

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO

BRUNO FELIPPE TORGLER

Direitos humanos e cristianismo: continuidade ou ruptura?

Ribeirão Preto

2020

BRUNO FELIPPE TORGGLER

Direitos humanos e cristianismo: continuidade ou ruptura?

Versão original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de Concentração: Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cristina Godoy Bernardo de Oliveira

Ribeirão Preto

2020

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
e Seção Técnica de Informática da FDRP/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

TB898d Torggler, Bruno Felipe
Direitos humanos e cristianismo: continuidade ou ruptura? / Bruno
Felipe Torggler; orientadora Cristina Godoy Bernardo de Oliveira. --
Ribeirão Preto, 2020.
50 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Direito) --
Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo,
2020.

1. POLÍTICA CRISTÃ. 2. DIREITOS HUMANOS. 3.
CRISTIANISMO. 4. FILOSOFIA POLÍTICA. 5. FILOSOFIA DO
DIREITO. I. Oliveira, Cristina Godoy Bernardo de, orient. II. Título

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: TORGGLER, Bruno Felipe

Título: Direitos humanos e cristianismo: continuidade ou ruptura?

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências - Área de Concentração: Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

A todos que me ajudaram nesta estrada longa e acidentada,
cujo fim é o recomeço e a alegria do reencontro.

A humanidade afastou-se, por desgraça, de Deus e de Jesus Cristo. Por isso veio a cair desde o estado anterior de felicidade nesse abismo de males, e por isso fracassam com frequência todos os intentos realizados para reparar os males e salvar os restos de tantas ruínas. Excluiu-se Deus e Jesus Cristo da legislação e do governo e foi colocado no homem, e não em Deus, a origem de toda autoridade; por isso as leis perderam a garantia das verdadeiras e imperecíveis sanções e ficaram desligadas dos princípios soberanos do direito, cuja única fonte, segundo os próprios filósofos pagãos, como por exemplo Cícero, era a lei eterna de Deus. Os fundamentos da autoridade desapareceram ao suprimir-se a razão fundamental do direito do governante a mandar e a obrigação dos governados de obedecer. A consequência inevitável foi o cataclismo de toda a sociedade humana, carente de toda base e defesa sólida, e convertida assim em presa das facções políticas que lutam pelo poder, e que buscam seus próprios interesses e não os interesses da pátria.

S. S. Pio XI, Ubi Arcano Dei Consilio

RESUMO

TORGGLER, Bruno Felipe. **Direitos humanos e cristianismo: continuidade ou ruptura?** 2020. 50 f. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2020.

Esta dissertação procura expor os fundamentos da política cristã e sua relação com a doutrina jurídica sobre os direitos humanos. Como política cristã, entende-se a doutrina católica sobre os direitos e deveres dos governantes e dos governados, tal como exposta pelos Soberanos Pontífices e sintetizada na obra Política Cristã, do Padre Guilherme Devillers, na obra O direito e os direitos humanos, de Michel Villey, e nos trabalhos do filósofo do direito brasileiro José Pedro Galvão de Sousa. O ponto central da relação entre a política cristã e os direitos humanos é a relação entre o Estado e seus súditos, que os direitos humanos tratam como cidadãos. Daí existir um ponto em comum no qual essas duas doutrinas divergem em questão de princípio, na medida em que concebem de formas diferentes os papéis do Estado e dos súditos. Essa divergência resulta em diferentes soluções para todas as questões que atualmente envolvem as prerrogativas do Estado e os direitos dos súditos ou cidadãos. Portanto, os objetivos deste trabalho são apresentar a bibliografia relevante sobre a política cristã, expor os conceitos principais desse tema, seus aspectos históricos mais relevantes e estabelecer as particularidades mais importantes na relação entre a doutrina católica e os direitos humanos.

Palavras-chave: Política cristã. Direitos humanos. Cristianismo. Filosofia política. Filosofia do direito.

ABSTRACT

TORGGLER, Bruno Felipe. **Human rights and christianity: continuity or rupture?** 2020. 50 f. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2020.

This dissertation seeks to expose the foundations of christian politics and its relation to the legal doctrine on human rights. As christian politics, we understand the catholic doctrine on the rights and duties of the governors and the governed, as expounded by the Sovereign Pontiffs and summarized in the work Christian Politics, by Father William Devillers, the work Law and human rights, by Michel Villey, and in the works of brazilian philosopher of law José Pedro Galvão de Sousa. The central point of the relationship between christian politics and human rights is the relationship between the state and its subjects, which human rights treats as citizens. Hence there is a point in common in which these two doctrines diverge as a matter of principle, insofar as they conceive differently the roles of the State and the subjects. This divergence results in different solutions for all issues that currently involve the prerogatives of the State and the rights of subjects or citizens. Therefore, the objectives of this work are to present the relevant bibliography on christian politics, to expose the main concepts of this theme, its most relevant historical aspects and to establish the most important particularities in the relationship between catholic doctrine and human rights.

Keywords: Christian politics. Human rights. Christianity. Political philosophy. Philosophy of law.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	15
1.1. Estado e religião na modernidade.....	18
1.2. A liberdade de religião	20
1. A POLÍTICA CRISTÃ.....	22
1.1. Nota terminológica	25
1.2. O que é a política cristã	26
1.3. O que não é a política cristã.....	28
1.4. História das relações entre sociedade temporal e sociedade espiritual	29
1.5. Razão histórica de existir uma política cristã	30
1.6. A política cristã no Estado moderno	31
2. OS DIREITOS HUMANOS.....	32
2.1. A origem histórica dos direitos humanos	36
2.2. As características fundamentais dos direitos humanos.....	39
2.3. O nominalismo	40
2.4. O humanismo.....	41
3. ALGUNS REFLEXOS DA POLÍTICA CRISTÃ EM QUESTÕES ATUAIS DOS DIREITOS HUMANOS.....	42
4. CONCLUSÃO.....	44
5. REFERÊNCIAS	46

1. INTRODUÇÃO

A história é a corrida desigual entre o homem e sua própria finitude. Pode-se dizer também que é uma luta entre o homem fragilizado pela morte, decaído de sua natureza como castigo do pecado original, e o tempo impiedoso, infalível, que insiste em lançar os desígnios humanos, nobres ou soberbos, pacatos ou sublimes, quotidianos ou grandiosos, sob as pás de terra, de volta à poeira: “*generatio præterit et generatio advenit terra vero in æternum stat*”, “Uma geração passa, e outra geração lhe sucede; mas a terra permanece sempre estável.”.

Sabendo dessa desigualdade pela razão que lhe foi concedida gratuitamente, o homem decaído tem buscado na história uma chance de vitória: acertar essa criatura veloz com uma flecha certa de seu intelecto. Inconformado com a derrota certa para a fugacidade do tempo, resolveu afrontá-lo em luta, usando como arma sua única faculdade que não pode ser corrompida, ao menos não tão rapidamente quanto o corpo.

O pano de fundo da disputa pode ser identificado, filosoficamente, como a busca pela ordem. Isto porque o tempo gera uma desordem natural na vida humana: cada homem tem diante de si muitos bens para eleger, mas é o tempo que nos impõe escassez, o trabalho, a fome, a sede, o inesperado, a necessidade de escolha. Com efeito, para o homem decaído, o tempo é sinônimo da morte, da limitação de seus dias, de todo o bem e mal que possa fazer no mundo. E, diante da escassez de tempo, que nos impõe a necessidade de eleger entre os bens, entre as possibilidades de ser que Aristóteles chamava de “potências”, é preciso elaborar uma ordem de eleição por meio do intelecto. Munido das armas imateriais do intelecto, o homem então partiu à caça daquilo que não podia agarrar, pôs-se em luta contra a desordem. Construiu grandiosas edificações com seu espírito: a filosofia, a ciência, a arte, a civilização. O sucesso, visto à medida de seus próprios olhos, inebriou seu espírito, vendo que essas obras poderiam durar por séculos após sua morte. Daí que, dando por vencida a corrida com o tempo, muitos homens pensaram ter vencido a morte.

E assim a história de cada homem é a saga da luta pela edificação da ordem em meio à desordem do tempo. A história das famílias é a tentativa de preservação de seu legado. A história das cidades é o cultivo de suas memórias e tradições. A história das nações é a própria defesa da pátria, sem a qual não há orgulho nacional e unidade entre as cidades. E, por fim, há a história divina, o Evangelho de Jesus Cristo, Deus que se fez homem e venceu a morte.

Os antigos eram afeitos a essas noções, como nos mostra, por exemplo, a obra fundamental de Fustel de Coulanges, embora algo como a história da humanidade ainda lhes fosse vedado por um véu translúcido, que foi levantado pelo cristianismo:

Com o cristianismo, não somente o sentimento religioso foi reavivado, mas tomou ainda uma expressão mais alta e menos material. Enquanto outrora se haviam feito deuses da alma humana ou das grandes forças físicas, começou-se então a conceber Deus como verdadeiramente estranho, por sua essência, à natureza humana de uma parte, e ao mundo de outra. O divino foi decididamente colocado fora da natureza visível e acima dela. Enquanto que outrora cada homem fizera seu deus, tendo tantos deuses quantas as famílias e as cidades, Deus apareceu então como ser único, imenso, universal, animando sozinho os mundos, satisfazendo sozinho à necessidade de oração que há no homem.¹

Não havia identidade entre os reinos e deidades antigos, e o fato de haver certas similaridades não era capaz de gerar uma ordem sobrenatural comum a todos. A ideia de humanidade não era concebível quando a religião era particular. Cada povo adorava seus próprios deuses, e o próprio Reino de Israel não se confundia com os outros povos:

O cristianismo trazia ainda outras novidades. Não era a religião doméstica de uma família, a religião nacional de uma cidade ou de uma raça. Ele não pertencia nem a uma casta, nem a uma corporação. Desde o início, chamara a si a humanidade inteira. Jesus Cristo dizia a seus discípulos: “Ide e ensinai a todos os povos.” (...)

