-Panorama-geral-do-contexto-de-racismo-religioso-no-Brasil-Criola-Ile%CC%82-Axe%CC%81-Omiojuaro%CC%82-Ile%CC%82-Axe%CC%81-Omi-Ogun-siwaju%CC%81.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

religiosa do país. O Artigo 5º estabelece o direito à liberdade de consciência e crença, afirmando que os indivíduos são livres para praticar sua religião sem discriminação. Esta garantia constitucional visa promover um ambiente onde múltiplas religiões possam coexistir harmoniosamente. O Código Penal Brasileiro também traz regramento acerca da intolerância religiosa, especificando crimes de intolerância religiosa do artigo 208 ao 212.

Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo.

Art. 208. Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único. Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.⁴⁶²

A implementação da tolerância religiosa no Brasil se reflete em diversas políticas e marcos legais que protegem as práticas religiosas. A Constituição obriga o Estado a respeitar e proteger a liberdade de expressão religiosa e proíbe a discriminação com base na religião. Além disso, a criação da Secretaria Nacional de Direitos Humanos proporcionou uma plataforma para o diálogo entre diferentes grupos religiosos, promovendo iniciativas que apoiam a cooperação inter-religiosa e o respeito mútuo. Além disso, o ordenamento jurídico brasileiro permite o registro de organizações religiosas, permitindo que operem formalmente e acessem os recursos necessários para suas atividades. Esse reconhecimento legal ajuda a prevenir fechamentos arbitrários ou discriminação contra grupos religiosos, contribuindo para uma sociedade mais inclusiva.

Apesar do arcabouço constitucional promover a tolerância religiosa, o Brasil enfrenta diversos desafios em sua implementação. Um dos principais problemas é a persistência da intolerância e da discriminação contra grupos religiosos minoritários, particularmente religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda. Esses grupos frequentemente sofrem violência, vandalismo em locais de culto e estigma social, o que compromete seus direitos garantidos pela Constituição. Além disso, a

⁴⁶² BRASIL. **Código Penal**. 6. ed. Brasília, DF: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2023. p. 88. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/608973/Codigo_penal_6ed.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

ascensão do fundamentalismo religioso e dos movimentos políticos que defendem valores e ideias extremistas contribuiu para um ambiente em que as minorias religiosas se sentem cada vez mais marginalizadas. A influência de certos grupos evangélicos nas esferas políticas tem levado a tensões e conflitos sobre questões como educação, direitos à saúde e a natureza secular do Estado, colocando desafios significativos à concretização da tolerância religiosa. Para enfrentar esses desafios, organizações da sociedade civil, em conjunto com iniciativas governamentais, estão trabalhando para conscientizar sobre a importância da diversidade religiosa e promover a proteção legal de todas as crenças. No entanto, alcançar a tolerância religiosa genuína exige esforço e comprometimento contínuos de todos os setores da sociedade para desafiar preconceitos e promover o respeito pelas diferentes crenças. Rezende Jr. afirma que, no Brasil, a intolerância religiosa não tem as mesmas características violentas que podem ser encontradas em outros contextos,⁴⁶³ ela não alimenta guerras, nem assassinatos, ou mesmo execuções,⁴⁶⁴ porém, ela se manifesta como preconceito presente e manifestado em inúmeras situações por todo o Brasil, como a humilhação imposta àqueles que são diferentes, chegando mesmo a se manifestar, muitas vezes, pela violência e vandalismo contra o que o Código Penal designa de “sentimento religioso”. “No momento em que alguém é humilhado, discriminado, agredido devido a sua cor ou a sua crença, ele tem seus direitos constitucionais, seus direitos humanos violados”.⁴⁶⁵

Apesar das garantias constitucionais de liberdade religiosa consagradas na Constituição de 1988, a intolerância religiosa continua sendo um problema significativo no Brasil, particularmente contra religiões afro-brasileiras. Relatos indicam uma conexão preocupante entre racismo e intolerância religiosa, com muitos ataques contra religiões afro-brasileiras sendo perpetrados por autoproclamados

⁴⁶³ JUNIOR, José Rezende. **Diversidade Religiosa e Direitos Humanos**. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. 2013. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/biblioteca/promocao-e-defesa/diversidade-religiosa-edireitos-humano>>. Acesso em: 05 set. 2019.

⁴⁶⁴ LUCAS, John. Mulher que morreu por não usar véu no Irã recebe prêmio europeu de direitos humanos. **Gazeta do Povo**, 19 nov. 2023. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/mulher-que-morreu-por-nao-usar-veu-no-ira-recebe-premio-europeu-de-direitos-humanos/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁶⁵ MARTINS, Karine Aparecida Paiva; SILVA, Cláudia Nivalda de Lima. Intolerância Religiosa e os Direitos Humanos. UNIFENAS, ANAIS DO XVIII Congresso de Direito. Disponível em: <<https://www.unifenas.br/extensao/publicacoes/congressodireito.asp>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

cristãos.⁴⁶⁶ Incidentes de grande repercussão, como a morte da Iyalorixá Gildásia dos Santos, conhecida como Mãe Gilda de Ogum,⁴⁶⁷ ressaltam a gravidade dessa intolerância, motivando o reconhecimento nacional do dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.⁴⁶⁸

Embora a legislação brasileira criminalize explicitamente a intolerância religiosa e preveja penalidades, a aplicação dessas leis muitas vezes é insuficiente na prática. A Constituição Federal e a legislação subsequente oferecem proteção a diversas religiões, mas o aumento da discriminação e da violência contra praticantes de religiões de matriz africana evidencia problemas sistêmicos na sociedade brasileira. Foram 966 casos de intolerância religiosa entre 2019 e 2021,⁴⁶⁹ permanecendo os índices semelhantes ao relatório anterior de 2011,⁴⁷⁰ evidenciando a continuidade das violações na década seguinte. Isso significa que a intolerância segue sendo praticada no Brasil, sendo urgente reformas legais e sociais para combater essas violações de forma eficaz.

Organizações da sociedade civil desempenham um papel crucial no combate à intolerância religiosa no Brasil. Grupos organizados da sociedade civil têm destacado as lutas constantes enfrentadas por praticantes de religiões afro-brasileiras, referindo-se à intolerância religiosa como “racismo religioso”.⁴⁷¹ Além

⁴⁶⁶ THAMES, Knox. Can Brazil lead on religious freedom? **LSE**, 14 ago. 2023. Disponível em: <<https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2023/08/can-brazil-lead-on-religious-freedom/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁶⁷ GUIMARÃES, Juca. Dia de Combate à Intolerância Religiosa completa 12 anos com terreiros sob ataque. **Brasil de Fato**, 21 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/01/21/dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-completa-12-anos-com-terreiros-sob-ataque/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁶⁸ MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC). **Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa**. Disponível em: <<https://www.mpf.mp.br/pfdc/sobre-a-pfdc>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁶⁹ SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos. **II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe**. 1. ed. Rio de Janeiro: CEAP, 2023. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef_0000384250&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_265fb395-3c18-4d45-a960-42534b7ddd5b%3F_%3D384250por.pdf&locale=en&multi=true&ark=/ark:/48223/pf0000384250/PDF/384250por.pdf#%5B%7B%22num%22%3A80%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22XYZ%22%7D%2C46%2C794%2C0%5D>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁷⁰ GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa – 2011: Violação ao Direito de Culto no Brasil**. Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao Próximo (Aamap), 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Mapa_da_intolerancia_religiosa.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁷¹ KOINONIA: Presença Ecumênica e Serviço. Disponível em: <<https://kn.org.br/koinonia/breve-historico/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

disso, as respostas da comunidade aos incidentes de intolerância estão se tornando mais organizadas, com protestos contra a discriminação crescendo em frequência e visibilidade, refletindo uma resistência social contra a intolerância que mina o princípio constitucional da liberdade religiosa.⁴⁷² A antítese da tolerância religiosa é a intolerância contra as manifestações cúlticas ou mesmo de crença e de consciência do próximo. Jesus [*et al*] definem a intolerância religiosa como:

[...] um conjunto de ideologias e atitudes agressivas a diferentes crenças e religiões. O ato de intolerância seja no aspecto psicológico, físico ou intelectual, é uma afronta à opinião do próximo. Satirizar ou ridicularizar a importância da cultura e suas devoções também o são. De certo modo, existe ausência de disposição para aceitar pessoas com opiniões diferentes e que vivem de uma maneira própria construída ao longo de suas vidas. Cada indivíduo crê no que é importante para seu crescimento espiritual, mas o obstáculo está em consentir que outra pessoa consiga viver de um modo diferente do adotado por certa parcela da sociedade.⁴⁷³

O que possibilita que cada indivíduo vivencie sua experiência religiosa conforme sua tradição ou desejo pessoal é a laicidade do Estado brasileiro, levado a cabo a partir da Carta Magna de 1891 e reformulada ao longo do século XX, consagrando-se na Carta de 1988. “Assim, pode-se dizer que, na ordem constitucional vigente, o conceito de ‘Estado laico’ está imantado de uma significação jamais vista em épocas anteriores”.⁴⁷⁴ O Estado laico é bem definido por Ganem da seguinte forma:

A laicidade deve ser compreendida, no seu verdadeiro conceito, como autonomia entre a política e a religião, e também como elemento de neutralidade que permite a manifestação das diversas opiniões, seja de religiosos, agnósticos, ateus, ou de quaisquer outras correntes políticas ou doutrinárias, desde que nenhuma opinião formulada por alguma das correntes de pensamento tenha caráter vinculativo.⁴⁷⁵

⁴⁷² RODRIGUES, Léo. Ato em Copacabana pela liberdade religiosa lembra Mãe Bernadete. **Agência Brasil**, 19 set. 2023. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-09/ato-em-copacabana-pela-liberdade-religiosa-lembra-mae-bernadete>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁷³ JESUS, Jovenez Lopes Teixeira de. et al. Intolerância religiosa no brasil de acordo com a Constituição federal de 1988. **Revista Científica Integrada**, Guarujá, São Paulo, 2018. p. 2. Disponível em: <<https://revistas.unaerp.br/rci/about>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁷⁴ GANEM, Cássia Maria Senna. Estado Laico e Direitos Fundamentais. **Estudos Legislativos**, Senado Federal. p. 2. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outras-publicacoes/volume-i-constituicao-de-1988/principios-e-direitos-fundamentais-Estado-laico-e-direitos-fundamentais/view>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁷⁵ GANEM, p. 4.

Trata-se da separação das esferas política e religiosa num determinado país. Não se trata de um Estado de tipo ateu, que proíbe qualquer manifestação religiosa em ambiente público, como o foi o da Albânia do período Enver Hodja (1946-1985), mas de um Estado laico, que garante as liberdades individuais, as escolhas religiosas e sua fruição. Cunha e Oliva definem a característica de laico como se segue:

Laico é o Estado imparcial diante das disputas do campo religioso, que se priva de interferir nele, seja pelo apoio, seja pelo bloqueio a alguma confissão religiosa. Em contrapartida, o poder estatal não é empregado pelas instituições religiosas para o exercício de suas atividades.⁴⁷⁶

E leigo é um indivíduo ou grupo não formado segundo as determinações conceituais e teóricas de determinada religião, filosofia ou doutrina. Por isso, o termo leigo não é uma noção que concerne ao Estado nem a uma instituição. Leigos são indivíduos, sejam intelectualizados ou não, não qualificados por certificação da burocracia que exerce seu poder em cada religião ou congêneres.

A laicidade do Estado significa um conceito de natureza normativa, segundo o qual há a incorporação e promoção de princípios cujo objetivo busca, sem subterfúgios, instituir um modelo de convivência entre os vários grupos religiosos e não religiosos numa mesma sociedade, resguardando a proteção à pluralidade de ideias e modos de vida nela vigentes.⁴⁷⁷ Não há apenas uma forma de laicidade. Silva diz que existem alguns modelos formados ao longo da história. Há a laicidade separatista, anticlerical, autoritária e a fé cívica. A primeira laicidade é caracterizada pela separação entre Estado e Igreja; a segunda é caracterizada por um impedimento da religião organizada no ambiente público; a terceira é caracterizada pela separação autoritária da religião da esfera pública; e a quarta “se caracteriza pela incorporação da laicidade no arranjo de valores que estruturam a sociedade política”.⁴⁷⁸ Aqui, a devoção de cada indivíduo à moralidade pública se transforma no lugar comum onde

⁴⁷⁶ CUNHA, Luiz Antônio; OLIVA, Carlos Eduardo. Sete Teses Equivocadas sobre o Estado Laico. **Ministério Público** - Em Defesa do Estado Laico. p. 209. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/noticias/wp-content/uploads/sites/2/2019/08/Estado_laico_volume_1_web-1.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁷⁷ SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 21, n. 51, maio-ago p. 278-304, 2019. p. 280. Disponível em: <<https://www.scielo.br/lj/soc/a/QtwrnMqFf6SWYrkpdGx3Bdv/?format=pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁷⁸ SILVA, 2019, p. 284.

cada um e todos protegem aquilo que consideram o bem maior da sociedade, a possibilidade de existência das diferenças.