Para esse Deus não havia mais estrangeiros. O estrangeiro não profanava mais o templo, não maculava mais o sacrifício apenas com sua presença. O templo foi aberto para todos os que crêem em Deus. O sacerdócio deixou de ser hereditário, porque a religião não era mais um patrimônio. O culto não foi mais mantido em segredo; os ritos, as orações, os dogmas não se mantiveram mais escondidos; pelo contrário, passou a existir um ensinamento religioso, que não somente se dá, mas que se oferece, que se leva aos lugares mais afastados, que vai em busca dos mais indiferentes. O espírito de propaganda substituiu a lei de exclusão. Isso teve grandes conseqüências, tanto para as relações entre os povos como para o governo dos Estados.²

O cristianismo mudou também a relação do indivíduo com o Estado. Antes onipotente, como descreve Coulanges, o Estado teve seus poderes limitados à esfera temporal pela descoberta do indivíduo. Sua vida interior, religada a Deus pelo mistério da Redenção, em virtude da qual só a Deus respondia no que se relacionava ao bem espiritual, tornava uma parte do homem inacessível aos reis e governantes:

¹ COULANGES, N. F. de. **A cidade antiga**. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 1961, p. 274.

² *Idem*, p. 275.

Por outra parte, se o Estado dominou mais em certas coisas, sua ação também foi mais limitada. Toda uma metade do homem lhe escapava. O cristianismo ensinava que o homem não pertencia mais à sociedade senão em parte, que não está ligado a ela senão por seu corpo e por seus interesses materiais; que, sujeito a um tirano, deve submeter-se; que, cidadão de uma república, deve dar sua vida por ela; mas que, quanto à alma, o homem é livre, e não tem obrigações senão para com Deus.³

O surgimento dessa sociedade espiritual, também chamada economia da salvação, renovou também o direito, que perdeu seu caráter sagrado e deixou de depender da religião, passando a tutelar os bens temporais segundo a justiça:

Também o direito mudou de natureza. Em todas as nações antigas o direito estava sujeito à religião, recebendo dela todas as suas regras. Entre os persas e os hindus, entre os judeus, entre os gregos, os italianos e os gauleses, a lei estava contida nos livros sagrados ou na tradição religiosa. Por isso cada religião criara o direito à sua imagem. O cristianismo é a primeira religião que não pretendeu que o direito derivasse dela, ocupando-se dos deveres dos homens, e não de suas relações de interesse. O cristianismo não regulou nem o direito de propriedade, nem a ordem das sucessões, nem as obrigações, nem os processos. Colocou-se fora do direito, como fora de tudo o que fosse puramente terrestre. O direito, portanto, tornou-se independente; pôde procurar suas regras na natureza, na consciência humana, na idéia poderosa de justiça que está em nós. Pôde desenvolver-se com toda a liberdade, reformar-se, melhorar-se sem nenhum obstáculo, seguir o progresso da moral, dobrar-se aos interesses e necessidades sociais de cada geração.⁴

Dessa forma, após o advento do cristianismo, abriram-se as portas do Céu aos gentios, dando origem ao que se passou a chamar de civilização cristã, ordenada para o fim último da salvação. Somente quando a história divina, a teodicéia, foi desvelada, pôde-se falar então em humanidade, uma vez revelada a origem comum de todos os homens.

Entrementes, muitas daquelas antigas ordens continuaram a existir em paralelo ao cristianismo, interagindo-se, transmutando-se, sintetizando novas formulações e até mesmo camuflando-se no interior da civilização cristã. Porém, sempre mantiveram-se em guerra, algumas épocas silenciosa, outras épocas declarada, contra a Cristandade, resistindo em seus propósitos particulares, naquilo que se chamou de mistério da iniquidade.

³ *Ibid.*, p. 276.

⁴ *Ibid.*, p. 277.

1.1. Estado e religião na modernidade

A modernidade é sobretudo um tempo de novidades, trespassada pela luta violenta entre as forças do progresso e as forças de conservação da ordem. No centro dessa luta situa-se o fim último do ser humano: de um lado, a salvação no Reino dos Céus do cristianismo, de outro, a salvação intramundana na utopia terrena. O Ocidente tem sido o terreno histórico dessa batalha épica entre o homem liberto do pecado original pela Redenção, ao qual se submete como filho através da religião instituída pelo próprio Deus, e o homem prometéico que, não satisfeito, busca sua libertação pela conquista de sua autoconsciência ao desvencilhar-se da religião como um obstáculo refratário à obra humana de autorrealização⁵. Desse epicentro de delicadas implicações filosóficas e metafísicas expandiram-se, como ondas de impacto, as virulentas reverberações que eclodiram guerras, revoluções e a transformação radical da ordem social e política, que até hoje não esgotaram sua energia.

Em outras épocas, já foi previsto o triunfo dos Estados seculares, que cada vez mais tomariam o lugar da religião organizada, pois o progresso da técnica libertaria a humanidade das preocupações espirituais. Entretanto, não foi isso o que ocorreu, e hoje a religião permanece como um elefante na sala, incompreendida por uma filosofia que outrora previa sua completa extinção, ao passo que o poder secular, sem anteparo na *auctoritas* da religião, se depara com a falência no cumprimento do papel totalizante que arrogou a si mesmo.

Esse fenômeno já foi chamado *de-secularização* do mundo⁶ e possui especial relação com a religião organizada, entendida como aquela que possui estrutura política centralizada e exige o reconhecimento – e a obediência em alguns casos – do poder secular. Em nenhum outro contexto a tensão entre a “política da religião” e a “religião da política” ficaria mais explícita do que na Cristandade, submetida a dolorosos processos internos e externos pelo avanço da modernidade, ao mesmo tempo em que surgia uma nova doutrina jurídica no seio do iluminismo e dos princípios liberais das revoluções: os direitos humanos.

O catolicismo e o liberalismo, que deu gênese à moderna doutrina dos direitos humanos, tal como expressa na revolução americana e na revolução francesa com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, possuem diferenças irreconciliáveis, e controvérsia entre a doutrina da Igreja Católica, símbolo maior do *ancien régime*, e o liberalismo envolve uma divergência profunda e singular.

⁵ KOJÉVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, pp. 64-70.

⁶ International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy World Congress (IVR Cracow Special Workshop). **Religion and State – From separation to cooperation? Legal-philosophical reflections for a de-secularized world**. Organização: Bart Labuschagne, Ari Marcelo Solon. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009.

Na constituição política das nações ocidentais, marcada pela reforma protestante e pelas revoluções liberais, essa divergência tomou forma através da liberdade de religião, que surgiu como remédio para as guerras religiosas e foi promovida a direito universal pela doutrina dos direitos humanos, sendo hoje garantida em grande parte das constituições modernas.

Na atualidade, não se fala mais somente em manter a paz religiosa, mas também que cabe ao Estado promover positivamente a liberdade de religião, entendida como o direito subjetivo de culto religioso, sob critério de igualdade entre toda e qualquer manifestação de cunho espiritual. Dessa igualdade deduziu-se a doutrina segundo a qual o Estado deve se manter neutro, ativa ou passivamente, nas questões religiosas.

No caso da religião católica há uma nota especial, uma vez que a própria liberdade religiosa, precedida pela liberdade de consciência protestante, surgiu em reação direta ao catolicismo, que, por sua vez, expressou suas reprovações através dos Soberanos Pontífices.

Não obstante, a Igreja Católica é objeto de repulsa pelo liberalismo por ter recebido e perpetuado o legado da filosofia clássica, demasiado avessa ao progresso, às novidades e à necessidade de ação, ao qual se opõe a filosofia moderna⁷.

O que se observa, portanto, é um paralelismo conceitual entre a doutrina filosófica que sustenta a teoria dos direitos humanos e a doutrina católica, evidenciando uma oposição fundamental entre uma e outra, tanto espiritual, na teologia, quanto natural, na filosofia clássica.

A despeito disso, é generalizado na literatura jurídica que os direitos humanos não representam inovação histórica ou ruptura, mas continuidade a um processo histórico que é demonstrada, inclusive, em bases teológicas⁸, como um fenômeno histórico inerente à condição humana. Contudo, essas afirmações não deixaram ser questionadas, fosse no fato de se atribuir a qualidade de direito a uma doutrina eminentemente filosófica, fosse no fato de estender uma concepção individualista de ser humano ao restante da humanidade, fosse, ainda, na tendência generalizada da filosofia moderna de ajustar os fatos da história à sua concepção linear de progresso⁹.

A pesquisa se propõe a demonstrar que não há, em tese, continuidade histórica ou algo que se possa chamar de “afirmação histórica dos direitos humanos”, para usar a expressão

⁷ A ética aristotélica inicia-se com os propósitos da ação e explora a ordem da vida humana em termos do ordenamento de todas as ações com vistas a um propósito superior, o *summum bonum*; Hobbes, em contraste, insiste em que não existe qualquer *summum bonum*, “tal como se diz nos livros dos velhos filósofos morais”. VOEGELIN, E. **A nova ciência da política**. Tradução: José Viegas Filho. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 129.

⁸ COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 8ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 13-49

⁹ VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016, pp. 79-106 e 142-149.

do livro homônimo, entendida como um processo linear através do qual o ser humano avança gradualmente em termos de autoconsciência de sua liberdade.

Pelo contrário, demonstrar-se-á que os direitos humanos são fundados em uma filosofia liberal que contraria diametralmente a civilização cristã que a antecedeu e propõe em seu lugar uma anti-civilização, na medida em que renega não somente o cristianismo, mas também a filosofia clássica, os quais, por dois milênios, constituíram a viga-mestra da civilização ocidental.

1.2. A liberdade de religião

O fundamento histórico dos direitos humanos, como visto, passa necessariamente pela liberdade de religião, na medida em que é preciso ampliar a liberdade de cada indivíduo para dar vazão à sua pretensão emancipatória, sendo os obstáculos concretos a religião organizada e as nações fiéis a ela, que constituem a Cristandade.

No âmbito da discussão sobre a liberdade de religião, as doutrinas liberais fundadas em conceitos como neutralidade, laicismo e laicidade são amplamente estudadas, documentadas e desenvolvidas. Sua instrumentalização é avançada tanto nas normas nacionais e internacionais como no fato de que já estão internalizadas em grande parcela dos povos através do ordenamento jurídico, da cultura e das próprias religiões nascidas no seio do liberalismo.

Não faltam estudos, igualmente, sobre as origens do liberalismo, mas nesse ponto começam as divergências. Embora identifiquem o mesmo movimento originado na baixa idade média, uns concebem-no positivamente como um verdadeiro renascimento humano das trevas do obscurantismo, “alocando o Homem ao centro das preocupações filosóficas”¹⁰, enquanto outros concebem-no como uma degradação ao naturalismo, pelo qual o homem abandona a luz divina da Graça e cai nas trevas, na confusão e no desespero da idolatria, à imitação do culto dos falsos deuses por Jerusalém, passando a idolatrar a si mesmo na figura de suas próprias obras¹¹. Ambos, no entanto, concordam que esse movimento culminou no chamado Estado Liberal de Direito através do contratualismo, cujo maior representante foi Rousseau¹²¹³.

Não se despreza, no ramo do direito, a influência de Hobbes e Kant, que deram forma lógica ao ideal do individualismo¹⁴, voltando toda a atenção para o próprio homem, a

¹⁰ CAPANO, E. F. **Direito à educação de qualidade** – proposta “de lege ferenda”. São Paulo: 2013, pp. 54-56.

¹¹ LEFEVBRE, Mons. M. **Do liberalismo à apostasia**. Tradução: Ildefonso Albano Filho. Niterói, Rio de Janeiro: Permanência, 2013, pp. 13-26.

¹² CAPANO, E. F., *op. cit.*, p. 56.

¹³ LEFEVBRE, Mons. M., *op. cit.*, p. 52.

¹⁴ SOUSA, J. P. G. de. **Conceito e natureza da sociedade política**. São Paulo: 1949, pp. 36-42.

quem todo a obra da Cristandade não mais interessava, passando a sociedade a servir à satisfação do indivíduo em suas necessidades temporais antes de qualquer outra coisa.

Todavia, não se pode dizer o mesmo da doutrina filosófica católica, nem do ensinamento da Igreja sobre o tema da liberdade de religião através do dogma do Reinado Social de Jesus Cristo, malgrado os esforços dos Soberanos Pontífices em prevenir as consequências do desprezo da autoridade divina¹⁵.

Dessa forma, o conflito entre o laicismo de Estado e o poder espiritual da religião se dá essencialmente entre o liberalismo e a Igreja Católica, na medida em que esta proclama sua autoridade universal e sua soberania como instituição, a ponto de reger seu próprio Estado, e acidentalmente em relação a outras religiões, especialmente as demais religiões ocidentais que não rejeitam os princípios liberais, amparadas no racionalismo e no livre-exame¹⁶.

A dicotomia entre liberalismo e catolicismo se materializa no discurso cientificista que nega a Revelação, em contraposição à verdade revelada que se opõe ao naturalismo filosófico, e à estrutura hierárquica e desigual da Igreja, que contraria a igualdade entre os homens. Tão profundo é esse abismo que nos deparamos com duas fontes de autoridade situadas, respectivamente, na vontade popular e no poder pontifício, amparadas em duas concepções de ser humano e de sociedade. Não surpreende, portanto, que esse abismo se precipite numa crise de autoridade nos Estados, como já previram os Soberanos Pontífices.

Por conseguinte, o projeto constitucional do Estado democrático contemporâneo, que traz em seus princípios o corolário de liberdade, igualdade e pluralismo político, assim como a liberdade religiosa, se depara com um obstáculo fundamental ao avançar sobre uma característica intrínseca da religião instituída, que é o fundamento divino da própria autoridade.

A instituição da tolerância, do pluralismo e da diversidade como fins últimos da sociedade contraria a natureza universal da religião, resultando na intolerância aos direitos da religião católica, há muito denunciada¹⁷. Por seu turno, a Igreja admite a tolerância e a liberdade religiosa sem, contudo, entendê-las como um fim, mas sempre como um meio de evitar um mal desproporcional ao bem que se busca¹⁸.

¹⁵ IGREJA CATÓLICA. Papa (1857-1939: Pio XI). **Quas Primas**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1925. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html>. Acesso em: 06/09/2019.

¹⁶ LEFEVBRE, Mons M., *op. cit.*, pp. 14-16.

¹⁷ “De resto muitas vezes sucede que estes grandes defensores da tolerância são duros e intransigentes na prática, quando se trata do Catolicismo: pródigos de liberdades para todos, recusam a cada passo deixar à Igreja a sua liberdade.” IGREJA CATÓLICA. Papa (1810-1903: Leão XIII). **Carta encíclica Libertas Praestantissimum** sobre a natureza da liberdade humana. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1888. Disponível em: <<https://www.capela.org.br/Magisterio/LeaoXIII/libertas.htm>>. Acesso em: 09/09/2019.

¹⁸ LEFEVBRE, Mons M., *op. cit.*, pp. 181-185.

Nesse enredo, pode-se observar que a doutrina filosófica dos direitos humanos não está sempre explícita na teoria do direito, se limitando, não raro, à referência hermética aos ideais iluministas de liberdade e igualdade. Por outro lado, as expressões da Igreja Católica capazes de servir como contraponto à essa filosofia estão limitadas, entre outras razões, pela natural precedência das questões relativas aos bens sobrenaturais e pela supressão dos instrumentos da filosofia clássica causada pela profusão da filosofia moderna, deixando o caminho aberto para interpretações que associam o cristianismo aos direitos humanos, mas não necessariamente levam em conta os fundamentos de ambos.

Não se propõe a dissertação, por fim, a uma confrontação nem uma síntese exaustiva desses dois polos, mas sim à exposição singela dos fundamentos da tensão entre ambos. Buscar-se-á demonstrar esses fatos e expor o contexto filosófico que permita a compreensão da doutrina filosófica dos direitos humanos diante do Reinado Social de Jesus Cristo, exposto na forma da Política Cristã, tanto historicamente quanto em seus acervos conceituais, para utilidade daqueles que vierem a estudar o tema.

Em direção contrária ao apelo à ação que deve suceder a reflexão, sempre presente nas filosofias modernas, não se extrairá nenhum resultado programático do estudo, mas espera-se favorecer o melhor, e mais humano, dos atos naturais, que é a contemplação intelectual.

1. A POLÍTICA CRISTÃ

A política cristã é a doutrina católica sobre as relações entre o Estado ou o governante e seus súditos ou cidadãos, podendo ser melhor entendida em contraste aos direitos humanos, expressão jurídica do liberalismo, que é o maior oponente da política cristã.

A explicação pelo contraste ou pela comparação é pertinente porque certas verdades da doutrina católica nunca tomam forma aparente até serem desafiadas por outras doutrinas, momento no qual revelam toda a sua inteireza e claridade. Se não houvesse a negação dos dogmas, os papas provavelmente não os teriam declarado, e se não houvesse a ferrenha oposição do liberalismo contra a Cristandade, os Soberanos Pontífices talvez não tivessem escrito o *Syllabus*, as encíclicas e demais documentos nos quais a política cristã é apresentada com maiores detalhes. Pode-se dizer que nunca o ideal liberal-individualista teve tanta proliferação como na atualidade, razão pela qual o contraste em relação à doutrina católica fica cada vez mais evidente. Passemos então ao fenômeno dos direitos humanos, a fim de demonstrar a política cristã.

Os direitos humanos são, nas palavras de Fábio Konder Comparato, um projeto de

constitucionalização dos povos. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 teria sido seu mais notável marco, a partir do qual teria sido sepultado o *Ancien Régime*.¹⁹

Instaurou-se, então, o que Norberto Bobbio chamou de “a era dos direitos” em seu livro homônimo, cuja característica fundamental seria, em suas próprias palavras:

(...) inversão, característica da formação do Estado moderno, ocorrida na relação entre Estado e cidadãos: passou-se da prioridade dos deveres dos súditos à prioridade dos direitos do cidadão, emergindo um modo diferente de encarar a relação política, não mais predominantemente do ângulo do soberano, e sim daquele do súdito, tornado cidadão, em correspondência com a afirmação da teoria individualista da sociedade em contraposição à concepção organicista tradicional²⁰.

Há, portanto, consenso de que, em dado momento da história, houve essa inflexão. De um lado, o passado no qual a autoridade e o rigor simbolizado pelas monarquias absolutas e pelos privilégios feudais foram substituídos pelo ideal de progresso do indivíduo, que ficou materializado no mundo jurídico pelas declarações, cartas e constituições.

Por essa razão, os pensadores do direito comumente referem-se ao projeto dos direitos humanos como algo em constante progresso, um fenômeno histórico anelando em torno de um ideal, que não é mais a justiça enquanto *suum cuique* (dar a cada um o seu), mas sim a realização completa do indivíduo. E assim, na medida em que se vislumbram novas necessidades e aspirações para os indivíduos, passa-se a falar em novos direitos, fenômeno que é espelhado pelas sucessivas gerações de direitos humanos das quais trata a doutrina jurídica.

É próprio da doutrina jurídica atual os questionamentos internos em relação a este movimento progressista. Questiona-se especialmente a efetividade dos direitos humanos, sua melhor definição, seus sucessos e fracassos. Porém, qualquer que seja a crítica, não se dá jamais um passo atrás em relação a este princípio fundamental que é o progresso do indivíduo.

Tão unânime é este consenso, que o próprio Edmund Burke, célebre crítico da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, ataca o modo de realização dos direitos do homem, mas ainda assim admite sua “verdade metafísica”. Não os entende como contrários à justiça, embora critique veementemente a imprudência em sua aplicação prática nos governos dos povos:

¹⁹ COMPARATO, F. K., *op. cit.*, p. 90.

²⁰ BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Apresentação: Celso Lafer. Nova Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 7.

Longe estou de negar em teoria a existência dos verdadeiros direitos do homem, da mesma forma que meu coração está distante de recusá-la na prática (se no caso, me fosse facultado o poder de dar ou negar). (...) Esses direitos metafísicos, ao penetrarem na vida prática como raios de luz atravessando um meio denso, são desviados, pelas leis da natureza, de sua linha reta. (...) Os direitos que esses teóricos da Constituição pretendem obter são todos absolutos: em que pese sua verdade metafísica, são moral e politicamente falsos.²¹

A reação de Burke, ainda que seja escorada numa ideia de justiça natural que ele expõe como os verdadeiros direitos do homem, não se dirige inteiramente ao ideal de progresso do indivíduo, mas àquilo que, na Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão, contraria a tradição inglesa da filosofia experimental, da constituição histórica, do contratualismo. Talvez não pudesse ir além, pois a defesa da lei divina poderia eventualmente se opor às fundações de seu próprio governo, erigido a partir da revolução anglicana, que separou a Inglaterra da autoridade universal da Cristandade que, por sua vez, justificava o direito divino dos reis. De toda forma, pode-se interpretar que não advogava Burke pelo *Ancien Régime*, mas pela realização do ideal de progresso do indivíduo à moda inglesa.

Exemplifica melhor esse cenário o fato de que, na política contemporânea, nas democracias liberais e até mesmo em governos não democráticos, possivelmente inexista um Estado que não admita os direitos humanos, ao menos em declarações formais. O que se discute é seu grau de efetividade, sua extensão e profundidade, mas não sua natureza.