6.7 Os princípios westfalianos refletidos no constitucionalismo brasileiro

Como analisado, a influência da Paz da Westfália no constitucionalismo brasileiro não se deu de forma direta ou imediata, mas através de complexos mecanismos de transmissão de ideias que operaram ao longo de mais de três séculos e por meio de dispositivos indiretos e diretos. O primeiro e mais importante destes mecanismos foi a recepção das ideias liberais europeias pelos intelectuais e juristas brasileiros do século XIX, particularmente aqueles que participaram dos movimentos de independência e da formação do Estado nacional. O segundo, a noção de soberania objetiva presente na construção das fronteiras do Brasil por meio da diplomacia de Portugal, a exemplo do Tratado de Madrid (1750),⁴⁷⁹ e do Brasil Independente, em relação às fronteiras com a Bolívia e o Peru.⁴⁸⁰

A influência do constitucionalismo norte-americano constituiu um segundo mecanismo fundamental de transmissão dos princípios westfalianos. A Constituição dos EUA, profundamente influenciada pelos ideais de tolerância religiosa que emergiram na Europa pós-westfaliana, serviu como modelo direto para a Constituição brasileira de 1891.⁴⁸¹ A Primeira Emenda à Constituição americana,⁴⁸² que estabelece a separação entre Igreja e Estado, refletia diretamente os princípios de não interferência religiosa estabelecidos em Westfália.

O desenvolvimento do direito internacional moderno, iniciado com os próprios tratados da Westfália, constituiu um terceiro mecanismo de influência. Os princípios westfalianos de soberania, igualdade entre Estados e não interferência tornaram-se

⁴⁷⁹ CARVALHO, Alexandra Margarida Ferreira. Execução técnica do Tratado de Madrid (1750). O contributo dos engenheiros portugueses. **Omni Tempore**: atas dos Encontros da Primavera 2018. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019. p. 334-375. Disponível em: <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/17433.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁸⁰ O tratado de limites Brasil-Peru. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/243216/Tratado%20limites.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁸¹ OLIVEIRA FILHO, Roberto Gurgel de. Federalismo norte-americano: marco inicial ou desenvolvimento de um pensamento? **INTERTEMAS**, Presidente Prudente, v. 14, p. 185-198, nov., 2009. Disponível em: <https://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Intertemas_n.14.12.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁸² YASSKY, David. Eras of The First Amendment. **Columbia Law Review**, v. 91, n. 7, nov., 1991. p. 1702. p. 1710.

fundamentos do direito internacional, influenciando indiretamente o desenvolvimento constitucional de todas as nações modernas, incluindo o Brasil, que estabeleceu a soberania territorial como um dos fundamentos da nacionalidade,⁴⁸³ uma vez que o princípio da soberania do Estado Westfaliano seria pautado, essencialmente, pela delimitação territorial, ou seja, pela definição das fronteiras. A soberania indicava que este era o poder mais alto do Estado, e, o território mostrava onde esse poder seria o mais alto.⁴⁸⁴

A recepção dos princípios westfalianos no Brasil envolveu um processo complexo de adaptação às especificidades da realidade nacional. O contexto colonial brasileiro, marcado pela hegemonia católica e pelo silenciamento de conflitos religiosos significativos, embora existindo tais conflitos inerentes à própria repressão das lutas indígenas e quilombolas, e mais tarde contra os movimentos messiânicos como o Movimento Mucker,⁴⁸⁵ no Rio Grande do Sul, e o de Canudos,⁴⁸⁶ na Bahia, criou condições particulares para a implementação dos ideais de tolerância religiosa. A transição gradual do Estado confessional para o Estado laico no Brasil refletiu uma aplicação pragmática de princípios westfalianos. Diferentemente da Europa, onde a tolerância religiosa emergiu como resposta a conflitos sangrentos entre confissões cristãs, no Brasil a tolerância desenvolveu-se como parte de um projeto mais amplo de modernização e liberalização do Estado.

A influência westfaliana manifestou-se particularmente na concepção brasileira de soberania estatal em matéria religiosa. O princípio de que cada Estado tem o direito de determinar sua política religiosa, estabelecido na Westfália, encontrou expressão na decisão brasileira de estabelecer um Estado laico em 1891, rompendo com a tradição confessional herdada do período colonial. O desenvolvimento da tolerância religiosa no Brasil deve ser compreendido também em sua dimensão

⁴⁸³ TRIGUEIRO, Maurício Marques. Organização do Estado brasileiro. Belo Horizonte: Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais. Escola do Legislativo. 2008. Disponível em: <<https://dspace.almg.gov.br/bitstream/11037/558/3/558.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁸⁴ DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

⁴⁸⁵ GEVHER, Daniel Luciano. Diferentes escritos sobre um mesmo passado: as (re)atualizações do conflito mucker na historiografia sobre imigração alemã no Rio Grande do Sul (1874-1977). **Historiæ**, Rio Grande, 8 (1): 109-131, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/hist/article/download/4535/5089/22273>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

⁴⁸⁶ COSTA, Carla. **Cronologia resumida da Guerra de Canudos**. Museu da República IBRAM / MinC, 2017. Disponível em: <<https://museudarepublica.museus.gov.br/wp-content/uploads/2017/10/CronoCanudos.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

internacional, como parte da evolução global dos direitos humanos que teve suas raízes nos princípios westfalianos. A assinatura da Declaração Universal dos Direitos Humanos pelo Brasil, em 1948, representou a incorporação formal dos padrões internacionais de tolerância religiosa ao ordenamento jurídico nacional.⁴⁸⁷

A Constituição de 1988 reflete claramente esta dimensão internacional, incorporando não apenas os princípios westfalianos clássicos, mas também os desenvolvimentos contemporâneos em matéria de direitos humanos. A proteção constitucional aos locais de culto e liturgias, por exemplo, reflete padrões internacionais que evoluíram a partir dos princípios básicos estabelecidos desde a Westfália. A participação do Brasil em organizações internacionais e tratados de direitos humanos consolidou a influência desses princípios, criando obrigações internacionais que reforçam as garantias constitucionais de tolerância religiosa. Esta dimensão internacional demonstra como tais princípios continuam a influenciar o desenvolvimento jurídico contemporâneo.

Nos últimos anos várias iniciativas do poder público buscam enfrentar as problemáticas de intolerância religiosa surgidas na sociedade brasileira. Essas ações envolvem frentes legislativas, de fiscalização, de conscientização e de proteção às vítimas. Uma das iniciativas mais importantes é o fortalecimento dos canais para denúncias e o amparo às vítimas. O canal de denúncias chamado Disque Direitos Humanos, ou Disque 100, é o principal canal de denúncias do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC). O canal funciona 24 horas por dia, de forma gratuita e anônima, e é fundamental para registrar violações de direitos humanos, incluindo a intolerância religiosa. Os dados do Disque 100 mostram um aumento nas denúncias de intolerância religiosa nos últimos anos, o que, embora preocupante, também reflete uma maior conscientização e acesso aos canais de denúncia.⁴⁸⁸ A Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH)⁴⁸⁹ complementa o Disque 100,

⁴⁸⁷ ALVARENGA, Rúbia Zanotelli de. Proteção internacional aos direitos humanos do ser humano: Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. **Revista de Direito do Trabalho** [Recurso Eletrônico], São Paulo, n. 190, jun. 2018. Disponível em: <<https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/57310>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

⁴⁸⁸ Brasil tem aumento de denúncias de intolerância religiosa; veja avanços e desafios no combate ao crime. **G1**, 21 jan. 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2024/01/21/brasil-tem-aumento-de-denuncias-de-intolerancia-religiosa-veja-avancos-e-desafios-no-combate-ao-crime.ghtml>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

⁴⁸⁹ BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH)**. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

atuando na recepção e encaminhamento de denúncias, além de monitorar e analisar dados para subsidiar políticas públicas. Também o Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos, Comunicadores e Ambientalistas (PPDDH)⁴⁹⁰ pode incluir, em casos específicos, líderes religiosos ou defensores da liberdade religiosa que sofrem ameaças ou perseguições.

Existem também as Ações Legislativas e Regulatórias. O poder público tem buscado aprimorar o arcabouço legal para coibir a intolerância religiosa e garantir a liberdade de crença. As medidas podem ser enumeradas da seguinte maneira: Lei nº 14.532/2023.⁴⁹¹ Esta lei é um marco recente, ela equipara o crime de injúria racial ao crime de racismo, e as penas para injúria racial e intolerância religiosa se tornaram inafiançáveis e imprescritíveis. Isso significa que ataques motivados por preconceito religioso passam a ter uma tipificação penal mais severa e um regime jurídico mais rigoroso para o agressor, enviando uma mensagem clara de intolerância zero a esses crimes. Tem também a Lei nº 11.635/2007 que instituiu o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa em 21 de janeiro,⁴⁹² em homenagem à Yalorixá Mãe Gilda, vítima de violência. Essa data é importante para a conscientização e a promoção de debates sobre o tema. Existem ainda projetos de lei em tramitação no Congresso Nacional como o PL 1.197/2022⁴⁹³ e o PL 6.238/2019,⁴⁹⁴ que visam, por exemplo,

⁴⁹⁰ BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos, Comunicadores e Ambientalistas (PPDDH)**. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/pessoas-ameacadas-de-morte/acoes-e-programas/programa-de-protecao-aos-defensores-de-direitos-humanos-comunicadores-e-ambientalistas-ppddh>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

⁴⁹¹ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei Nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁹² BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei Nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11635.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁹³ BRASIL. Senado Federal. **Projeto de Lei 1197/2022**. Disponível em: <[⁴⁹⁴ BRASIL. Senado Federal. **Projeto de Lei 6238/201**. Disponível em: <](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2322589#:~:text=Institui%20a%20Lei%20da%20Liberdade,Lei%20n%C2%BA%205.452%20de%201943.&text=Cria%C3%A7%C3%A3o%20Lei%20da%20Liberdade%20Religiosa,Organiza%C3%A7%C3%A3o%20religiosa%20Liberdade%20de%20culto.> . Acesso em: 4 jul. 2025.</p>
</div>
<div data-bbox=)

garantir a proteção constitucional à liberdade de crença e culto, aprimorar a investigação de crimes e promover a capacitação de agentes públicos.

Além das leis federais, Estados e municípios também têm criado suas próprias leis e estatutos para combater a intolerância religiosa e promover a igualdade racial, como o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa em Salvador (Lei Nº 9.451/2019)⁴⁹⁵ ou leis que instituem multas para atos discriminatórios em virtude da crença, como em São Paulo (Lei 17.157/2019).⁴⁹⁶

Muitos governos municipais têm criado comitês e fomentado a criação de conselhos com a participação da sociedade civil e de representantes de diversas religiões tem como objetivo fomentar o diálogo inter-religioso e propor políticas públicas. Há iniciativas para capacitar agentes públicos, incluindo forças policiais e profissionais de saúde, para atenderem com respeito às singularidades de diferentes crenças e para lidar com casos de intolerância religiosa. Além disso, a Lei 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas escolas, é um dispositivo importantíssimo para a educação de crianças e jovens no quesito conscientização, embora a maior parte das escolas brasileiras não tenha implementado essa disciplina que contribui indiretamente para combater a intolerância religiosa ao promover o conhecimento e o respeito às religiões de matriz africana, que são frequentemente as maiores vítimas de ataques de intolerância. O MDHC e outros órgãos governamentais frequentemente lançam campanhas, especialmente no Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, para sensibilizar a população sobre a importância do respeito à diversidade e os prejuízos causados pela intolerância.