A despeito disso, existe nos dias de hoje pensamento contrário à natureza e aos princípios que escoraram este projeto de constitucionalização, o qual poderia ser sintetizado como a política cristã. Não se trata, evidentemente, do absolutismo monárquico típico do antigo regime, cuja existência política está terminada, mas da filosofia e dos princípios perenes que atravessaram os séculos e continuam a manifestar-se. Com razão poderá se concluir que tal pensamento é oposto à modernidade, na medida em que rejeita totalmente o liberalismo²².

São expoentes desse pensamento José Pedro Galvão de Sousa, cuja obra apresenta notável defesa da concepção organicista da sociedade que se contrapõe ao progressismo individualista, e o Padre Guilherme Devillers, na obra *Política Cristã*, na qual se coloca em

²¹ BURKE, E. **Reflexões sobre a revolução em França**. Tradução: Renato de Assumpção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª Ed., 1997, pp. 88-91.

²² A desqualificação do liberalismo implica a negação de todas as suas ideias e segue situando o pensamento católico entre os antípodas da modernidade. **Historia de los derechos fundamentales**, tomo III: siglo XIX, volumen I, libro II – el contexto social, cultural y político de los derechos – Los rasgos generales de evolución. Organización: Gregorio Peces-Barba Martínez, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Rafael de Asís Roig, Eusebio Fernández García. Coordinación: Javier Dorado Porrás. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2014, pp.872-873.

questão as características fundamentais dos direitos humanos na atualidade, especialmente em relação à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e ao mais recente documento intitulado Carta da Terra.

A importância da obra de Devillers é devida ao fato desta trazer à atualidade os fundamentos de uma doutrina que não encontra espaço para discussão, seja porque está descrita com perfeição nos documentos dos Soberanos Pontífices, seja porque o triunfo do modernismo e do liberalismo no tempo presente provocam confusão quando se relaciona o ensinamento pretérito da Igreja aos eventos e problemas contemporâneos.

A essas obras de referência orbitam outras, cabendo especial menção ao trabalho do Pe. Álvaro Calderón, “El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político”, no qual a doutrina exposta naquelas obras é exposta com muito maior profundidade, enfatizando as tentações do humanismo, os erros liberais, e com os aspectos teológicos que não serão abordados nesse trabalho, especialmente em relação ao concílio ecumênico Vaticano II²³.

O objeto deste estudo é, portanto, a exposição da política cristã em comparação à doutrina vigente dos direitos humanos, a fim de relacionar a densidade filosófica de seus conceitos com o que se encontra na doutrina jurídica dos direitos humanos, já que esta possui conceitos e terminologia próprios. Assim, espera-se proporcionar, por meio desta revisão bibliográfica, o estado atual da questão, que se situa no escopo dos fundamentos dos direitos do homem, como ensina Bobbio²⁴.

1.1. Nota terminológica

Parte da doutrina brasileira faz a distinção entre direitos do homem, direitos humanos e direitos fundamentais. Segundo essa corrente, os direitos do homem seriam todos os direitos não positivados que cada ser humano possui, os direitos fundamentais seriam aqueles positivados no ordenamento jurídico interno e os direitos humanos seriam os direitos positivados na ordem internacional. É o que ensina Valerio de Oliveira Mazzuoli²⁵.

²³ CALDERÓN, Pe. A. **El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político**. Coordenação geral: Juan Martín Albisu. Edição: José María Mestre Roc. Ilustração: María de las Mercedes Civit. 1ª Ed. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2017.

²⁴ BOBBIO, N., *op. cit.*, p. 12.

²⁵ Como se nota, ambas as expressões analisadas – direitos do homem e direitos fundamentais – diferem do conceito de “direitos humanos”, por versarem direitos que, ou não estão inscritos em quaisquer textos (“direitos do homem”), ou estão apenas previstos na ordem jurídica interna dos Estados (“direitos fundamentais”). Assim, quando se fala em “direitos humanos”, está-se a referir aos direitos inscritos (positivados) em tratados e declarações ou previstos em costumes internacionais. Trata-se, em suma, daqueles direitos que já ultrapassaram as fronteiras estatais de proteção e ascenderam ao plano da proteção internacional. MAZZUOLI, V. de O. **Curso de direitos humanos**. 6. Ed. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: MÉTODO, 2019, p. 28.

Essa corrente tem o mérito de sistematizar a dinâmica do direito liberal, enfatizando o modo pelo qual ele provém do indivíduo, se expande para o direito interno e, por fim, domina a ordem internacional, refluindo para a própria nação ou para outros países.

A par desse pensamento, este trabalho não faz semelhante distinção, em primeiro lugar por partir de uma concepção jusfilosófica sobre os princípios que fundamentam tanto os direitos do homem quanto os direitos humanos e fundamentais.

Em segundo, porque tal distinção aparentemente não leva em conta que tais termos surgiram cada qual em uma determinada conformação histórica, e por esse mesmo fato expressam os valores desses contextos: os direitos “do homem e do cidadão” enfatizam a cidadania e os direitos políticos universais que buscavam as revoluções liberais, os direitos “humanos” carregam a marca da filosofia do século XX, da descoberta da pessoa humana e da exploração da universalidade da condição humana, de forma que reduzir esses termos a uma terminologia na qual o critério é a positivação dos direitos parece ocultar esses significados e subtrair o sentido dos mesmos.

Em terceiro lugar, esse trabalho, ainda que empregue a comparação, faz a opção terminológica pelos autores referentes à política cristã, que é seu assunto principal, pois dada a grande diferença entre sua terminologia com a da doutrina de direitos humanos, reflexo de duas filosofias diametralmente opostas, como são o universalismo e o nominalismo, torna-se impossível um tratamento estritamente igual dos dois assuntos, e inviável a utilização simultânea das duas terminologias.

1.2. O que é a política cristã

Pode-se entender a política cristã a partir da distinção de duas sociedades, a sociedade temporal e a sociedade espiritual. Cada qual corresponde a um aspecto da vida humana, conforme o seu fim último. Na sociedade religiosa, o fim último é a felicidade ou beatitude sobrenatural. Na sociedade temporal, o fim último são os meios temporais necessários para que os indivíduos atinjam o fim superior que é a beatitude sobrenatural.

Todo o cerne dessa doutrina está nessa unidade fundamental entre a sociedade religiosa e a sociedade política, que foi mutilada na modernidade pela separação que, em última análise, está na própria origem do Estado moderno, cujos elementos fundamentais são a soberania, o território e o povo. A soberania absoluta dos Estados, cuja finalidade é o bem temporal do povo, implica que o bem espiritual estará sempre submisso, de maneira mais ou menos explícita, em maior ou menor grau, à primazia dos bens temporais. É dessa forma que, visando sempre assegurar os bens temporais tais como a paz e a prosperidade, o surgimento do

Estado moderno está intrinsecamente ligado às primeiras liberdades, de consciência, de culto, de religião, que se cristalizaram na doutrina dos direitos humanos ou fundamentais.

Mas se, em determinadas ocasiões, a própria Igreja admite algumas dessas liberdades como forma de evitar um “mal maior”, nas palavras de Leão XIII²⁶, no que difere a política cristã dos direitos humanos?

Um bom ponto de partida é a diferença entre os termos *distinção* e *separação*. Por um lado, a política cristã distingue a sociedade espiritual da sociedade temporal, tal como distingue-se a cabeça e o corpo humanos, como partes de uma unidade sem a qual ambos não poderiam servir às suas finalidades. Por outro lado, os direitos humanos partem da separação como princípio, na medida em que tratam exclusivamente da tutela do Estado soberano sobre o povo. Como explica o Padre Devillers:

Santo Tomás *distingue*, mas não *separa* o que não é em absoluto a mesma coisa. Distinguimos no homem a alma e o corpo, mas não o separamos. Esses dois componentes conformam um só ser e estão ambos ordenados para um só fim que é a felicidade e perfeição do homem. Pode-se e deve-se distinguir na sociedade humana as diferentes pessoas que a compõem, as diferentes atividades que concorrem para sua perfeição, o temporal e o espiritual. Mas não se pode separá-los sem causar gravíssimo prejuízo à sociedade.²⁷

Santo Tomás demonstra como convém ao homem agir para um só fim, pois toda ação propriamente humana, por particular que seja, pertence a um gênero, e “tudo o que pertence a um gênero deriva do princípio desse gênero (...) logo, a este convém fazer tudo para um fim”²⁸. Aquelas ações que não procedem da vontade deliberada, por sua vez, não seriam propriamente humanas. Não se poderia dizer que a respiração é ato humano, pois não procede da vontade deliberada direcionada a um fim. Logo, a respiração não está subordinada a um fim senão biológico, que independe da razão e da vontade.

“Último na execução, o fim é contudo o primeiro na intenção do agente, e por isso tem natureza de causa.”. Daí se pode chegar à conclusão de que, à sociedade política e à sociedade religiosa, na medida em que constituem-se de atos propriamente humanos de eleição

²⁶ IGREJA CATÓLICA. Papa (1810-1903: Leão XIII). **Carta encíclica Libertas Praestantissimum**, *op. cit.*

²⁷ DEVILLERS, Pe. G., **Política Cristã**. Tradução: Leonildo Trombela Júnior. Revisão: Bruno Rodrigues da Cunha. 1ª Ed. São Paulo: Editora São Pio X, 2019, pp. 262.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: volume 2: Ia IIae**. Tradução: Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016, pp. 30-31, q. 1.

entre bens através da razão e da vontade, convêm atenderem a um único fim, e que a razão delas existirem, sua causa final, é a salvação das almas, isto é, a beatitude sobrenatural.

Da mesma maneira que existe uma enorme diferença entre um ato da vontade deliberada e a mera respiração, proporcional à natureza humana do primeiro em relação à natureza biológica (animal) do outro, há diferença maior ainda entre os bens temporais da sociedade política e os bens espirituais da sociedade religiosa, proporcional à natureza humana dos primeiros e à natureza divina destes últimos.

O fim último da sociedade temporal o seria apenas “de certa maneira”, *secundum quid*, conforme explica o Padre Devillers:

É verdade que se fala às vezes de um duplo fim último, natural e sobrenatural, mas se deve entender bem. O fim último natural não é último senão “*secundum quid*”, sob certo aspecto, ou seja: na ordem da natureza. Porque, tendo Deus elevado o homem à esfera sobrenatural, já não há mais, absolutamente falando, que um só fim último, que é o fim sobrenatural: “*Non est possibile esse nisi unum finem ultimum*”, não pode haver senão um único fim último; e tudo o mais deve estar subordinado a ele. Uma comparação nos ajudará a compreender esta distinção: se você vai de Paris até Madri, cruzando a fronteira em Hendaia, pode-se dizer que seu fim último na França é Hendaia, ainda que seu fim último, absolutamente falando, seja Madri. Hendaia é o último somente “de certa maneira” (“*secundum quid*”), sendo Madri o fim verdadeiro da sua viagem.²⁹

Vemos então que a Revelação alterou a história com o surgimento desta sociedade espiritual, que ampliava o fim último da vida humana, de tal maneira que se tornou irreversível o processo: tal como a vida humana é sobrenaturalizada espiritualmente pela graça, sem deixar de servir ao seu fim natural, também os governos e Estados têm seu fim sobrenaturalizado, sem deixarem de cumprir seus fins naturais.

1.3. O que não é a política cristã

Como se demonstrou, a política cristã não é um retorno ao absolutismo, porque não se prende a um determinado momento histórico nem a uma estrutura política predefinida. Não é também um legitimismo, pois independe da forma de governo, seja ela monárquica, aristocrática ou democrática. O que se tem em conta é a subordinação do bem temporal ao bem espiritual, sem que seja necessária uma forma específica de organização do poder.

²⁹ DEVILLERS, Pe. G., *op. cit.*, pp. 263-264.

A política cristã não pretende também a teocracia, isto é, que a sociedade espiritual governe todos os aspectos da sociedade temporal. Por outro lado, condena-se o erro moderno segundo o qual o Estado deve se ater estritamente aos assuntos temporais, como está sentenciado no *Syllabus*.

O Estado não poderia, portanto, abandonar sua função natural, que é tutelar o bem temporal da sociedade. O que a política cristã coloca em questão é a independência absoluta da autoridade civil em relação aos assuntos espirituais, como resultado da independência absoluta do indivíduo em relação à autoridade, que corresponderia à liberdade primitiva imaginada pelos iluministas. Essa independência é, portanto, um excesso precisamente contrário ao da teocracia, devendo os governos reconhecerem a autoridade religiosa com todas as suas exigências, mas sempre por prudência, objetivando o equilíbrio e a harmonia entre os bens temporais e espirituais. Em uma palavra, o que a política cristã propõe não é mais do que o meio-termo no sentido aristotélico, ainda que seja acrescido pelo advento da sociedade espiritual.

1.4. História das relações entre sociedade temporal e sociedade espiritual

As nações cristãs do antigo regime e da idade média sempre tiveram o governo das coisas temporais em relativa harmonia com o governo espiritual, mas sempre houveram controvérsias e graves crises. Na verdade, pode-se observar, em toda a história da Igreja, que os problemas de fé e política sempre possuem alguma interação. Foi assim com o arianismo, que seduziu os imperadores romanos, com os albigenses, com os bogomilianos e com o protestantismo, que atraíram classes e regiões ressentidas com a ordem da Europa cristã.

A reforma protestante, por fim, desencadeou uma profunda revolução política, culminando na perda irreversível da influência da Igreja que perdura até hoje. O historiador Eric Voegelin nota, sem estar sozinho, que o verdadeiro motivo da revolta luterana não foi propriamente uma heresia quanto à fé, mas sim o Estado cristão, em outras palavras, uma revolta contra a sociedade hierárquica e o Reinado Social de Jesus Cristo:

Lutero é historicamente o criador do Protestantismo; mas Lutero não era protestante. Era católico, e o objeto de sua reforma era o “estado cristão”; a reforma da igreja foi incidental em seu programa porque a organização eclesiástica era parte do estado cristão. Em seus escritos o termo reforma aplica-se tanto a uma redução das taxas de juro dos Fuggers ou a leis suntuárias, quanto à venda de indulgências ou o fluxo de annates para Roma. Quando, além disso, examinamos os tópicos em que ele toca – indo do status internacional do reino de Nápoles até o aumento da eficiência de trabalho pela abolição de feriados – temos de

dizer que a reforma que Lutero tinha em mente era uma sublevação civilizacional de escala europeia.³⁰

As cismas e heresias muitas vezes foram alimentadas de guerras e revoluções, e as guerras e revoluções muitas vezes eram motivadas por controvérsias sobre a fé, evidenciando que a desarmonia entre as sociedades temporal e espiritual gera uma espécie de adoecimento, lembrando o que o historiador Eric Voegelin observou como um ciclo de guerras e revoluções que se repete na história moderna.³¹

Foi no desfecho da reforma protestante, com a Guerra dos Trinta anos, que o processo político de exclusão da Igreja da ordem internacional e de sua autoridade sobre as nações amadureceu. A modernidade concebeu a separação entre a sociedade religiosa e a sociedade temporal, com o aparecimento dos Estados soberanos.

1.5. Razão histórica de existir uma política cristã

Até a modernidade, nunca houve a necessidade de discutir-se o que seria a política cristã. O mundo conhecido até então era católico e, ao menos, vivia sob a influência direta ou indireta da autoridade papal. A Cristandade consistia no amálgama de nações católicas, com estruturas políticas diversas e uma variedade de organizações políticas, conflitos internos e culturas diferentes. Ainda que houvesse graves crises, como foi a cisma do Ocidente, não se questionava que os governantes poderiam e deveriam defender a religião entre os povos.

A cisma do Oriente, na qual cingiu-se a autoridade papal criando-se a igreja bizantina, a questão das investiduras, na qual o Sacro Império Romano-Germânico entrou em disputa aberta com a autoridade papal, a cisma do Ocidente, na qual o rei da França e o Papa entraram em conflito, foram eventos que anteciparam a cisão que ocorreria posteriormente na modernidade, quando a revolta protestante resultou na absoluta separação entre o poder político e a religião, separando uma parte do mundo cristão da autoridade papal.

A partir desse momento, a Cristandade paulatinamente foi se reduzindo, e as nações católicas ficaram cada vez mais isoladas, restando ao fim um mundo fortemente secularizado, cujo último resquício das antigas nações cristãs jazia na Espanha e no Império Austro-Húngaro, legados do império dos Habsburgo. O nacionalismo da era napoleônica e as guerras mundiais viriam então para erradicar a antiga ordem internacional, após a qual surgiria a comunidade de

³⁰ VOEGELIN, E. **História das ideias políticas**, volume IV: renascença e reforma. Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. 1ª Ed. São Paulo: É Realizações Ed, 2014, p. 288.

³¹ VOEGELIN, E. **Bases morais necessárias à comunicação numa democracia**. Resumo: Antônio Raimundo dos Santos. Tradução e compilações: Francisco G. Heidemann.

Estados independentes e soberanos, na forma de Liga das Nações e, posteriormente, de Organização das Nações Unidas.

A reforma protestante despertou como reação a contrarreforma, e a revolução francesa despertou a contrarrevolução. Mas após o fim da Cristandade, não existia mais reação de proporção equivalente, restringindo-se a movimentos políticos como a Ação Católica. Como a Cristandade perdeu o poder político real, restou apenas sua manifestação intelectual dissociada de uma nação, um governo, uma ordem internacional, e da homogeneidade que reinava na Cristandade, como ocorria em épocas anteriores, daí falar-se em política cristã.

1.6. A política cristã no Estado moderno

Pode parecer que a política cristã está relegada à marginalidade, pois de fato pode-se defini-la como o que restou da doutrina política católica após o esfacelamento da Cristandade. Mas não é o que acontece de fato, pois a humanidade não operou simplesmente um esquecimento do cristianismo e voltou a ser como era no tempo pré-cristão, não voltou a ser como descreveu Foustel de Coulanges, da mesma maneira que uma pessoa não pode apagar a memória de sua vida passada e voltar, porque assim quis, a ser criança. “O que aconteceu não pode de maneira alguma desacontecer”³². Por essa razão se diz que o Reinado de Cristo também inclui as nações não-católicas, pois a Revelação mudou a história da humanidade e Deus, quando não reina por sua presença, reina por sua ausência.

A ausência do Reinado Social de Jesus Cristo tem como fruto a miséria humana e a corrosão da autoridade das nações. O Soberano Pontífice Pio XI na encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio* descreveu bem como até mesmo no mundo pagão o fundamento da autoridade jamais foi algo como a vontade geral apregoada por Rousseau, mas sim uma imagem da Revelação:

Excluiu-se Deus e Jesus Cristo da legislação e do governo e foi colocado no homem, e não em Deus, a origem de toda autoridade; por isso as leis perderam a garantia das verdadeiras e imperecíveis sanções e ficaram desligadas dos princípios soberanos do direito, cuja única fonte, segundo os próprios filósofos pagãos, como por exemplo Cícero, era a lei eterna de Deus. Os fundamentos da autoridade desapareceram ao suprimir-se a razão fundamental do direito do governante a mandar e a obrigação dos governados de obedecer. Os fundamentos da autoridade desapareceram ao suprimir-se a razão fundamental do direito do governante a mandar e a obrigação dos governados de obedecer. A consequência inevitável foi o cataclismo de toda a sociedade humana, carente de toda base e defesa sólida, e convertida

³² VOEGELIN, E. *Anamnese*: da teoria da história e da política. Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 481.

assim em presa das facções políticas que lutam pelo poder, e que buscam seus próprios interesses e não os interesses da pátria.³³

Ora, a ascensão do ideal individualista e subjetivista, cuja consequência paradoxal é a massificação dos homens, a rejeição da justiça como fundamento do direito, e sim a dignidade atribuída ao indivíduo, todos são fenômenos que permeiam a crise constante da sociedade política moderna. Na filosofia política, o individualismo extremo pendula entre a melancolia e o niilismo, a revolta e o coletivismo.

No direito, um emaranhado infundável de “mecanismos” de proteção a direitos, num verbete de grande adequação ao mecanicismo materialista que vige no mundo jurídico, conduz os “operadores” desta máquina a um conflito entre um positivismo apolíneo e um heroísmo idealista, bem interpretado pelo famoso debate entre Rawls e Habermas, no qual o primeiro defende o liberalismo e é refutado pelo segundo, exemplificando bem o movimento orbital, de atração e rejeição, em torno do liberalismo³⁴.

O argumento de Pio XI põe em questão o paradigma do direito moderno, em ambas as vertentes, colocando-o sob suspeição, na medida em que o direito sem fundamento de autoridade, sem justiça objetiva, não difere substancialmente da força.

2. OS DIREITOS HUMANOS

O objetivo deste capítulo é identificar o ponto da história em que surgiram os direitos humanos, algumas de suas principais influências teóricas e a ordem a que se submetem.