Embora não sejam iniciativas do Poder Executivo ou Legislativo, as decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) reforçam o compromisso do Estado com a liberdade religiosa e servem como balizadores para o combate à intolerância. Por

⁴⁹⁵ LEIS MUNICIPAIS. **LEI Nº 9.451/2019**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa no âmbito do Município de Salvador e dá outras providências. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/lei-ordinaria/2019/946/9451/lei-ordinaria-n-9451-2019-institui-o-estatuto-da-igualdade-racial-e-de-combate-a-intolerancia-religiosa-no-ambito-do-municipio-de-salvador-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁹⁶ ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE SÃO PAULO. **Lei Nº 17.157, de 18 de setembro de 2019**. Disponível em: <<https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/2019/lei-17157-18.09.2019.html>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

exemplo, a decisão de 2024 que garantiu às Testemunhas de Jeová maiores de idade o direito de recusar transfusão de sangue por convicção religiosa, desde que oferecidos tratamentos alternativos, reforça a proteção do direito à liberdade religiosa em sua plenitude. A Resolução n. 440/2020 do CNJ incentiva a formação continuada na Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (Enfam) de magistrados e magistradas, servidores e servidoras, colaboradores e colaboradoras e público externo sobre liberdade religiosa.⁴⁹⁷

Essas iniciativas demonstram um esforço contínuo do Poder Público brasileiro para enfrentar a intolerância religiosa, embora o desafio ainda seja grande, como indicam os crescentes números de denúncias.⁴⁹⁸ Trata-se de projetar e organizar um referencial conceitual de tolerância religiosa coerente, que denote a aceitação e a coexistência de diversas crenças sem agressão ou discriminação, segundo Korsgaard, sob uma lente filosófica de endosso reflexivo e da linguagem no âmbito público. Isto é, essa estrutura, enraizada na razão prática e na agência moral, enfatiza a importância de os indivíduos validarem seus desejos e crenças como aspectos coerentes de suas identidades, fomentando assim uma cultura de respeito às diferentes perspectivas. Como referimos, as ideias de Korsgaard não apenas fornecem uma base normativa para a compreensão da tolerância, mas também ilustram como os compromissos morais pessoais podem evoluir por meio de processos reflexivos, promovendo uma apreciação mais profunda das diversas identidades religiosas na sociedade contemporânea. A filosofia de Korsgaard afirma que a identidade moral é moldada por identidades práticas, que guiam os indivíduos em direção a deveres universais, incluindo a obrigação de respeitar e tolerar diferentes sistemas de crenças.⁴⁹⁹

Ao examinar os princípios morais pela lente da aprovação reflexiva, Korsgaard afirma que os indivíduos podem cultivar seus compromissos com a tolerância como componentes essenciais de sua autoconcepção moral. Esse engajamento reflexivo incentiva os indivíduos a navegar pelas complexidades das diferentes visões éticas,

⁴⁹⁷ CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA – CNJ. **Resolução Nº 440, de 7 de janeiro de 2022**. Disponível em: <<https://atos.cnj.jus.br/files/original12234520220216620cecd1e5635.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁹⁸ CALDAS, Ana Lúcia. Casos de intolerância religiosa sobem 67% em um ano. **Rádio Agência**, 22 jan. 2025. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2025-01/casos-de-intolerancia-religiosa-sobem-67-em-um-ano>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

⁴⁹⁹ KORSGAARD, 2013, p. 32.

aprimorando assim o discurso em torno da tolerância religiosa num mundo cada vez mais pluralista. Korsgaard argumenta que a moralidade é uma questão de autoconstituição. Para sermos agentes racionais e autônomos, precisamos ter razões para agir. Essas razões se tornam universalizáveis e nos inserem no “reino dos fins” porque nossa própria identidade prática, quem somos e o que nos importa, exige que valorizemos a capacidade de raciocinar e agir moralmente, tanto em nós mesmos quanto nos outros. Partindo de Kant, a autora defende que haveria na comunidade humana certa projeção de seus fins conforme sua própria constituição e interesse, sendo a projeção de sua moralidade uma obra da razão que usaria subterfúgios simbólicos da religião para permitir aos seres humanos alcançarem tais fins, daí ser a comunidade humana o reino dos fins segundo o qual é o ser humano tratado não como meio, mas como seu próprio fim.⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ KORSGAARD, Christine M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

CONCLUSÃO

A análise desenvolvida nesta pesquisa demonstra que a Paz da Westfália de 1648 exerceu uma influência profunda e duradoura no desenvolvimento do conceito de tolerância religiosa na modernidade. Esta influência manifestou-se através de múltiplos mecanismos de transmissão de ideias, adaptando-se às especificidades do contexto europeu ao longo de mais de três séculos de evolução constitucional. Os princípios fundamentais estabelecidos pelos tratados de Münster e Osnabrück - soberania estatal, igualdade jurídica, não interferência, laicidade e respeito aos compromissos internacionais - forneceram o arcabouço teórico que possibilitou o desenvolvimento de uma concepção moderna de tolerância religiosa, sendo o Estado o seu garantidor. Estes princípios, gEstados em resposta aos conflitos religiosos europeus do século XVII, encontraram aplicação criativa e adaptada no contexto brasileiro, contribuindo para a formação de um modelo singular de Estado soberano e laico.

A trajetória constitucional brasileira, desde a tolerância limitada da Constituição de 1824 até a liberdade religiosa plena consagrada na Constituição de 1988, reflete um processo gradual de incorporação e aperfeiçoamento dos ideais westfalianos. Esta evolução demonstra como princípios universais de tolerância podem ser adaptados a contextos nacionais específicos, mantendo sua essência enquanto se ajustam às particularidades históricas e culturais locais.

A influência westfaliana no constitucionalismo brasileiro transcende a mera recepção de normas jurídicas, representando a incorporação de uma filosofia política que reconhece a diversidade religiosa como elemento legítimo e valioso da sociedade democrática. Esta filosofia, consolidada definitivamente na Constituição de 1988, posiciona o Brasil como um exemplo significativo de como os princípios de tolerância religiosa estabelecidos em Westfália podem florescer em contextos culturais diversos. Seu estudo mostra a influência e importância de seus processos de longa duração na formação dos sistemas jurídicos nacionais. Os princípios estabelecidos em 1648 continuam a operar como fundamentos teóricos para o desenvolvimento contemporâneo dos direitos humanos, demonstrando a relevância duradoura dos acordos westfalianos para a compreensão da tolerância religiosa moderna.

A experiência brasileira sugere que a implementação efetiva dos princípios de tolerância religiosa requer não apenas sua consagração constitucional, mas também sua incorporação à cultura jurídica e política nacional. O sucesso da tolerância religiosa no Brasil resulta tanto da influência dos princípios westfalianos quanto da capacidade da sociedade brasileira de adaptar estes princípios às suas próprias tradições e necessidades. Esta análise contribui para a compreensão mais ampla de como ideias e princípios jurídicos se difundem através do tempo e do espaço, influenciando o desenvolvimento de sistemas constitucionais em contextos históricos e culturais diversos. A influência da Paz da Westfália no constitucionalismo brasileiro exemplifica a natureza transnacional e trans-histórica dos princípios fundamentais de direitos humanos, demonstrando sua capacidade de adaptação e renovação em diferentes contextos nacionais.

A evolução da tolerância religiosa foi significativamente influenciada por movimentos históricos e desenvolvimentos filosóficos. Das duras perseguições da Alta Idade Média à pressão do Iluminismo por direitos individuais, a jornada rumo à adoção da diversidade tem sido complexa e frequentemente repleta de conflitos. As reflexões de Korsgaard ressoam com esses contextos históricos, ilustrando como as reflexões filosóficas podem fundamentar um compromisso mais baseado em princípios com a coexistência e o respeito mútuo. As discussões contemporâneas em torno da tolerância religiosa se cruzam com questões de direitos humanos, iniciativas educacionais e o delicado equilíbrio entre secularismo e expressão religiosa. Mais do que isso, a tolerância religiosa tem exigido, especificamente, desde a Carta Universal dos Direitos Humanos, rearranjos multilaterais nos quais países têm se comprometido com a aplicação das declarações de 1948, gerando alterações decisivas para o modelo westfaliano, uma vez que a soberania dos Estados precisa lidar com intromissões externas quando da denúncia de violação de direitos. À medida que teólogos e filósofos continuam a explorar essas dimensões, a abordagem de Korsgaard à aprovação reflexiva nos parece fundamental na defesa de uma sociedade tolerante que valorize tanto a dignidade individual quanto a harmonia comunitária, ressaltando a necessidade de promover o diálogo aberto entre diversas crenças e sistemas de crenças.

O conceito de tolerância religiosa pode ser situado no contexto mais amplo de análises filosóficas como as de Korsgaard, particularmente em suas ideias sobre a

aprovação reflexiva e razão prática. Korsgaard enfatiza o papel dos princípios práticos como critérios normativos intrínsecos às atividades que regem, moldando assim nossa compreensão da agência moral e do raciocínio reflexivo. Korsgaard argumenta que a agência racional requer essa aprovação ou endosso reflexivo, um processo em que os indivíduos devem reconhecer e validar seus desejos como razões para a ação, daí ser fundamental à comunidade humana o próprio reino dos fins, isto é, o lugar privilegiado no qual a pergunta de Kant expressa a própria natureza de sua filosofia prática, “o que devo fazer?”. Este mecanismo é crucial para a compreensão das obrigações morais e da autonomia, pois postula que um indivíduo deve ver suas ações como emergentes de sua autoconcepção coerente, em vez de coerções externas. Ao endossar certos princípios por meio da reflexão, os indivíduos podem cultivar uma identidade moral pessoal, que pode incluir compromissos com a tolerância e o respeito por crenças diferentes. Tolerar significa, segundo essa concepção, postular diferenças como próprias aos seres humanos.

Na visão de Korsgaard, nossas diversas identidades práticas orientam nossos compromissos morais. Ela postula que, embora tenhamos múltiplas identidades, a mais fundamental é a nossa identidade moral, que gera deveres universais. Essa estrutura pode esclarecer as razões para defender a tolerância religiosa, já que reconhecer o valor moral de diversas identidades promove um compromisso com a coexistência e o respeito mútuo entre diferentes sistemas de crenças. O endosso reflexivo aponta para o fato de que um indivíduo ao negar ao outro aquilo que lhe é próprio, acaba por negar a si mesmo; e ao atribuir ao outro aquilo que nega a si mesmo, também acaba por confirmar em si mesmo tal atribuição. O endosso reflexivo é exatamente esse processo de avaliar e aprovar, ou rejeitar, nossos próprios impulsos, desejos ou princípios. Quando endossamos algo reflexivamente, estamos, de certa forma, dando nossa autoridade àquilo, transformando um mero impulso em uma razão para agir. Para Korsgaard, a capacidade de endosso reflexivo é a fonte última da normatividade. É o que nos torna capazes de ter razões, e o que confere autoridade às nossas razões. Uma ação é razoável ou moralmente correta para nós porque, ao refletir sobre ela, nós a endossamos. Se não pudermos endossar reflexivamente um desejo ou um princípio, ele não terá autoridade para nós. Korsgaard, identificada com a noção kantiana de autonomia, expressa esse conceito argumentando que identificar-se com um princípio ou forma de escolher é dar uma lei

a si mesmo e ser unificado como tal,⁵⁰¹ ou seja, os indivíduos deliberam decisões em conjunto e a razão apresenta tal decisão a cada um como se ela fosse tomada e aceita por cada indivíduo.

A abordagem de Korsgaard também se alinha com a ideia de que os princípios morais devem ser testados em relação a teorias de base mais amplas para evitar meras generalizações acidentais. Ao garantir que nossos princípios de tolerância sejam coerentes com nossa compreensão da dignidade humana, psicologia e dinâmica social, podemos defender um compromisso mais baseado em princípios com a tolerância religiosa que transcende a ética situacional. Uma ética simplesmente situacional, baseada em situações como as do Brasil, esbarrará inevitavelmente, em limitações de variadas ordens. É fundamental uma aprovação reflexiva da aceitação da diferença independentemente da situação. A elevação de situações de exceção pode gerar um conjunto imenso de contradições insuportáveis. Isso quer dizer que a falta de um endosso reflexivo, a percepção de que a constituição do ser humano se dá pela reflexão recíproca de seu próximo, o reflexo do outro em si, conduz à intolerância pela ignorância de si.

Os argumentos a favor e contra os princípios da tolerância religiosa podem ser enquadrados como inferências de teorias de fundo relevantes, que podem incluir dimensões filosóficas, teológicas, psicológicas e socioculturais. Isso destaca a importância de um equilíbrio reflexivo que não apenas reconcilie nossos julgamentos sobre tolerância, mas também os integre a um contexto moral e ético mais amplo. Dessa forma, a perspectiva de Korsgaard não apenas ressalta a importância da reflexão no raciocínio moral, mas também fornece uma base para o estabelecimento de uma postura normativamente robusta sobre a tolerância religiosa no discurso contemporâneo.

Korsgaard postula que a mente humana possui uma capacidade única de reflexão, permitindo que os indivíduos examinem suas próprias crenças e motivações. Essa capacidade reflexiva é essencial para o desenvolvimento da autoridade moral, pois permite que os indivíduos se afastem de seus impulsos e os questionem. Por exemplo, pode-se lidar com o dilema ético de dizer a verdade numa situação que representa um conflito entre crenças pessoais e imperativos morais, como proteger

⁵⁰¹ KORSGAARD, 1996. p. 370.

indivíduos da perseguição. Por meio da reflexão, a pessoa pode reconhecer o peso moral de suas ações, fomentando um senso de obrigação profundamente entrelaçado com sua identidade prática. Korsgaard introduz o conceito de “identidade prática”,⁵⁰² que serve de base para a autoridade normativa. A identidade prática abrange as autodescrições sob as quais os indivíduos se valorizam, moldando sua compreensão do que constitui uma vida significativa e orientando suas ações. Quando ações ameaçam a identidade prática de alguém, as obrigações associadas a essas ações tornam-se primordiais e incondicionais. Essa noção reforça a ideia de que nossos compromissos morais não são meros princípios abstratos, mas estão enraizados na própria estrutura de nossas identidades.