Este estudo será útil, espera-se, pondo à prova as teorizações correntes de que essa doutrina tem suas bases na natureza ou na própria condição humana, e que algo como os princípios dos direitos humanos teria existido, assim, desde tempos imemoriais.

Com a demonstração dos conceitos fundamentais da doutrina dos direitos humanos, será possível também entender seu lugar no pensamento jurídico, indo além dos paradigmas correntes de dogmática, do direito positivo e interpretação sistemática.

Como meio e resultado dessa exposição, tentar-se-á demonstrar que a origem histórica dos direitos humanos é o principal fenômeno da transformação doutrinária que deu forma ao direito atual, fruto de uma nova ordem global erigida de dentro e em oposição à

³³ IGREJA CATÓLICA. Papa (1857-1939: Pio XI). **Carta encíclica Ubi Arcano Dei Consilio**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1922. Disponível em: <<http://catolicosribeiraopreto.com/enciclica-ubi-arcano-dei-consilio/>>. Acesso em: 03/12/2020.

³⁴ Ver a respeito: RAWLS, J. **O liberalismo político**. Tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 440-514.

crisandade, como sua nênese liberal e individualista, para a qual é necessário estabelecer a universalidade de sua doutrina como meio de justificação desta ordem.

Os direitos humanos, diferentemente das outras áreas do direito, não provêm das necessidades práticas da vida social, mas de um ideal filosófico sobre o ser humano. Com a emergência dessas novas filosofias se tornou necessário conformar o direito preexistente a elas. A doutrina dos direitos humanos seria, assim, o canal pelo qual ocorreria o influxo das novas premissas filosóficas da era moderna, influenciando as demais áreas do direito.

O objetivo desse processo é, então, transformar a vida social de acordo com o novo ideal de ser humano, dado que o direito é essencialmente um processo intersubjetivo e o homem é uma criatura social por natureza, o que confere ao direito influência fundamental na ética e no modo de vida do ser humano. Este seria um processo endógeno ao direito, ao lado de outras transformações sociais que ocorrem paralelamente ao mundo jurídico, mas terminam por influenciá-lo retroativamente.

O que marca os direitos humanos, nesse ponto de vista, é a qualidade ativa de conformar o direito segundo uma premissa filosófica, o que se poderia chamar de caráter metajurídico, e não apenas adequar passivamente o mundo jurídico a eventuais transformações na vida social.

Com o trunfo das premissas filosóficas dos direitos humanos pode-se analisar criticamente a hipótese de que a unanimidade dessas premissas e o esquecimento da antiga filosofia reduziram ou eliminaram a possibilidade de compará-las em perspectiva histórica, resultando num processo de compactação da própria história do direito, que passou a encarar as manifestações históricas anteriores exclusivamente sob suas próprias premissas.

O processo de conformação do direito às novas premissas filosóficas foi bem sucedido, bastando observar sua influência na ordem internacional, em grande parte dos ordenamentos jurídicos nacionais, na doutrina jurídica e, notadamente, na própria Igreja, inimiga histórica por excelência das correntes de pensamento que permearam a origem aos direitos humanos – humanismo, iluminismo, liberalismo – último bastião da filosofia e do direito que precederam essas doutrinas, o que se deu especialmente no concílio ecumênico Vaticano II, a exemplo da declaração *Dignitates Humanae* sobre a liberdade religiosa onde proclamou-se a liberdade em suas diversas formas e a dignidade da pessoa humana³⁵.

³⁵ IGREJA CATÓLICA. Papa (1897-1978: Paulo VI). **Dignitates Humanae**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em: 11/06/2020.

Não se confunde, aqui, a prevalência universal dos direitos humanos com sua efetividade, grau de implementação e vigência em todas as nações. É natural que os direitos humanos, como norma jurídica, possam ser infringidos e o sejam de fato em grande parte do mundo atual. Também é fato que os direitos humanos não são vigentes ou efetivos, parcial ou totalmente, em maior ou menor grau, em determinados locais ou determinadas épocas. A universalidade das premissas filosóficas dos direitos humanos à qual nos referimos significa que não há outro paradigma intelectual na atualidade e que a mera negação teórica ou prática deste paradigma não o substitui, automaticamente, por outro.

O fenômeno da universalidade, portanto, resulta no processo de compactação da história. Como a filosofia que permite a interpretação dos fatos históricos em seu próprio contexto foi praticamente erradicada, eles permanecem à deriva como uma coleção. Da conformação das instituições jurídicas, passa-se à conformação da própria história do direito segundo as premissas filosóficas dos direitos humanos e, sob a difusa influência das concepções positivistas e progressistas da história, a história dos direitos humanos torna-se um modelo autorreferente onde as manifestações jurídicas do passado são interpretadas segundo o paradigma vigente ou simplesmente relatadas de forma desconexa como fatos isolados.

A interpretação histórica segundo o paradigma vigente, por um lado, é suscetível a distorções, como a adaptação dos fatos a um modelo linear de progresso, forçando-os a encaixar-se numa narrativa como marcos evolutivos da humanidade até o presente. A tendência do processo é que os fatos históricos percam seu significado progressivamente, até o ponto em que sua substância é alterada ou perdida.

Nesse processo há um problema inicial de ênfase, na medida em que certos aspectos serão preferidos em detrimento de outros, sem considerar necessariamente sua relevância em seu próprio contexto histórico. Há também um problema intermediário de invenção ou falsificação, quando se omite ou acrescenta uma característica de um fato histórico visando a confirmação de um paradigma histórico. Por fim, há um problema grave de subversão de todo o significado dos fatos históricos, quando o modelo de progresso histórico se torna independente dos fatos definitivamente. Neste último caso, os fatos históricos se transformam em símbolos que obedecem a qualquer que seja a causa final de um determinado paradigma histórico, surgindo a possibilidade de inversão da realidade. A dinâmica desse processo é denominada historiogênese pelo historiador Eric Voegelin, por retratar a formação da história através da reprodução dos fatos documentados no tempo.³⁶

³⁶ VOEGELIN, Eric. *Anamnese*, *op. cit.*, p. 129.

Por outro lado, a apresentação da história de forma desconexa como fatos isolados, de maneira enciclopédica, não impede a perda de significado dos fatos históricos e da incapacidade de interpretá-los em seu contexto filosófico, bem como o surgimento da concepção de que os fatos históricos se tratam de meras curiosidades de um passado remoto, indignos de maior atenção.

Pode-se encontrar essas duas formas de história dos direitos humanos atualmente e inferir-se que se tratam de partes de um mesmo problema. Os paradigmas históricos, na medida em que se distorcem, tornam-se inverossímeis e geram ceticismo. O ceticismo generalizado, por sua vez, provoca maior deterioração na compreensão da história, criando um terreno fértil para novas teorizações mais divergentes dos fatos históricos, influenciadas por concepções filosóficas cada vez mais inconstantes, o que refluí em mais ceticismo. O resultado, no que tange esse estudo, é que a história dos direitos humanos comumente é apresentada como a história de uma área qualquer da dogmática jurídica, sem considerar suficientemente seu caráter metajurídico, e, paradoxalmente, como uma epopeia do progresso humano.

Os direitos humanos são um aspecto-chave para entender-se a enorme transição do mundo jurídico desde o medievo até a atualidade. Demonstrar elementos filosóficos que estiveram na origem dos direitos humanos permite que se interprete a história dessa concepção jurídica em seu próprio contexto, além de esclarecer sua relação com o pensamento jurídico preexistente. Assim, embora este capítulo não pretenda exaurir minuciosamente a causalidade histórica dos direitos humanos, projeta-se permitir a compreensão filosófica da transição do direito à modernidade e, especialmente, sua relação com o direito pré-iluminista, no qual os princípios fundamentais dos direitos humanos ainda não haviam se consolidado.

Portanto, o estudo terá como premissa a ideia de que os direitos humanos são um fenômeno moderno, como foi defendido por Michel Villey em sua obra “O direito e os direitos humanos”, na medida em que é indissociável das inovações provenientes do humanismo, do iluminismo e do liberalismo, que inexistiam em épocas anteriores.

Na mesma linha, tomar-se-á emprestado o ensinamento de que “a doutrina moderna dos Direitos do homem apresenta uma série de direitos como sagrados, inalienáveis, e universalmente válidos para todos os homens, sem fazer distinção entre eles”, exposto pelo Pe. Guilherme Devillers na obra “Política Cristã”³⁷. É a partir dessas premissas e em desafio delas que será feita a discussão. A primeira sobre o caráter de novidade histórica dos direitos

³⁷ DEVILLERS, Pe. G., *op. cit.*, p. 110.

humanos, e a segunda sobre as três características – sagrado, inalienável e universal – atribuídas aos direitos humanos, chegando então às conclusões finais.

2.1. A origem histórica dos direitos humanos

Existem duas posições bem definidas sobre a origem histórica dos direitos humanos. A primeira é a de que os direitos humanos existem de forma incipiente desde tempos primordiais, podendo-se identificar sinais primitivos de normas semelhantes em registros históricos e arqueológicos. A esse pensamento se filiam Fábio Konder Comparato e André Carvalho Ramos.