A tolerância religiosa como a capacidade de aceitar e coexistir com diversas crenças e práticas sem recorrer à agressão ou discriminação, constitui uma epistemologia de caráter moral, pois a aprovação reflexiva permite aos indivíduos que considerem as implicações de suas crenças em relação aos direitos dos outros sob diferentes pontos de vista, gerando neles saberes práticos. Por meio da aprovação reflexiva, os indivíduos podem cultivar uma compreensão mais profunda de seus próprios valores, reconhecendo que a aceitação de diferentes crenças religiosas enriquece tanto a identidade pessoal quanto a comunidade em geral. Conhece-se por meio da aceitação, a identidade dos indivíduos é formada desde uma prática informada pela relacionalidade e não pela confessionalidade à destra do trono.

A dissociação da religião do Estado, negociada nos acordos da Westfália, perfazem ainda hoje a perspectiva da laicidade presente nos Estados Republicanos modernos. Os acordos bi e multilaterais entre nações podem reforçar, muitas vezes, a proteção da laicidade. Por outras vezes, podem fomentar o atrelamento do altar e do trono, como acontece em países muçulmanos como a Arábia Saudita. A influência dos acordos da Westfália ainda é sentida, embora modificada e ressignificada em muitos termos. No entanto, a sua inovação com respeito à desconfessionalização da política é definitivamente uma contribuição que concede à tolerância religiosa um baluarte racional incontornável.

⁵⁰² KORSGAARD, 1996, p. 379.

REFERÊNCIAS

ACHEM, Daniel Wunder. A dupla titularidade (individual e transindividual) dos direitos fundamentais econômicos, sociais, culturais e ambientais. **Revista Direitos Fundamentais & Democracia**, v. 14, n. 14.2, p. 618-688, 2013.

ACTA PACIS WESTPHALICAE. **Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648**. Práambel. Disponível em: <<http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

ALMEIDA, João Marques de. A paz de Westfália, a história do sistema de Estados moderno e a teoria das relações internacionais. **Política Internacional**, v. 2, n.º 18, Out-Inverno, p. 45-78, 1998. Disponível em: <https://www.ipris.org/files/18/C_18_A_paz_de_Westfa_lia_a_histo_ria_do_sistema_de_Estados_moderno.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

ALMEIDA, Marcos de. Moralidade, ética e religião. **Saúde, Ética & Justiça**, 9(1/2): 1-4, 2004. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/sej/article/view/43312/46934>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

ALVARENGA, Rúbia Zanotelli de. Proteção internacional aos direitos humanos do ser humano: Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. **Revista de Direito do Trabalho** [Recurso Eletrônico], São Paulo, n. 190, jun. 2018. Disponível em: <<https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/57310>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

ARAÚJO, José Osterno Campos de. Da (in)existência efetiva do direito de mentir. **Consultor Jurídico**, 02 jun. 2025. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2025-jun-02/da-inexistencia-efetiva-do-direito-de-mentir/>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. Immanuel Wallerstein e o moderno sistema mundial. **Revista de História**. São Paulo, n. 115, p. 167-174, jul/dez 1983.

ASBACH, Olaf; SCHRÖDER, Peter (Eds). **The Ashgate Research Companion to the Thirty Years' War**. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2014. p. xiv.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE SÃO PAULO. **Lei Nº 17.157, de 18 de setembro de 2019**. Disponível em: <<https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/2019/lei-17157-18.09.2019.html>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO-ALESP. **Declaração de Direitos de Virgínia**. Disponível em: <https://www3.al.sp.gov.br/repositorio/ilp/anexos/1788/YY2014MM11DD18HH14MM7SS42-Declara_o%20da%20Virginia.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução de Danilo M. de Souza Filho. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1990.

AZEVEDO, Gilson Xavier de. Samuel Pufendorf, o Estado Natural e o Estado Social. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 26, n. 51, 2023. Disponível em:

<<https://periodicos.pucminas.br/Direito/article/download/22488/21209/117109>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

AZZI, Riolando. A Igreja e a República no Brasil. **Vida Pastoral**, v./n. 146, p. 25-29, 1989.

BÄCKSTRÖM, Olli. **Military Revolution and the Thirty Years War 1618– 1648**. Aspects of Institutional Change and Decline. Helsinki: Helsinki University Press, 2023.

Bancada evangélica pressiona para que Lira instale comissão para PEC do Aborto ainda este ano. **O Globo**, 29 nov. 2024. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2024/11/29/bancada-evangelica-pressiona-para-que-lira-instale-comissao-para-pec-do-aborto-ainda-este-ano.ghtml>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

BULL, Heddley. **A sociedade anárquica**. Prefácio de Williams Gonçalves. Tradução de Sérgio Bath. 1. ed. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.

SCAMPINI, José. **A liberdade religiosa nas constituições brasileiras**: Estudo filosófico-jurídico comparado. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

BARBOSA, Rui. **Discurso no Colégio Anchieta**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981.

BARROS, A. R. G. de. O direito de resistência na França renascentista. **Kriterion: Revista De Filosofia**, 47(113), p. 99–114, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2006000100005>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. O direito de resistência na França renascentista. **Kriterion**, [Internet], 47(113): p. 99-114, jun., 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/kDCLqNFvns95WCPSBxzcwWn/?lang=pt>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

BARROSO, Júlio. O problema da tolerância religiosa no pensamento político de Lutero. **Lua Nova** [Internet], (120): p. 13–56, set., 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102-013056/120>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

BARTH, Karl. **Correspondencia Karl Barth - Rudolf Bultmann 1922-1966**. Bajo la dirección de Bernd Jaspert. Bilbao: Editorial Española Desclee de Brouwer, 1973.

BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. Sob o céu que nos protege: o Cemitério dos Ingleses (RJ). ANAIS DO XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: <https://snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299768088_ARQUIVO_Soboceuquenosprotege.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BEAULAC, Stéphane. The Westphalian legal orthodoxy: mith or reality? **The Journal of the History of International Law**, v. 2, n. 2, 148-177, 2000.

BELSHAW, Christopher; KEMP, Gary et al. **Filósofos Modernos**. São Paulo: Artmed, 2010.

BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. O princípio de autodeterminação dos povos dentro e fora do contexto da descolonização. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 67, p. 181- 212, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/download/1732/1645>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. O Direito à Tradição, as Religiões de Matrizes Africanas e os Direitos Humanos. **Seqüência**, n. 61, p. 309-329, dez. 2010. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3648135.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BLACKBURN, Simon. Verbete: Paradoxo do Mentiroso. In: **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Gradiva, 2007.

BOBBIT, Philip. **A guerra e a paz na história moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

BORELLI, Patricia Capelini. Política Externa Brasileira: princípios e história. **Politize!**, 23 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/politica-externa-brasileira-principios-historia/>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

BOSEN, Ralf. 1618: Guerra dos Trinta Anos e a Europa imersa em caos. **Deutsche Welle: história**, 23 abr. 2018. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/1618-guerra-dos-trinta-anos-e-a-europa-imersa-em-caos/a-43886181>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

Brasil tem aumento de denúncias de intolerância religiosa; veja avanços e desafios no combate ao crime. **G1**, 21 jan. 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2024/01/21/brasil-tem-aumento-de-denuncias-de-intolerancia-religiosa-veja-avancos-e-desafios-no-combate-ao-crime.ghtml>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. **Código Penal**. 6. ed. Brasília, DF: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2023. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/608973/Codigo_penal_6ed.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH)**. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos, Comunicadores e Ambientalistas (PPDDH)**. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/pessoas-ameaçadas-de-morte/acoes-e-programas/programa-de-protecao-aos-defensores-de-direitos-humanos-comunicadores-e-ambientalistas-ppddh>>. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição Política Do Imperio Do Brazil (de 25 de março de 1824)**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 10 jun. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto Nº 847, de 11 de outubro de 1890, que Promulga o Código Penal.** Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de novembro de 1937.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm>. Acesso em: 14 jun. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm>. Acesso em: 10 jun. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei Nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei Nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11635.htm>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BRASIL. Senado Federal. **Projeto de Lei 1197/2022.** Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2322589#:~:text=Institui%20a%20Lei%20da%20Liberdade,Lei%20n%C2%BA%205.452%20de%201943.&text=Cria%C3%A7%C3%A3o%2C%20Lei%20da%20Liberdade%20Religiosa,Organiza%C3%A7%C3%A3o%20religiosa%2C%20Liberdade%20de%20c>ulto.>. Acesso em: 4 jul. 2025.

BRASIL. Senado Federal. **Projeto de Lei 6238/201.** Disponível em: <

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Rcl. Nº 11.243**. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/50/200/ril_v50_n200_p15.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2025.

BRESSER-PEREIRA, L. C. O surgimento do Estado republicano. **Lua Nova** [Internet]. 2004;(62):131–50. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-64452004000200008>>. Acesso em: 26 nov. 2024.

BRÍGIDO, Edimar. As ruas, a opinião pública e o processo penal: uma análise a partir do caso Calas. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDir./UFRGS**, v. XVI, n. 2, p. 193-212, 2019. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/ppgdir/article/download/94674/56861>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

BROERS, Adalei. John Locke on Equality, Toleration, and the Atheist Exception. **Inquiries Journal**, v. 1, n. 12, 2009. Disponível em: <<http://www.inquiriesjournal.com/articles/75/john-locke-on-equality-toleration-and-the-atheist-exception>>. Acesso em: 16 jun. 2025>. Acesso em: 16 jun. 2025.

BUENO, Guilherme. Paz de Vestfália: Guerra dos 30 anos, Soberania, Sistema de Estados e o Jogo de Poder. **ESRI**, 30 maio 2024. Disponível em: <<https://esri.net.br/entenda-a-paz-de-vestfalia/>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

BULL, H. A sociedade anárquica. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

BULTMANN, Rudolf Karl. **Demitologização**: coletânea de ensaios. Tradução de Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BUNYAN, John. **O peregrino**: ou a viagem do cristão à cidade celestial. 8. ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.

_____. **O peregrino**: ou a viagem do cristão à cidade celestial. Traduzido por Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

CALDAS, Ana Lúcia. Casos de intolerância religiosa sobem 67% em um ano. **Rádio Agência**, 22 jan. 2025. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2025-01/casos-de-intolerancia-religiosa-sobem-67-em-um-ano>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 36-47, set/nov., 2005. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/revusp/article/download/13454/15272/16428>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

CAMPBELL, Polina. The Role of International Organisations in the Russia-China Relationship. **Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies**, 12 (1). Disponível em: <https://pure.bond.edu.au/ws/portalfiles/portal/248815678/Polina_Campbell_Thesis.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

CAMPBELL, Richmond. "Moral Epistemology". In: ZALTA, Edward N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-epistemology/>>. Acesso em: 03 jun. 2025.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional**. 7 ed. Coimbra: Almedina, 2000.

CARDOSO, Alan. Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo. **CNN**, São Paulo, 04 fev. 2025. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>>. Acesso em: 25 nov. 2025.

CARNEIRO, Henrique Soares. Guerra dos trinta anos. p. 163-187. In: **História das guerras**, 3. São Paulo: Contexto; 2006.

CARTWRIGHT, Mark. "Baruch Spinoza". Traduzido por Ricardo Albuquerque. **World History Encyclopedia**, 29 jan. 2024. Disponível em: <<https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-22602/baruch-spinoza/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

CARVALHO, Alexandra Margarida Ferreira. Execução técnica do Tratado de Madrid (1750). O contributo dos engenheiros portugueses. **Omni Tempore**: atas dos Encontros da Primavera 2018. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019. Disponível em: <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/17433.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

CASAMASSO, Marco Aurélio Lagreca. Estado, Igreja e Liberdade Religiosa na "Constituição Política do Imperio do Brazil" de 1824. p. 6167- 6176. ANAIS DO XIX Encontro Nacional do CONPEDI, realizado em Fortaleza – CE, nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010. p. 6169. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3619.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

CASTRO, Elisiana Trilha. A discussão sobre a liberdade de crença pela Constituição de 1824. **Revista Plura**, 2013. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1600/1207>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

_____. Para cada morto, a sua cova: algumas restrições para o sepultamento de protestantes no Brasil, século XIX. **Inter-Legere**, jan./jun. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/download/4199/3436/0>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

CHAGAS, Cibele Silva; CORRÊA, Thiago Henrique Barnabé. As contribuições científicas de José Bonifácio e a descoberta do lítio: Um caminhar pela história da ciência. **Revista de Educação, Ciências e Matemática**, v. 7, n. 1. 2017. Disponível em: <<https://publicacoes.unigranrio.edu.br/recm/article/view/4239>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

CHARLES, Sébastien. Voltaire pensador da tolerância: do combate ao fanatismo à luta contra o ateísmo. **dois pontos**, v. 9, n. 3, p. 29-44, 2012. Disponível em:

<<https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/viewFile/27439/20060>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

CHINAGLIA, Pedro Henrique; VIANA, Waleska Cariola. Estado Westfaliano versus Estado-Nação e seus reflexos nas colônias da América Latina. **Ciências Humanas: Características Práticas, Teóricas e Subjetivas** 2. 1. ed. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019, v. 2, p. 166-183. Disponível em: <https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/CHINAGLIA-VIANA_SP04-Anais-do-II-Simposio-Internacional-Pensar-e-Repensar-a-Am%C3%A9rica-Latina.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2025.

CLEMENTS, Keith. **Friedrich Schleiermacher**: pioneer of modern theology. (The Making of modern theology). London: Collins, 1987.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA – CNJ. **Resolução Nº 440, de 7 de janeiro de 2022**. Disponível em: <<https://atos.cnj.jus.br/files/original12234520220216620cecd1e5635.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

Constituição 30 anos: As Constituições Brasileiras de 1824 a 1988. **Supremo Tribunal Federal – STF**, Notícias, 03 nov. 2018. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=391696>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

CONZEMIUS, Victor. Otto Karrer (1888-1976): Theological Forerunner of "Aggiornamento". **The Catholic Historical Review**, v. 75, n. 1, p. 55-72, Jan., 1989. Published By: Catholic University of America Press.

COOPER, Robert. **The post-modern state**. London: Demos and the Foreign Policy Centre, 1996; 2000.

COSTA, Carla. **Cronologia resumida da Guerra de Canudos**. Museu da República IBRAM / MinC, 2017. Disponível em: <<https://museudarepublica.museus.gov.br/wp-content/uploads/2017/10/CronoCanudos.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

COSTA, Emilia Viotti da. **Da Monarquia à República: Momentos Decisivos**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COSTANZA, José Roberto da Silva. As raízes históricas do liberalismo teológico. **Fides Reformata**, X, n. 1, p. 79-99, 2005. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/4-As-ra%C3%ADzes-hist%C3%B3ricas-do-liberalismo-teol%C3%B3gico-Jos%C3%A9-Roberto-da-Silva-Costanza.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

CRAVINHO, João Gomes. **Visões do Mundo**. As Relações Internacionais e o Mundo Contemporâneo. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2002.

CRIOLA, ILÊ AXÉ OMIOJUARÔ E LLÊ AXÉ OMI OGUN IWAJU. **Panorama Geral**: do contexto de racismo religioso no Brasil. Rio de Janeiro, dezembro de 2023. Disponível em: <

Axe%CC%81-Omiojuaro%CC%82-Ile%CC%82-Axe%CC%81-Omi-Ogun-siwaju%CC%81.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

CROXTON, Derek. **Westphalia**: The Last Christian Peace. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2013.

CROXTON, Derek; TISCHER, Anuschka. **The Peace of Westphalia**: A Historical Dictionary. Westport, CT: Greenwood, 2002.

CUNHA, Luiz Antônio; OLIVA, Carlos Eduardo. Sete Teses Equivocadas sobre o Estado Laico. **Ministério Público** - Em Defesa do Estado Laico. Disponível em: <https://www2.uff.br/noticias/wp-content/uploads/sites/2/2019/08/Estado_laico_volume_1_web-1.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

DANTAS, João Daniel. O que Kant pode nos ensinar sobre tolerância. **Princípios**: Revista de Filosofia, Natal, v. 31, n. 64, jan.-abr. 2024. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/35176/18945>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

DARÓZ, Carlos. **A Guerra do açúcar**. As invasões holandesas no Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2016.

DE MELO NOVAIS, T.; MARTINS CAMPOS, B. TEOLOGIAS DO DOMÍNIO: REVISITANDO FONTES E AUTORIAS. **Protestantismo em Revista**, 47(2), 29–40, 2003. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/PR/article/view/2520>. Acesso em: 25 nov. 2024.

DEFREYN, Vanderlei. **A tradição escolar luterana**: sobre Lutero, educação e a história das escolas luteranas até a Guerra dos Trinta Anos. São Leopoldo, RS: Sinodal, Escola Superior de Teologia, Canoas, RS: Editora da ULBRA, 2005.

DESCARTES, Rene. Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural. 1996.

DICKMANN, Fritz. **Der Westfälische Frieden**. Münster: Verlag Aschendorff, 1992.

DINIS, Pedro. **A teoria fundarentista da justificação epistémica de Susan Haack**: contra o coerentismo, o fundacionalismo e o fiabilismo. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/9714/1/ulfl146001_tm.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2025.

DINIZ, Márcio Victor de Sena. **O conceito de tolerância em John Locke**: a tolerância universal e os seus limites. Dissertação. 141 f. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2011. Disponível em: <<https://www.usconstitution.net/lockes-influence-on-american-politics/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

DREHER, Martin N. **História do povo de Jesus**: uma leitura Latino-Americana. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2013.

DUMONT, **Juliette**; FLÉCHET, Anaïs. “Pelo que é nosso!”: a diplomacia cultural brasileira no século XX. **Rev Bras Hist** [Internet], 34 (67), p. 203–21, jan, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-01882014000100010>>. Acesso em: 19 jun. 2025.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EMMERICK, Rulian. As relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade. **Revista Latinoamericana**, n. 5, p. 144-172, 2010. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/383/822>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

ENAP - ESCOLA NACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Liberdade Religiosa e Estado Laico**. Módulo 2: Liberdade religiosa: desenvolvimento histórico, político e jurídico. Brasília: ENAP, 2021. Disponível em: <<https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/8034/2/M%C3%B3dulo%20.%20Liberdade%20religiosa%20-%20desenvolvimento%20hist%C3%B3rico%2C%20pol%C3%ADtico%20e%20jur%C3%ADdico.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 2025. **Jean Calas**. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Jean-Calas>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética demonstrada em ordem geométrica**. Tradução de Diego Fragozo Ferreira et. Al.; revisão da tradução de Fernando Bonadia de Oliveira, Samuel Thimounier Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

ESTEVES, Paulo. Para uma genealogia do Estado territorial soberano. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 27, p. 15-32, nov. 2006.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer; rev. Maria Aparecida Salmeron. São Paulo: Novo Século, 2002.

EVELETH, Lois M. Locke and the Problem of Toleration. **Faculty and Staff - Articles & Papers**, 5, 2007. Disponível em: <https://digitalcommons.salve.edu/fac_staff_pub/5>. Acesso em: 16 jun. 2025.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder**: Formação do Patronato Político Brasileiro. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

FELONIUK, Wagner. Influências da circulação de ideias norteamericanas sobre o sistema de controle de constitucionalidade da Constituição de 1891. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 74, pp. 435-472, jan./jun. 2019. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1991>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

FERNANDES, Wescley. Sobre o conceito de tolerância em Habermas. **Aufklärung**, Revista de Filosofia, v. 4, n. 1, pp. 61-86, abril-abril, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/4715/471557052002.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

FERREIRA MACHADO CALADO, M. M.; REINALDO DA SILVA, S. Agnotologia: a construção do negacionismo científico na sociedade da informação. **Revista Intersaberes**, [S. l.], v. 17, n. 42, p. 809–819, 2022. Disponível em: <<https://www.revistasuninter.com/intersaberes/index.php/revista/article/view/2375>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

FERREIRA, Edimar Gonçalves. **Voltaire e a Tolerância**. Dissertação. 101 f. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11570/1/Edimar%20Goncalves%20Ferreira.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

FERREIRA, Francilu São Leão Azevedo. A liberdade religiosa nas constituições brasileiras e o desenvolvimento da Igreja Protestante. **Âmbito Jurídico**, 01 ago. 2013. Disponível em: <http://ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13496&revista_caderno=27>. Acesso em: 14 jun. 2025.

FERREIRA, Rodrigo Bastos de Assis. A dinâmica política e religiosa neerlandesa no seiscentos: uma análise das implicações do contexto da República das Províncias Unidas para seus empreendimentos expansionistas. **Temporalidades** – Revista de História, edição 38, v. 14, n. 2, Set. 2022/Jan. 2023. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/download/39403/34945/150098>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

FIGUEIRA, A. D. **Introdução à análise de política externa**. v. 1. São Paulo: Saraiva, 2011.

FISCHER, Joachim H. Introdução de SPENER, Philipp Jakob. **Mudança para o futuro**: Pia Desideria. Tradução de Dilmar Devantier. Curitiba, PR: Encontro Editora, São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1996.

FISCHER, Joachim. A Confissão de Augsburgo - Hoje. **Estudos Teológicos**, Vol./No. 19/1, p. 5-26, 1979. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1358/1308>. Acesso em: 28 nov. 2024.

FOLLMANN, Jose Ivo; GABATZ, Celso. Secular state and freedom of religion in Brazil: The Brazil-Holy See Concordat and the “General Law of Religions”. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 53, n. 2, p. 225-233, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/938/93853317007/html/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

FONSECA, Alexandre Brasil. Primeiras análises dos dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015). p. 22-47. In: **Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil**: Pesquisas, reflexões e debates. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos; Secretaria Nacional de Cidadania, 2018.

Disponível em:
<<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/1144/1/LIVRO%20ESTADO%20LAICO%202018.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

FORST, Rainer. Toleration, Justice and Reason. In: McKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (Ed). **The culture of toleration in diverse societies**. Reasonable tolerance. Manchester: Manchester University Press, 2003.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscana. História e Razão do Paradigma Vestfaliano. **Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano**, 2006. Disponível em: <<https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/R08047-32.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2025.

FREITAS, Camilla. Ateu e comunista, Jorge Amado criou lei que proíbe perseguição religiosa. **Ecoa**, São Paulo (SP), 10 ago. 2023. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2023/08/10/ateu-e-comunista-jorge-amado-criou-lei-da-liberdade-religiosa-no-brasil.htm>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

FREITAS, Pedro Caridade de. O sistema de arbitragem internacional no século XIX: uma análise histórico-jurídica. **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, n. 43, p. 73–96, 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/105721>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

FREUD, Sigmund. (1927-1931) O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização e Outros trabalhos - v. 22. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GANEM, Cássia Maria Senna. Estado Laico e Direitos Fundamentais. **Estudos Legislativos**, Senado Federal. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outras-publicacoes/volume-i-constituicao-de-1988/principios-e-direitos-fundamentais-Estado-laico-e-direitos-fundamentais/view>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

GETTIER, E. “Is Justified True Belief Knowledge?”. **Analysis**, 23, 6, p. 121-123, 1963. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>>. Acesso em: 27 jun. 2025.

GEVHER, Daniel Luciano. Diferentes escritos sobre um mesmo passado: as (re)atualizações do conflito mucker na historiografia sobre imigração alemã no Rio Grande do Sul (1874-1977). **Historiæ**, Rio Grande, 8 (1): 109-131, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/hist/article/download/4535/5089/22273>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

GIBELLINI, Rosino. **Teologia do século XX**. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo, SP: Loyola, 1998.

GIEROK, Victoria. The Thirty Years’ War and the Decline of Urban Germany. **Oxford Economic and Social History Working Papers**, 210, University of Oxford, Department of Economics. Disponível em: <<https://files.ehs.org.uk/wp->

content/uploads/2024/03/07151204/Gierok_Thirty_Years__War_Working_final.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes; MELLO, Patrícia Perrone Campos. Estado e religião. O direito constitucional brasileiro e o cristianismo: inventário de possibilidades especulativas, históricas e instrumentais. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, UniCeub, p. 321-349, 2016. Disponível em: <<https://uniceub.emnuvens.com.br/RBPP/article/viewFile/4430/pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

GOES FILHO, Synesio Sampaio. **Navegantes, Bandeirantes e Diplomatas**: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil. Brasília: Funag, 2015. Disponível em: <https://funag.gov.br/biblioteca-nova/produto/1-39-navegantes_bandeirantes_diplomatas_um_ensaio_sobre_a_formacao_das_frenteiras_do_brasil>. Acesso em: 2 jul. 2025.

GOMES, Edgar da Silva. A separação Estado-Igreja no Brasil. **Revista de Cultura Teológica**, n. 58, Ano XV, jan/mar., 2007. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturatedo/issue/view/1017>>. Acesso em: 26 nov. 2024.

GONÇALVES, Eugênio Mattioli. A Apologia Maquiaveliana de Gabriel Naudé ao Massacre da Noite de São Bartolomeu. **Griot – Revista de Filosofia**, v. 8, n. 2, dezembro, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/download/571/290/1568>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

GONDIM, Elnora. Justificação epistêmica fundacionismo e coerentismo. **Ideas y Valores**, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, v. LXVI, n. 163, p. 223-241, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/809/80955008010/html/index.html>>. Acesso em: 03 jun. 2025.

GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo**. A era dos mártires até a era dos sonhos frustrados. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo**: a era dos reformadores até a era inconclusa. Tradução de Itamir Neves de Souza, Carmella Malkomes, Adiel Almeida de Olivera e Valéria Fontana. 2. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GROSS, Leo. The Peace of Westphalia. **The American Journal of International Law**, 42 (1), January, 1948.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Trad. Ciro Mioranza. Florianópolis: Editora Unijuí Fondazione Cassamarca, 2004. 2 vs.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa – 2011**: Violação ao Direito de Culto no Brasil. Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao Próximo (Aamap), 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Mapa_da_intolerancia_religiosa.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

GUEDES DE LIMA, Francisco Jozivan. Republicanismo e Esfera Pública em Kant: uma reconstrução social da Justiça. **Veritas**, Porto Alegre, 62(1), 169–186, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26512>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

GUIMARÃES, Juca. Dia de Combate à Intolerância Religiosa completa 12 anos com terreiros sob ataque. **Brasil de Fato**, 21 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/01/21/dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-completa-12-anos-com-terreiros-sob-ataque/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

GUINSBURG, Jacó. **Denis Diderot**: o espírito das “luzes”. São Paulo, SP: Ateli, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger; organização e prefácio de Florian Schuller; tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. v. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HANKE, Ezequiel. **Do que são feitos os sapatos do Estado laico?**: liberdade religiosa versus direitos dos animais. São Leopoldo, RS, 2020. 254 p. Tese (Doutorado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2020.