Para Comparato, a ideia de ser humano surgiu no chamado período axial (*achsenzeit*) da história, no qual o saber mitológico da tradição teria sido substituído pelo saber mitológico da razão. A partir daí, teria havido um desenvolvimento contínuo do conceito de pessoa humana, sem sobressaltos, entre Boécio, Santo Tomás e Kant:

Foi, de qualquer forma, sobre a concepção medieval de pessoa que se iniciou a elaboração do princípio da igualdade essencial de todo ser humano, não obstante a ocorrência de todas as diferenças individuais ou grupais, de ordem biológica ou cultural. E é essa igualdade de essência da pessoa que forma o núcleo do conceito universal de direitos humanos. A expressão não é pleonástica, pois que se trata de direitos comuns a toda a espécie humana, a todo homem enquanto homem, os quais, portanto, resultam da sua própria natureza, não sendo meras criações políticas.³⁸

André Carvalho Ramos segue a mesma linha, como se o cristianismo fosse apenas uma fase, como denominou Comparato, no desenvolvimento dos direitos humanos, e não um verdadeiro antípoda do liberalismo que fundamenta a existência de um direito humano:

O cristianismo também contribuiu para a disciplina: há vários trechos da Bíblia (Novo Testamento) que pregam a igualdade e solidariedade com o semelhante. A sempre citada passagem de Paulo, na Epístola aos Gálatas, conclama que “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (III, 28). Os filósofos católicos também merecem ser citados, em especial São Tomás de Aquino, que, no seu capítulo sobre o Direito na sua obra *Suma Teológica* (1273), defendeu a igualdade dos seres humanos e aplicação justa da lei. Para a escolástica aquiniana, aquilo que é justo (*id quod justum est*) é aquilo que corresponde a cada ser

³⁸ COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 8ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

humano na ordem social, o que reverberará no futuro, em especial na busca da justiça social constante dos diplomas de direitos humanos.³⁹

Ramos, junto a Comparato, e com a ressalva de não entender inteiramente os direitos humanos como fenômeno anterior à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, se afilia à concepção historicista muito difundida na atualidade, na qual não são relevantes os fundamentos doutrinários e a principiologia do cristianismo, mas sim aquilo que pode ser identificado segundo a ideia presente do que são direitos humanos:

Ao mesmo tempo em que defendeu a igualdade espiritual, o cristianismo conviveu, no passado, com desigualdades jurídicas inconcebíveis para a proteção de direitos humanos, como a escravidão e a servidão de milhões, sem contar o apoio à perseguição religiosa e a inquisição. Novamente, essa análise histórica limita-se a apontar valores que, tênues em seu tempo, contribuíram, ao longo dos séculos, para a afirmação histórica dos direitos humanos.⁴⁰

É emblemático da tendência historicista de colecionar os fatos do passado, sem entender a história como o estudo da alma humana, como ensinava Foustel de Coulanges, de maneira que, ainda que o autor faça a ressalva de que “não se pode medir épocas distantes da história da humanidade com a régua do presente. Deve-se evitar o anacronismo, pelo qual são utilizados conceitos de uma época para avaliar ou julgar fatos de outra.”⁴¹, o que a interpretação historicista promove é exatamente este hábito intelectual.

A segunda posição é a de que os direitos humanos são criação tipicamente moderna, oriunda das revoluções protestantes e liberais-iluministas.

Para Michel Villey, nenhum direito na antiguidade pode se comparar aos direitos do homem, pois lhes falta a universalidade e a subjetividade destes últimos. Villey chega ao ponto de afirmar que não haveria direitos propriamente subjetivos no direito civil romano, e que os direitos humanos não seriam, por conseguinte, direito em sentido próprio. Para este autor, Thomas Hobbes é o primeiro agente dessa nova criação, na medida em que nele está clara a ideia do estado primitivo, capaz de justificar a soberania e o poder dos Estados para garantir os direitos pela coerção. Ele inicia tomando emprestado um trecho da obra de Hobbes:

Leviatã, cap. XIV, início

³⁹ RAMOS, A. de C. **Curso de direitos humanos**. 6. Ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019, pp. 46-47.

⁴⁰ *Idem*, p. 47.

⁴¹ *Idem*, p. 42.

“The right of nature which writers commonly call Jus naturale, is the Liberty each man hath to use of his own power, as he will himself, for the preservation of his own Nature, that is to say of his own Life, and consequently of doing anything which in his own Judgement and Reason he shall conceive to be the aptest means thereunto.”

(O *direito* subjetivo natural – que os escritores têm o hábito de chamar de *jus naturale* – é a liberdade que todo homem possui (*each man*) de usar seu poder próprio como ele quiser etc.)

Este texto extraído de *Leviatã* (1651) é o primeiro, que eu saiba, no qual está definido o “direito do homem”. Não afirmaremos que Hobbes tenha sido o inventor do termo. Mas que em sua obra aparecem em plena luz suas fontes, seu conteúdo e sua função original.⁴²

Celso Lafer também identifica Hobbes como autor fundamental para os direitos humanos: “Hobbes escreveu sem dúvida a primeira teoria completa do Estado Moderno”⁴³. Este autor não deixa de notar a oposição fundamental entre a Cristandade e o “direito do homem” hobbesiano, na qual um dos oponentes precisa ser corrompido para que o outro exista:

O Estado Moderno – o *Leviathan* – como se sabe, resultou de um significativo esforço em prol da unidade de poder no âmbito de um determinado território. Tal esforço traduziu-se no plano externo, numa liberação face a uma ordem espiritual tendencialmente universal. Daí a prática da *razão de estado* e a corrosão da *Res Publica Christiana*.⁴⁴

Para José Pedro Galvão de Sousa, Rousseau e Kant são os protagonistas da concepção individualista da sociedade e do direito. Rousseau teria concebido a sociedade como um contrato, por entender que existiria uma liberdade natural que corresponde à sua felicidade e que fora perdida pela convivência social, e a que todo homem teria direito. Dessa forma, a sociedade mesma não seria natural, mas fruto de convenções entre os indivíduos cujo fim é a preservação daquela liberdade primitiva.

José Pedro Galvão de Sousa, histórico defensor do organicismo social, do princípio da subsidiariedade e do que ele chamada corpos intermediários, observa a sutil contradição na ideia de liberdade primitiva de Rousseau: para eliminar as restrições a esta hipotética liberdade, seria necessário um poder muito superior aos supostos restritores, na forma de uma associação regida por um grande contrato, que se denominou contrato social:

⁴² VILLEY, M., *op. cit.*, p. 142.

⁴³ LAFER, C. **Hobbes, o direito e o Estado moderno**. São Paulo: Associação dos Advogados de São Paulo: 1980, p.12.

⁴⁴ *Idem*, p. 12.

Ensinando que o homem é um ser naturalmente sociável, Aristóteles não fazia mais do que repetir uma verdade de senso comum. Vem Rousseau e contesta-a, dizendo que a sociedade civil resulta de um contrato, da vontade livre dos homens e não de uma inclinação natural. O homem, a seu ver, é naturalmente independente e soberano. Não pode participar de uma sociedade senão conservando essa soberania natural. Entretanto, como não poderia mantê-la no estado individual, em virtude do conflito que se estabeleceria entre um indivíduo e os demais, deverá possuí-la no estado coletivo, graças a uma convenção pela qual todos abdicuem de sua soberania individual - a plena liberdade do estado de natureza - para constituir um soberano coletivo único, o Estado.⁴⁵

A contradição nessa ideia é que, visando evitar a restrição da liberdade, dar-se-á poder absoluto a um ente incomparavelmente superior ao indivíduo, potencialmente muito pior do que os antigos opressores, um prenúncio do totalitarismo. Não há dúvida que os regimes totalitários do século XX foram assustadoramente mais opressores do que os abusos monárquicos do *ancien régime*, e todos foram regidos por alguma espécie de contrato social, aniquilando os intermediários, isolando os indivíduos e retirando-lhes qualquer meio de reação.

Kant teria, para José Pedro Galvão de Sousa, concebido uma ordem jurídica segundo o individualismo, cujas marcas seriam o formalismo e o mecanicismo. Isso seria resultado da redução do bem comum à mera soma dos bens particulares, de forma que não restaria outro papel ao Estado senão harmonizar o livre arbítrio de um com o livre arbítrio de todos, resumindo o papel do direito a uma “conciliação de liberdades”.⁴⁶

2.2. As características fundamentais dos direitos humanos

Passemos à discussão das características fundamentais da doutrina dos direitos humanos. Como foi exposto, na superfície, há o ideal individualista típico do liberalismo, segundo o qual o bem comum é desvinculado do bem sobrenatural e reduzido à soma dos bens particulares, resultando, especialmente no direito, no formalismo decorrente da necessidade de absolutização do Estado e no mecanicismo euclidiano que se vê atualmente nas diversas “técnicas de ponderação” ou “sopesamento” de direitos.

Porém, em profundidade, os autores traçam as origens dos direitos humanos no nominalismo medieval, segundo o qual a realidade seria composta apenas de substâncias particulares, razão pela qual as relações entre essas substâncias seriam meros nomes, desprovidos de substância.

⁴⁵ SOUSA, J. P. G. de. **Conceito e natureza da sociedade política**. São Paulo: 1949, pp. 30-31.

⁴⁶ *Idem*, pp. 36-42.

Em segundo lugar, há o humanismo com distantes raízes na baixa idade média e na renascença, ideia esta que paulatinamente minou a visão sobrenatural da humanidade, voltando a ênfase da teologia, da filosofia e das ciências ao ser humano, e culminando no naturalismo.

2.3. O nominalismo

No século XIV houve a disputa filosófica entre Duns Scoto e Guilherme de Ockham, o problema dos universais, que gerou duas escolas, o escotismo, também denominado universalismo, e o nominalismo, também denominado “via moderna”.

Para o escotismo, a realidade não era diferente daquela descrita no *Organon* de Aristóteles: existem as substâncias primeiras, tais quais o indivíduo, e as relações entre essas substâncias, que constituem substância segundas, tais quais a família, a cidade, a sociedade, como descreve Villey:

Para Aristóteles, a *realidade* não é feita apenas de indivíduos – ainda que ele chame os indivíduos de “substâncias primeiras”. Do mesmo modo real (exterior à nossa consciência) está a *ordem* à qual eles estão submetidos, os gêneros ou espécies denominadas “substâncias segundas” (a espécie humana, o gênero animal) sob os quais se arrumam os indivíduos; em geral as relações entre indivíduos. Podem, portanto, ser ditos “naturais” não só os homens, mas os grupos, famílias ou cidades, e a estrutura desses grupos.⁴⁷

O nominalismo, ao contrário, só admite substâncias individuais como reais, o que equivale a dizer, na filosofia política, que só é real o indivíduo, e o resto são apenas palavras desprovidas de sentido próprio, relativas, que podem ser usadas como melhor aprouver aos indivíduos, como continua Villey:

A filosofia de Guilherme de Ockham vai reduzir a realidade a *substâncias* individuais. Os únicos reais, os seres singulares: Sócrates, Pedro ou Paulo – que os substantivos próprios designam. Mas, então, que significarão os substantivos *comuns* (o animal, o homem) ou *relacionais* (a paternidade, a cidadania) existentes também em nossa linguagem? Não designam nada de real. São instrumentos úteis para “conotar” (notar conjuntos) por economia de linguagem uma pluralidade de seres individuais. Os “universais” e as relações só têm existência em nossos discursos. São somente *termos*, signos, forjados pelos homens, e cujo sentido depende dos homens. Suas definições são convencionais. Temos liberdade para modificá-los, para transformar a bel-prazer o valor dessas palavras, para deixá-las mais *operatórias*,

⁴⁷ VILLEY, M., *op. cit.*, p. 123.

permitir-nos agir mais comodamente sobre o mundo real dos seres singulares.