HARTMANN, Nicolai, **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução do original alemão intitulado: Die Philosophie des Deutschen Idealismus, 4. ed. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX. Tradução Marco Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

HOLBORN, Hajo. **A History of Modern Germany**. Vol. I: The Reformation 2nd edn. Princeton: 1982.

HÖRING, João Vicente Diniz. **A Guerra dos 30 Anos**: uma abordagem histórica da união entre Igreja e Estado, e as suas consequências. Trabalho de Conclusão do Curso de Bacharelado em Teologia, Faculdade Batista Pioneira, Ijuí/RS, 2019. Disponível em: <<https://www.batistapioneira.edu.br/wp->

content/uploads/2023/03/TCC_-A-Guerra-dos-30-anos.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2024.

HORTA, Ricardo L. **Por que existem vieses cognitivos na Tomada de Decisão Judicial?** A contribuição da Psicologia e das Neurociências para o debate jurídico. 3. ed. Revista Brasileira de Políticas Públicas, 2020, p. 83-122.

HYLAND, Richard. Pacta sunt servanda: a meditation. **Virginia Journal of International Law**, Virginia, v. 34, n. 2, p. 405–433, 1994. Disponível em: <<https://www.trans-lex.org/124500/>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY AND ITS AUTHORS. **John Locke:** Filosofia Política. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/locke-po/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY AND ITS AUTHORS-IEP. **Coherentism in Epistemology.** Disponível em: <<https://iep.utm.edu/coherentism-in-epistemology/>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

JESUS BENTO, Maria José Travassos de Almeida de. **Convento de Cristo – 1420/1521 – mais do que um século.** Tese. (Doutorado em Letras) - História da Arte, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em: <<https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/26539/1/Convento%20de%20Cristo.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

JESUS, Diego Santos Vieira de. O baile do monstro: o mito da Paz de Vestfália na história das relações internacionais modernas. **História** [Internet], 29(2):221–32, dez., 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-90742010000200012>>. Acesso em: 12 jun. 2025.

JESUS, Jovenez Lopes Teixeira de. et al. Intolerância religiosa no brasil de acordo com a Constituição federal de 1988. **Revista Científica Integrada**, Guarujá, São Paulo, 2018. Disponível em: <<https://revistas.unaerp.br/rci/about>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

JOLLEY, Nicholas. **Toleration and Understanding in Locke.** Oxford: Oxford University Press, 2017.

JORDÃO, Marco Aurélio de Medeiros. Bellum Justum: problematizações e implicações éticas na conduta em guerra. p. 1-7. In: Anais da XVI Semana de Humanidades (www.cchla.ufrn.br/). Natal: UFRN, 2008. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT04/semana%20de%20humanidades.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

JUNIOR, José Rezende. **Diversidade Religiosa e Direitos Humanos.** Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. 2013. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/biblioteca/promocao-e-defesa/diversidade-religiosa-edireitos-humano>>. Acesso em: 05 set. 2019.

JUNIOR, Luiz Magno Pinto Bastos. Rever ou romper com Vestfália? por uma releitura da efetiva contribuição dos acordos de paz de 1648 à construção do modelo vestfaliano de Estados. **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 14, n. 1, 2017.

Disponível em: <<https://www.publicacoes.uniceub.br/rdi/article/download/4397/pdf>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

JUNIOR, Luiz Magno Pinto Bastos. Rever ou romper com Westfália? por uma releitura da efetiva contribuição dos acordos de paz de 1648 à construção do modelo vestfaliano de Estados. **Revista de Direito Internacional, Brasília**, v. 14, n. 1, p. 357-376, 2017. Disponível em: <<https://www.corteidh.or.cr/tablas/r16690.pdf>>. Acesso em: 23 nov. 2024.

KANDIL, Ehsan A. Hakim. The historical path of religious tolerance and its justification: A comprehensive analysis. **World Journal of Advanced Research and Reviews - WJARR**, 23(02), 1122–1128, 2024. Disponível em: <<https://wjarr.com/sites/default/files/WJARR-2024-2442.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2025.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**: contendo a doutrina do direito e a doutrina da virtude. Tradução, textos adicionais, notas Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua**. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução Daniela Botelho B. Guedes. São Paulo, SP: Ícone, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

KANT, Immanuel. **Religião nos limites da simples razão**. Covilhã, Lusofia: press, 2008.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. EDIÇÃO BILÍNGÜE. Tradução do original alemão por: Raimundo Vier (os prefácios à Crítica da Razão Pura) Floriano de Sousa Fernandes (os demais textos) Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

KAUFMANN, Thomas [et al.], [orgs.]. **História Ecumênica da Igreja**. Tradução Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014.

KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade**: uma introdução crítica. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

KISSINGER, Henry. **Diplomacy**. New York: Simon & Schuster, 1994.

KNIGHT, A. E. **História do Cristianismo**: dos apóstolos do Senhor Jesus ao século XX. Rio de Janeiro. CPAD, 1983.

KOINONIA: Presença Ecumênica e Serviço. Disponível em: <<https://kn.org.br/koinonia/breve-historico/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

KORSGAARD, Christine M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

KORSGAARD, Christine, et al. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KORSGAARD, Christine. Realismo e Construtivismo na Filosofia Moral do Século XX. P. 15-48. In: FERRAZ, Carlos ... [et al]. **A filosofia prática de Kant: ensaios**. Pelotas: NEPFIL Online, 2014. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/4-As-ra%C3%ADzes-hist%C3%B3ricas-do-liberalismo-teol%C3%B3gico-Jos%C3%A9-Roberto-da-Silva-Costanza.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

KRASNER, Stephen. Compromising Westphalia. In: **International Security**, v. 20, n. 03, p. 115-151, Winter 1995-1996.

LACERDA, Bruno Amaro. “Liberdade em Spinoza e tolerância hoje”. **Consultor Jurídico**, 22 fev. 2015. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2015-fev-22/bruno-lacerda-liberdade-spinoza-tolerancia-hoje/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

LEE, Stephen J. **A Guerra dos Trinta Anos**. São Paulo: Ática, 1994.

Lei Fundamental da República Federal da Alemanha. Tradutor: Assis Mendonça, Aachen Revisor jurídico: Urbano Carvelli, Bonn. Edição impressa. Atualização: Janeiro de 2011.

LEIS MUNICIPAIS. **LEI Nº 9.451/2019**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa no âmbito do Município de Salvador e dá outras providências. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/lei-ordinaria/2019/946/9451/lei-ordinaria-n-9451-2019-institui-o-estatuto-da-igualdade-racial-e-de-combate-a-intolerancia-religiosa-no-ambito-do-municipio-de-salvador-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

LEITE, Antonio José Teixeira. **A Influência da Constituição de Weimar sobre a Constituinte de 1934**. Dissertação. 269 f. (Mestrado) - Instituto Brasiliense de Direito Público. Brasília, 2015. Disponível em: <https://repositorio.idp.edu.br/bitstream/123456789/4032/1/DISSERTACAO_JOSE%20ANTONIO%20T%20LEITE_MESTRADO_2015.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

LESAFFER, Randall. The Westphalia peace treaties and the development of the tradition of great European peace treaties prior to 1648. **Grotiana: a journal under the auspices of the Foundation Grotiana**, v. 18, p. 71-95, 1997; OSIANDER, Andreas. Sovereignty, international relations, and the Westphalian myth. **International Organization**, Cambridge Journals, v. 2, n. 55, p. 251-287, Spring 2001.

LESSING, Gotthold Ephraim. **Natan, o sábio**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

LIMA E ALVES, Flávia. O Tratado de Petrópolis Interiorização do conflito de fronteiras. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília a. 42 n. 166 abr./jun. 2005. Disponível

em: <https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/42/166/ril_v42_n166_p131.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2025.

LIMA, C. F.; SIMÕES, S. A Escola de Salamanca e a sua herança humanista para o direito internacional público: um estudo sobre as contribuições de Francisco de Vitória e Francisco Suárez. **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, v. 1, n. 41, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/99253>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

LINDBERG, Carter. **História da Reforma**. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Petrópolis: Vozes, 2019.

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. **Sobre a tolerância**: Locke e Voltaire. Tradução de Juliana F. Martone, Márcio Suzuki; textos introdutórios de Mark Goldie; Desmond M. Clarke. 1. ed. São Paulo: Penguin -Companhia das Letras, 2022.

LOPES, Inez. Breves Considerações sobre os Princípios Constitucionais das Relações Internacionais. **Consilium** - Revista Eletrônica de Direito, Brasília, n.3, v.1 jan/abr, 2009. Disponível em: <https://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/consilium_03_22.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

LUCAS, John. Mulher que morreu por não usar véu no Irã recebe prêmio europeu de direitos humanos. **Gazeta do Povo**, 19 nov. 2023. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/mulher-que-morreu-por-nao-usar-veu-no-ira-recebe-premio-europeu-de-direitos-humanos/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

LUTERO, Martinho. A nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do Estado cristão. In: **Pelo evangelho de Cristo**; obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre/São Leopoldo, Concórdia/Sinodal, 1984.

MACHEN, John Gresham. Christianity and liberalism (1923) apud VOLF, Miroslav. O desafio do fundamentalismo protestante. **Concilium**, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992.

MACKAAY, Ejan. Good Faith in Civil Law Systems – A Legal-Economic Analysis. Cirano Scientific Series 2011s-74 published in: Vrank en vrij - Liber amicorum Boudewijn Bouckaert, Jef De Mot (Eds.), Brugge, **die Keure- Juridische Uitgaven**, p. 105-134, 2012.

MAGNOLI, Demétrio. **História das guerras**. 3. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

MAINKA, Peter Johann. O Congresso da Paz de Vestfália (1643-1648): convocação, negociações, resultados. **História**, Unisinos 25(3): p. 460-472, set/dez., 2021. Disponível em: <10.4013/hist.2021.253.06>. Acesso em: 25 nov. 2024.

MAINKA, Peter Johann. O Sacro Império Romano-Germânico por volta de 1500 – um irregulare aliquod corpus et monstro símile? **Diálogos**, v. 23, n. 2, p. 162-184, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/download/42499/pdf/>>. Acesso em: 12 jun. 2025.

MARQUES, Delcides. O peso do Ocidente: uma etimologia da tolerância. **Relig soc** [Internet]. Jan;41(1), p. 199–217, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n1cap08>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

MARQUES, Delcides. Para o léxico da tolerância: contribuição de um verbo grego antigo. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, 12 (1), jan./jun. 2020. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/339?articlesBySimilarityPage=4>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

MARQUES, Paulo Ferreira. **A Influência da Religião nos conflitos entre os povos, causando guerra**. Trabalho de Conclusão de Curso. (Monografia) - Departamento de Estudos da Escola Superior de Guerra, Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia (CAEPE), Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.esg.br/bitstream/123456789/1106/1/TCC%20PAULO%20FERREIRA%20MARQUES.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

MARTINS, Karine Aparecida Paiva; SILVA, Cláudia Nivalda de Lima. Intolerância Religiosa e os Direitos Humanos. In: XVIII Congresso de Direito, 2019, Alfenas. Criminologia e Sistemas Jurídicos-Penais Contemporâneos, 2019. Disponível em: <<https://www.unifenas.br/extensao/publicacoes/XVIIIcongressodireito/anais/09.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

MATOS, Mateus Webber; FILIPP, Eduardo Ernesto. “Pátria e Liberdade”: projeto político de Simón Bolívar e disputas de poder no âmbito das independências hispanoamericanas do século XIX. **Estudos Internacionais**, Belo Horizonte, v. 11, n. 1, p. 7-24, fev., 2023. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/estudosinternacionais/article/download/28029/21995/124236>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

MATTOS, Renan Santos. Entre política e a religião: a defesa sobre o divórcio na Constituinte de 1934. **Horizonte**, Dossiê: Pentecostalismo, Política e Direitos Humanos – Temática livre, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 252-270, jan./abr. 2021. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9580080.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

MCCLELLAND, Charles A.; PFALTZGRAFF, Robert. Peace of Westphalia: European history. **Encyclopedia Britannica**, 16 maio 2025. Disponível em: <<https://www.britannica.com/event/Peace-of-Westphalia>>. Acesso em: 1 Jul. 2025.

MEHRING, Franz apud EISLER, Gerhart; NORDEN, Albert; SCHREINER, Albert. **The lesson of Germany**: a guide to her history. New York: Red Star Publishers, 2017.

MELAND, Bernard (April 1933). “Friedrich Heiler and the High Church Movement in Germany”. **The Journal of Religion**, University of Chicago Press, v. 13, n. 2, p. 139-149, 1933. Disponível em: <[10.1086/481292](https://doi.org/10.1086/481292)>. Acesso em: 12 jun. 2025.

MELATO, João. A “fuga” de cérebros como política de Estado: do século 17 aos nossos dias. **Revista Ópera**, 17 jan. 2019. Disponível em: <<https://revistaopera.operamundi.uol.com.br/2019/01/17/a-fuga-de-cerebros-como-politica-de-Estado-do-seculo-17-aos-nossos-dias/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

MELLO, Antonio Jezreel. **A soberania e a responsabilidade de proteger**. Trabalho de Concurso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2013. Disponível em: <https://www.pucrs.br/direito/wp-content/uploads/sites/11/2018/09/jezreel_mello.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

MELLO, Antonio Jezreel. Os desencontros da teoria moral em Honneth e Korsgaard: uma análise do papel da intersubjetividade. **Revista seara filosófica**, n. 17, p. 34-51, Verão, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/searafilosofica/article/view/13432/9382>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

MENDONÇA, Carlos Vinícius Costa de. et al. Luz, escuridão e penumbra: o Governo Vargas e a Igreja Católica. **Dimensões**, vol. 26, p. 277-291, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/download/2594/2090/4014>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. A fé segundo Kant nos limites da razão. **Vox Scripturae**: revista teológica brasileira, São Bento do Sul/ SC: Faculdade Luterana de Teologia FLT-MEUC, v.19, n.2, p. 70-91, dez. 2011.

MEYER, Thomas. Rebelião contra a modernidade. In: DE BONI, Luis Alberto; DUBIEL, Helmut ... [et al.]. **Fundamentalismo**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1995.

MILTIMORE, Jon. John Locke on Religious Tolerance. **Intellectual Takeout**, 14 jun. 2016. Disponível em: <<https://intellectuالتakeout.org/2016/06/john-locke-on-religious-tolerance/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

MILTON, Patrick. Guarantee and Intervention: the Assessment of the Peace of Westphalia in International Law and Politics by Authors of Natural Law and of Public Law, c. 1650–1806. p. 186-226. In: ZURBUCHEN, 2019, p. 197. Disponível em: <https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_21A5EFAD7D21.P001/REF.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC). **Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa**. Disponível em: <<https://www.mpf.mp.br/pfdc/sobre-a-pfdc>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de; MOTA, Vítor Bicalho. Luís da Cunha, o Congresso de Utrecht e a política externa inglesa no início do século XVIII. **Faces da História**, Assis-SP, v. 6, n. 1, p.425-446, jan.-jun., 2019. Disponível em:

<<https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/download/1327/1190/4732>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição de 1946**. 3. ed. Tomo VI. Rio de Janeiro, Borsoi: Imprensa, 1960.

MOITA, Luís. "Uma releitura crítica do consenso em torno do 'sistema vestefaliano'". **JANUS.NET e-journal of International Relations**, v. 3, N.º 2, out., 2012. Disponível em: <observare.ual.pt/janus.net/pt_vol3_n2_art2>. Acesso em: 15 jun. 2025.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Tradução José Fernandes. São Paulo, SP: Paulinas, 1979-1980.

MONTEIRO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Revista Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 74, 2006.

MOREIRA, Maria Angélica Franco. História da Igreja. **Faculdade Dehoniana**. Disponível em: <<https://dehoniana.edu.br/wp-content/uploads/2016/09/HISTORIA-DA-IGREJA.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

MORGENTHAU, Hans J. **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**. New York; Alfred A. Knopf, 1949.

MURPHY, Peter. Coherentism. In: FIESER, J.; DOWDEN, B. (Orgs.). **Internet Encyclopedia of Philosophy**. 2006. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/coherent/>>. Acesso em: 03 jun. 2025.

NAPOLI, Ricardo Bins Di. O intuicionismo moral e os dilemas morais. **Dissertatio**, [35] 79 – 98, inverno de 2012. Disponível em: <<https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/464/2018/12/Intuicionismo-moral-e-dilemas-morais-Ricardo-Napoli-Dissertatio.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

NASSIF, Ricardo. **José Martí**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

NEDZEL, Nadia Elizabeth. A Comparative Study of Good Faith, Fair Dealing, and Precontractual Liability. **Tulane European and Civil Law Forum**, v. 12, n. 97, 1997. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=2685374>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

NETO, Daniel Lena Marchiori. Notas sobre a fundamentação do Estado Absolutista em Samuel Pufendorf. **Espaço Jurídico**, Joaçaba, v. 8, n. 2, p. 121-132, jul./dez. 2007. Disponível em: <<https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/download/1896/964/>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

O tratado de limites Brasil-Peru. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/243216/Tratado%20limites.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

OESTREICH, Gerhard. Verfassungsgeschichte vom Ende des Mittelalters bis zum Ende des alten Reichs. In: GEBHARDT, B. **Handbuch der deutschen Geschichte**, Bd. 11, München 1974.

OLIVEIRA FILHO, Roberto Gurgel de. Federalismo norte-americano: marco inicial ou desenvolvimento de um pensamento? **INTERTEMAS**, Presidente Prudente, v. 14, p. 185-198, nov., 2009. Disponível em: <https://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Intertemas_n.14.12.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2025.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. et al. A proteção às religiões de matriz africana a partir da inserção de conteúdos sobre educação patrimonial nos cursos jurídicos. **Interfaces Científicas** – Direito, Aracaju, v. 3, n.1, p. 33-46, out. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.set.edu.br/direito/article/download/1924/1036/5827>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

OLIVEIRA, Nathalia Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação. (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História Social, Curso de Mestrado em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2015. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1903.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

ONU 70: A participação do Brasil nas Nações Unidas. **ONU News**, 16 out. 2015. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2015/10/1528611>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

OVERHOFF, Jürgen. Ein Wortgespenst geht um in Deutschland. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, 12 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.faz.net/aktuell/politik/staat-und-recht/flickenteppich-ein-wortgespenst-geht-um-in-deutschland-16757544.html>>. Acesso em: 22 set. 2024.

OZIMA, Leonardo. Religiões de matriz africana são os principais alvos de intolerância e racismo no Brasil. **Jornal da USP**, 21 nov. 2024. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/religioes-de-matriz-africana-sao-os-principais-alvos-de-intolerancia-e-racismo-no-brasil/>>. Acesso em: 25 nov. 2025.

PALMER, Bryan D. A História enquanto debate: a análise contadora de “A Formação da Classe Operária Inglesa”. **Revista Mundos do Trabalho**, v. 5, n. 10, p. 13-35, julho-dezembro de 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2013v5n10p13>>. Acesso em: 07 jun. 2025.

PARKER, Geoffrey, ed. **The Thirty Years' War**. 2. ed. London: Routledge, 1997.

PATTON, Steven. The Peace of Westphalia and its Affects on International Relations, Diplomacy and Foreign Policy. **The Histories**, v. 10, n. 1, 2019. Disponível em: <<https://www.britannica.com/event/Peace-of-Westphalia>>. Acesso em: 01 jul. 2025.

PHILPOTT, Daniel. Religious Freedom and the Undoing of the Westphalian State. **Michigan Journal of International Law**, 25, J. INT'L L. 981, 2004. Disponível em: <<https://repository.law.umich.edu/mjil/vol25/iss4/11>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

PHILPOTT, Daniel. **Revolutions in sovereignty**: how ideas shaped modern international relations. Princeton: Princeton University Press, 2001.

PHILPOTT, Daniel. Westphalia, Authority, and International Society. **Political Studies**, XLVII, 1999 apud VIEIRA DE JESUS, 2010, p.567-569.

PHILPOTT, Daniel. Westphalia, Authority, and International Society. **Political Studies**, XLVII, 1999.

PICH, Roberto Hofmeister. A Filosofia Analítica da Religião. **Revista Cult**, São Paulo, 2010.

PINTO, Romildo Gouveia. **Olinda Holanda**. São Paulo: J. Scortecci, 1987.

PIRES, Thiago Magalhães. **Entre a cruz e a espada**: O espaço da religião em um Estado democrático de Direito. 2017. 514 f. Tese (Doutorado em Direito Civil Constitucional; Direito da Cidade; Direito Internacional e Integração Econômica; Direi) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução e apêndice Maria Lacerda de Moura. Rio de Janeiro, RJ: Edições de Ouro, 1971.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo soc** [Internet]. Nov; 20(2):155–72, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200008>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

PRAXEDES, Walter. O “Tratado sobre a tolerância” de Voltaire e a intolerância nossa de cada dia. **Revista Espaço Acadêmico**, 2015. Disponível em: <<https://espacoacademico.wordpress.com/2015/06/28/o-tratado-sobre-a-tolerancia-de-voltaire-e-a-intolerancia-nossa-de-cada-dia/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

RAGAZZI, Maurizio. The Holy See and the Treaties of Westphalia. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas. Disponível em: <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7355/10.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2024.

RAMOS, F. P. O sistema Westfaliano e as relações internacionais na Europa. **Para entender a história**. a. 6, v. jul. Série 04/07, p. 01-09, 2015.

RAVANELLO, Carolina Severo; SILVA, Isabel Cristina Martins. A mediação nos conflitos internacionais: o papel da diplomacia preventiva. **FADISMA**, 20 jul. 2022. Disponível em: <<https://sites.fadisma.com.br/entrementesanais/a-mediacao-nos-conflitos-internacionais-o-papel-da-diplomacia-preventiva/>>. Acesso em: 2 jul. 2025.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta, Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

REBITSCH, Robert; HÖBELT, Lothar; SCHMIDL, Erwin A. (Orgs.). **Vor 400 Jahren Der Dreißigjährige Krieg**. München: Innsbruck University Press, 2019. Disponível em: <https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783903187320.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

REGINE MARITZ, Paris. Recensão de BURKHARDT, Johannes. Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart (Klett-Cotta) 2018. **Francia Recensio**, Frühe Neuzeit – Revolution – Empire (1500–1815), 1, 2020. Disponível em: <10.11588/frrec.2020.1.71734>. Acesso em: 12 jun. 2025.

REPGEN, K. Negotiating the Peace of Westphalia: A Survey with an Examination of the Major Problems. In: BUSSANN, K.; SCHILLING, H. (Orgs.). **1648. War and Peace in Europe**. Münster, 2013.

REYNOLDS, David. The “Big Three” and the division of Europe, 1945-48: An overview. p. 111-136. **Diplomacy & Statecraft**, v. 1, Issue 2, 1990.

REZEK, José Francisco. **Direito internacional público**: curso elementar. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

RIBEIRO, Demétrio. Discurso em 7 de janeiro de 1891. **A Cultura Acadêmica**, Anno II, v. II, Tomo I — Fasc. I. Ciências e Letras. RECIFE: IMPRENSA INDUSTRIAL, 1905. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/57561/8/08.%20210993%20-%201905%20-%20Ano%20II%2C%20Vol.%20II%20%28julho-agosto%20de%201905%29%20Tomo%20I%2C%20Fasc.%20I_comp.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2025.

RICOEUR, Paul. Tolerância, intolerância, intolerável. In: **Leituras 1**: em torno ao político. São Paulo: Loyola, 1995.

RICUPERO, Rubens. **A diplomacia na construção do Brasil**: 1750-2016. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2017.

ROCA, María J. La influencia de la Reforma Protestante en el derecho. **e-LHR**, 14, 1-35, 2012. Disponível em: <<https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/477f5b1d-3dd9-4894-bb5e-3adf8646eea4/content>>. Acesso em: 12 jun. 2025.

RODRIGUES, Ewerton Ferreira et ali. A morte de Jean Calas: ponderações de Voltaire sobre a tolerância. **REVES - Revista Relações Sociais**, v. 06, n. 03, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.ufv.br/reves/article/download/16822/8510/77685>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

RODRIGUES, Léo. Ato em Copacabana pela liberdade religiosa lembra Mãe Bernadete. **Agência Brasil**, 19 set. 2023. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-09/ato-em-copacabana-pela-liberdade-religiosa-lembra-mae-bernadete>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

ROSA, Lorena Franciele Corrêa; SCHETTINI, Fernando Gomes. Os limites da liberdade religiosa e da ideia de Estado laico no Brasil. **Revista Jurídica da FAMINAS**, Muriaé/BH, MG, v. 10, n. 1-2, jan./dez. 2014. Disponível em:

<https://periodicos.faminas.edu.br/index.php/RJFaminas/user/setLocale/en_US?source=%2Findex.php%2FRJFaminas%2Farticle%2Fview%2F106>. Acesso em: 14 jun. 2025.

SALAWU, Mashud Layiwola Adelabu; OJO, Emmanuel Olatunde. An overview of the principles of the 1648 westphalian peace treaty: sovereignty, collective security, and balance of power. **Noun International Journal of Peace Studies and Conflict Resolution** (NIJPCR), 1 (1), p. 242-257, 2021. Disponível em: <<https://nijpcr.nou.edu.ng/wp-content/uploads/2022/08/AN-OVERVIEW-OF-THE-PRINCIPLES-OF-THE-1648-WESTPHALIAN-PEACE-TREATY.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Padroado e Regalismo no Brasil Independente. XIV JORNADAS INTERESCUELAS. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013. Disponível em: <<https://cdsa.academica.org/000-010/266.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

SANTOS DA SILVA, Joelma. Entre a política e a religião: os padres deputados na formação do Estado nacional brasileiro. Tese. 234 f. (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/CCH, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018. Disponível em: <<https://tedebc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/2404/2/JoelmaSantosdaSilva..pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos. **II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe**. 1. ed. Rio de Janeiro: CEAP, 2023. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef_0000384250&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_265fb395-3c18-4d45-a960-42534b7ddd5b%3F_%3D384250por.pdf&locale=en&multi=true&ark=/ark:/48223/pf0000384250/PDF/384250por.pdf#%5B%7B%22num%22%3A80%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22XYZ%22%7D%2C46%2C794%2C0%5D>. Acesso em: 14 jun. 2025.

SANTOS, Cristiano Rocha. Liberdade religiosa no brasil império. UESC - Ciclos Históricos, 2013. Disponível em: <https://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/cristiano_rocha_santos.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2025.

SCHAFF, Philip. New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. I: Aachen – Basilians. **The Christian Classics Ethereal Library**. Disponível em: <<https://www.ccel.org/ccel/schaff/encyc01.html>>. Acesso em: 28 maio 2025.

SCHILLER, Friedrich. **The History of the Thirty Years' War**. Traduzido ao inglês por Alexander James William Morrison (1806-1865). Project Gutenberg, 1996.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. **Fe cristiana**: expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2013.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. **Sobre a Religião**. Tradução Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Psicologia profunda e exegese. A interpretação bíblica de Eugen Drewermann. **Estudos Teológicos**, [S. l.], v. 40, n. 2, p. 77–92, 2022. Disponível em: <<https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/1502>>. Acesso em: 14 jul. 2025.

SCHRÖDER, Peter. The International Political Thought of Johann Jacob Schmauss and Johann Gottlieb Heineccius: Natural Law, Interest, History and the Balance of Power. p. 132-158. In: ZURBUCHEN, Simone (Org.). **The Law of Nations and Natural Law 1625–1800**. Leiden; Boston: Brill, 2019. Disponível em: <https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_21A5EFAD7D21.P001/REF.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.

SCHRÖDER, Peter; ASBACH, Olaf. the Thirty Years' War – an introduction. **The Ashgate Research Companion to the Thirty Years' War**. London and New York: Routledge, 2014. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=qyJgAwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 22 set. 2024.

SCOTT, Julian. “So What: The Justification of Morality in Christine Korsgaard’s The Sources Of Normativity”. **Honors Theses**. 2020. Disponível em: <<https://scholarship.richmond.edu/honors-theses/1515>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

SHERWOOD, Marika. “Perfidious Albion: Britain, the USA, and Slavery in ther 1840s and 1860s”. **Contributions in Black Studies**, v. 13, Article 6, 1995. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/13636091.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

SILVA FILHO, Erivaldo Cavalcanti e; AMORIM JÚNIOR, Geraldo Uchôa de; PIVETTA, Diana Sales. Mutação da soberania nacional em relação à floresta amazônica. **Revista Brasileira de Direito Internacional**, Florianópolis, Brasil, v. 10, n. 1, 2024. Disponível em: <<https://indexlaw.org/index.php/direitointernacional/article/view/10601>>. Acesso em: 19 jun. 2025.

SILVA, Alexandre Pereira da. Os princípios das relações internacionais e os 25 anos da Constituição Federal. **Revista de Informação Legislativa**, Ano 50, n. 200, out./dez., 2013. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/50/200/ril_v50_n200_p15.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2025.

SILVA, André Luiz Reis da. Depois do muro: crise de hegemonia e multipolaridade no sistema internacional pós-Guerra Fria. **História: Debates e Tendências**, v. 10, n. 1, p. 156-172, jan./jun. 2010. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5965886.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

SILVA, André Luiz Reis da. Geometria variável e parcerias estratégicas: a diplomacia multidimensional do governo Lula (2003-2010). **Contexto Internacional**, 37(1), 143–184, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-85292015000100005>>. Acesso em: 19 jun. 2025.

SILVA, Antonio Wardison C. et al. Aspectos da inquisição medieval. **Revista de Cultura Teológica**, v. 19, n. 73, jan/mar., 2011. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/download/15354/11470>>. Acesso em: 16 jun. 2025>. Acesso em: 16 jun. 2025.

SILVA, Caíque Tomaz Leite da; PICININ, Guilherme Lélis. Paz de Vestefália & soberania absoluta. **Revista do Direito Público**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 127-150, jan./abr., 2015. Disponível em: <<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/direitopub/article/view/20264/16218>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

SILVA, Elizete da. Cemitérios públicos e o sepultamento de não católicos durante o Império. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, 2015. Disponível em: <<https://revistas.est.edu.br/PR/article/download/501/431>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

SILVA, Franc Casagrande da. A presença evangélica na política atual e o Estado laico no Brasil. **Último Andar**, n. 34, 2019. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/download/44626/pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 21, n. 51, maio-ago p. 278-304, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/soc/a/QtwrnMqFf6SWYrkpdGx3Bdv/?format=pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

SILVA, Paulo Julião da. A Igreja Católica e as relações políticas com o Estado na Era Vargas. **Plura: Revista de Estudos de Religião**. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/456/391>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

SILVA, Pedro Ferreira da. A Soberania em Contexto Europeu: como a União Europeia Contribui para o Aumento da Soberania Nacional. **Nação e Defesa**, n. 127, 5.^a Série, p. 111-129, 2010. Disponível em: <<https://revistas.rcaap.pt/nacao/article/download/38648/26663>>. Acesso em: 15 jun. 2025.

SILVA, Vagner Gonçalves. Prefácio ou notícia de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões de matriz africana no Brasil. In: **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SIQUEIRA, Neusa Valadares. **A Igreja Católica e a Defesa dos Direitos Humanos Durante o Período do Estado de Exceção no Regime Militar**. Tese. 149 f. (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO. Disponível em: <<https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/4190>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

SONNINO, Paul. **Mazarin's Quest: The Congress of Westphalia and the Coming of the Fronde**. London: Harvard University Press, 2009.

SOUSA, Francisco de Jesus Silva de; LIMAS, Yasmin Maciel. Tolerância, ontem e hoje: aspectos históricos e atuais. **Rev. InterEspaço**, Grajaú/MA v. 06, p. 01-26, 2020. Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/download/12497/8761/48908>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

SPINOZA, Baruch. **Tratado teológico-político**. Barcelona: Altaya, 1997.

STERN, Robert. The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument. p. 74-95. In: SMITH, J.; SULLIVAN, P. (Org.). **Transcendental Philosophy and Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2011. Disponível em: <<https://eprints.whiterose.ac.uk/43841/>>. Acesso em: 22 jun. 2025.

STF reconhece direito de testemunhas de Jeová recusar transfusão. **Agência Brasil**, 25 set. 2024. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2024-09/stf-reconhece-direito-de-testemunhas-de-jeova-recusar-transfusao>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

STOLLBERG-RILINGER, Barbara. **The Thirty Years' War and the Peace of Westphalia**. Traduzido ao inglês e prefaciado por Yair Mintzker. EUA: Princeton University Press, 2018.

STRATTON, Eleanor. Locke's Influence on American Politics. **U.S. Constitution.net**, 1 Jun. 2024. Disponível em: <<https://www.usconstitution.net/lockes-influence-on-american-politics/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

SUTHERLAND, N. M. The Origins of the Thirty Years War and the Structure of European Politics. **English Historical Review**, Longman Group UK Limited, July, 1992. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ehr/article-pdf/CVII/CCCCXXIV/587/9760757/587.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2024.

THAMES, Knox. Can Brazil lead on religious freedom? **LSE**, 14 ago. 2023. Disponível em: <<https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2023/08/can-brazil-lead-on-religious-freedom/>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária Inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. Tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 5. ed. Revista. São Leopoldo, RS: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2005.

TISCHER, Anuschka. Peace of Westphalia (1648). **Oxford Bibliographies Online**, 28 Jul. 2021. Disponível em: <<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0073.xml>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

Tratado de Paz e Amizade (1648). **Glossário de História Luso-Brasileira**, 12 nov. 2021. Disponível em: <https://historialuso.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5648:tratado-de-paz-e-amizade-1648&catid=2088&Itemid=215>. Acesso em: 17 jun. 2025.

TRIGUEIRO, Maurício Marques. **Organização do Estado brasileiro**. Belo Horizonte: Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais. Escola do Legislativo. 2008. Disponível em: <<https://dspace.almg.gov.br/bitstream/11037/558/3/558.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

TUCKNESS, Alex. Locke's Political Philosophy. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (Orgs.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Summer 2024 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

UNESCO. **Princípios da Tolerância**. 1995. Disponível em: <<https://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec95.htm>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948**. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2025.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História da Independência do Brasil**. Edições do Senado Federal – v. 137. Brasília: 2010.

VASCONCELOS, Diego de Paiva. **O liberalismo na constituição brasileira de 1824**. Dissertação. (Mestrado) – Universidade de Fortaleza, 2008. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp049092.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

VEIGA, Edison. Santo pago com salário público, Deus na Constituição, ensino religioso nas escolas: a intrincada história da separação entre Igreja e Estado no Brasil. **BBC News Brasil**, 17 jul. 2023. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/cd1z547xjdwo>>. Acesso em: 4 jul. 2025.

VIANA, Mykael Moraes. O problema da participação dos católicos no poder político em Locke. **Revista Ideação**, Edição Especial 2018. Disponível em: <<https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/download/3015/2385/12411>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

VIEIRA DE JESUS, Diego Santos. O baile do monstro: o mito da Paz de Westfália na história das relações internacionais modernas. **História** [Internet], 2010, Dec;29(2):221–32. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-90742010000200012>>. Acesso em: 15 nov. 2024.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a Tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WACHHOLZ, Wilhelm. **Atravessem e ajudem-nos**: a atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo, 1999.

WALMSLEY, Craig. Locke, Toleration and Political Participation: A New Manuscript. **Canopy Forum**, 10 dez. 2021. Disponível em: <<https://canopyforum.org/2021/12/10/locke-toleration-and-political-participation-a-new-manuscript/>>. Acesso em: 16 jun. 2025.

WEBER, Max. Sobre o conceito de Sociologia e o sentido da Conduta Social. In: **Conceitos Básicos de Sociologia**. São Paulo: Centauro Editora, 2008.

WEDGWOOD, Dame Cicely Veronica. The Futile and Meaningless War. In: **The Thirty Years War**. RABB, Theodore K. (Org.). Boston: Heath and Company, 1964. Disponível em: <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.46416/page/n3/mode/2up>>. Acesso em: 12 set. 2024.

WEDGWOOD, Dame Cicely Veronica. **The Thirty Years War**. New York: Book of The Month Club, 1995.

WEHBERG, Hans. Pacta Sunt Servanda. **American Journal of International Law**, 53(4): p. 775-786, 1959. Disponível em: <10.2307/2195750>. Acesso em: 10 jun. 2025.

WHALEY, Joachim. **Germany and the Holy Roman Empire**, v. 2, From the Peace of Westphalia to the Dissolution of the Reich 1648 – 1806. Oxford; New York: Oxford University Press Inc., 2012.

WILLIAMS, Bernard. Tolerância: uma questão política ou moral? **Novos Estudos**, 84, jul., 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/bq9XN45mKtyDbGJBC5BHSvn/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

WINTER, Lairton Moacir. A concepção de Estado e de A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel poder político em Maquiavel. **Tempo da Ciência** (13) 25: p. 117-128, 1º semestre 2006. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/viewFile/1532/1250>>. Acesso em: 28 nov. 2024.

WU, Yuntong; ZHANG, Lidan. Locke's Tolerance Theory and the Workmanship Argument. **Cultural and Religious Studies**, November, v. 11, n. 11, p. 549-554, 2023. Disponível em: <<https://www.davidpublisher.com/Public/uploads/Contribute/6563fd441493e.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2025>. Acesso em: 16 jun. 2025.

XAVIER, Donizete. Teologia do domínio a influência religiosa e o perigo da imagem do caos. **Teocomunicação**, Influenciadores Digitais Católicos / Temas de Mariologia, v. 54 n. 1, 2024. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/46944>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

YASSKY, David. Eras of The First Amendment. **Columbia Law Review**, v. 91, n. 7, nov., 1991.

ZARKA, Yves-Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

ZREIK, M. The Westphalia Peace And Its Impact On The Modern Europran State. **Quantum Journal of Social Sciences and Humanities**, 2(1): 1-16, 2021. Disponível em: <<https://media.neliti.com/media/publications/348773-the-westphalia-peace-and-its-impact-on-t-2457df08.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2024.