O nominalismo é a destruição da ontologia de Aristóteles.⁴⁸

É por essa razão que, segundo Celso Lafer, Hobbes entende a política como “sendo uma construção humana, permite impôr nomes e atribuir significados”, e essa prática, segundo Bobbio, “tem a feição de uma rigorosa gramática da obediência, que tem como horizonte assegurar a sobrevivência individual por meio da ordem”⁴⁹.

O triunfo da “via moderna” do nominalismo explica a atitude prevalecente no direito contemporâneo de estudar a gramática das normas, a lógica jurídica e a detalhada dogmática sem jamais entrar sem a maior cautela no campo da justiça, sob o risco de admitir que há algo de universal nos vocábulos hodiernamente utilizados. Como continua Villey:

Quanto aos juristas, eles renunciarão a buscar o direito na “natureza”; uma vez que o “direito” já não existe fora da consciência dos homens, ele deixa de ser objeto de *conhecimento*. Cumprirá, como Hobbes, *construí-lo* artificialmente, a partir dos indivíduos. Acabamos de atingir a crista, a linha divisória das águas: atrás você tem o direito, na frente os direitos humanos.⁵⁰

2.4. O humanismo

A mudança no ambiente cultural com o humanismo da renascença influenciou o surgimento dos direitos humanos, na medida em que o antropocentrismo lentamente substituiu o teocentrismo medieval, até que ocorreu a inversão absoluta entre a ordem natural e a espiritual, culminando no naturalismo e no ateísmo prático. A força desagregadora do humanismo é notada por José Pedro Galvão de Sousa:

Há um contraste pronunciadíssimo entre o teocentrismo da civilização cristã - ordenando toda a vida humana para Deus - e o humanismo antropocêntrico da Renascença iniciando um processo desagregador dessa civilização, que se veio acentuando com o correr do tempo, até chegar à sociedade materialista e tecnocrática do século XX, com o ateísmo teórico dos regimes marxistas, ou o ateísmo prático das sociedades de consumo.⁵¹

⁴⁸ *Idem*, pp. 123-124.

⁴⁹ LAFER, C., *op. cit.*, p.15.

⁵⁰ VILLEY, M., *op. cit.*, p. 124.

⁵¹ SOUSA, J. P. G. de. **Dicionário de política**. São Paulo: TA Queiroz, 1998, p. 46.

Diferentemente do nominalismo, que era uma filosofia, o humanismo foi uma força cultural desencadeada pelo fenômeno histórico da renascença, na qual houve uma ressurgência do paganismo antigo. Nos interessa aqui o humanismo liberal, que teve efeitos na cosmovisão dos principais autores seminais dos direitos humanos, como ensina José Pedro Galvão de Sousa:

(...) o homem se faz princípio e fim de si mesmo, a razão afana-se em desvelar todos os mistérios, a vontade humana torna-se fonte de toda a ordem moral quer na vida individual, quer na social. Esse humanismo imanentista exclui Deus, considerado obstáculo à afirmação da dignidade do homem e ao pleno exercício da liberdade individual. Latejam aqui o naturalismo da "bondade natural do homem", subjacente ao democratismo (Rousseau, 1712-1778), e o progressismo positivista, alentado no "progresso indefinido" (Comte, 1798-1857), a abrirem caminho para que a "dinâmica da história" leve a concluir que o "único Deus do homem é o homem mesmo, homo homini Deus" (Feuerbach, 1804-1872).⁵²

A partir desses elementos, podemos concluir que a origem histórica dos direitos humanos é intrinsecamente ligada ao liberalismo, fruto do nominalismo e do humanismo, e que essa doutrina jurídica não possui precedentes na antiguidade, dado que surgiu em reação à ordem sobrenaturalizada estabelecida pelo cristianismo.

3. ALGUNS REFLEXOS DA POLÍTICA CRISTÃ EM QUESTÕES ATUAIS DOS DIREITOS HUMANOS

Tendo presente a distinção entre a política cristã e a doutrina dos direitos humanos, podemos identificar algumas divergências fundamentais. Uma delas é com relação à prevalência da sociedade espiritual sobre a ordem temporal, que implica o direito da Igreja de ensinar os povos e o dever das nações de auxiliar a Igreja e coibir o erro, contrariamente à liberdade de religião. O humanismo liberal e naturalista da doutrina jurídica dos direitos humanos propõe que o bem espiritual pode até ser admitido, mas sempre abaixo do bem temporal, como um subordinado. O Estado soberano não admite a autoridade da Igreja, nem mesmo sobre si própria. A religião, ao invés de ser o fim último da vida humana e da nação, torna-se um anexo da sociedade temporal, equivalente ao comércio ou ao exército.

Outro aspecto diz respeito à justiça, que para o arcabouço nominalista dos direitos humanos, não passa, com efeito, de uma palavra desprovida de sentido universal. O máximo

⁵² *Idem*, p. 269.

que a doutrina liberal poderá aventar será a “justiça como equidade”, em sentido muito relativo, quase como uma técnica gramática de interpretação jurídica, como faz Rawls⁵³.

Pode-se buscar na atualidade alguns exemplos práticos de como a política cristã permite interpretar questões sociais de forma distinta dos direitos humanos. Um caso relevante é a função reeducativa do sistema penal, festejada como uma evolução perante o punitivismo. No caso, está-se diante da ideia liberal de que a punição é um mal intolerável, sem justiça alguma em si mesma, pois o homem fora corrompido pela sociedade de sua bondade natural, como ensinou Rousseau. Mas como os atos criminosos, em si mesmos, afetam a liberdade dos outros indivíduos, o Estado deveria se propor a reeducar os perpetradores, protegendo, assim, a paz dos demais.

O escritor C. S. Lewis possui uma crítica notável à reeducação penal, observando que o propósito de reeducação, a pretexto de humanizar o criminoso, o desumaniza por completo, desprovendo-o de sua própria subjetividade ao considerá-lo um paciente e submetendo-o a um sistema potencialmente muito mais opressor do que a mera punição, uma vez que a justiça pode ser satisfeita, enquanto a reeducação poderá se tornar um processo tortuoso e cruel:

Meu argumento é de que essa doutrina, misericordiosa que pareça, na realidade significa que cada um de nós, a partir do momento em que ele quebra a lei, é privado dos direitos de um ser humano. A teoria Humanitária remove da Punição o conceito de Merecimento. Mas o conceito de Merecimento é o único elo de ligação entre punição e justiça. É apenas como merecida ou imerecida que uma pena pode ser justa ou injusta. Eu não alego aqui que a questão ‘Ela é merecida?’ é a única que podemos razoavelmente perguntar sobre uma punição. Podemos bem apropriadamente perguntar se ela é suscetível de dissuadir outros e de reformar o criminoso. Mas nenhuma dessas duas últimas questões é uma questão de justiça. Não há sentido em falar sobre uma “dissuasão justa” ou de uma “cura justa”. Exigimos de um dissuasor não se é justo, mas que detenha. Exigimos de uma cura não se é justa, mas se tem êxito. Logo, quando deixamos de considerar o que o criminoso merece e consideramos apenas o que irá curá-lo ou dissuadir outros, nós tacitamente o removemos por completo da esfera da justiça; em vez de uma pessoa, um sujeito de direitos, temos agora meramente um objeto, um paciente, um “caso”.⁵⁴

⁵³ Ver: RAWLS, J., *op. cit.*, pp. 12-17.

⁵⁴ Lewis, C. S. **The Humanitarian Theory of Punishment**. Issues in Religion and Psychotherapy: Vol. 13: No. 1, Article 11. Disponível em: <<https://scholarsarchive.byu.edu/irp/vol13/iss1/11>>. Acesso em 03/12/2020.

Enquanto isso, no caso recente da epidemia de 2020, tornou-se notório como a Igreja e a salvação eterna foi relegada a um lugar inferior até mesmo das atividades mais frugais. Não somente o direito de culto foi suprimido por completo, mas a Igreja foi tolhida de sua jurisdição própria. Mesmo que não figurasse no panteão das “atividades essenciais”, a Igreja em diversos casos foi colocada em patamar inferior ao de outras atividades “não-essenciais” como o comércio, ainda que historicamente tenha sido prestativa espiritual e materialmente em momentos semelhantes, evidenciando o materialismo absoluto da ordem política, fazendo lembrar a admoestação de Monsenhor Gaume à Europa paganizada:

Que há, por exemplo, de mais moral na sua essência e no seu fim, que a ciência de governar as nações? Pois bem! Vede o que se passa na Europa há três séculos. A legislação não se despiu do seu caráter religioso? A ciência do direito primordial, da vontade suprema de Deus, manifestada na Escritura e nas decisões da Igreja? Que relação há entre as cartas modernas e as constituintes e capitulares dos antigos reis e imperadores cristãos? A política não está reduzida à arte de materializar os povos? Não a ouvis proclamar, com sua nova companheira, a ciência econômica, que um povo nada tem a desejar, desde que possa dormir tranquilo, que tenha pão para comer, vinho para beber, cama para dormir, teatro para se divertir, caminhos de ferro para se transportar, roupas para se vestir comodamente, e gás para se iluminar? E não é para lhe obter todas essas vantagens que tendem todos os seus esforços? Se ela ensina a moral às populações, não é ainda no interesse da ordem material e da tranquilidade dos seus gozos? Podem-se aplaudir seus esforços. Sob esta influência, toda pagã, os povos cristãos chegaram a crer que o homem só vive de pão; que toda a ciência é quimérica, se não se traduzir em gozos materiais; que todo o ensino é ilusório, se não granjear honra e proveito; que a felicidade está toda neste mundo. E eles não pedem senão isto, não trabalham senão para isto, não se batem senão por isto?⁵⁵

4. CONCLUSÃO

Demonstrou-se nessa dissertação os princípios fundamentais da política cristã, a existência da sociedade espiritual e da sociedade temporal, a hierarquia e o ideal de harmonia entre os fins dessas duas sociedades.

Quanto aos direitos humanos, foram apresentados seus autores mais emblemáticos e foi exposta a origem dessa doutrina jurídica no humanismo liberal, bem como a história de seu surgimento no seio da Cristandade.

⁵⁵ GAUME, Mons. J. **O verme roedor das sociedades modernas**. Tradução: J. S. da Silva Ferraz. São Paulo: Katechesis, 2017, pp. 136-137.

A conclusão que se extrai é que a ligação entre o cristianismo e os direitos humanos é inegável, dado que o contexto histórico e filosófico dessa doutrina jurídica diz respeito precisamente à religião católica e à questão política em torno da autoridade da Igreja e do Reinado Social de Jesus Cristo.

Diante do que foi apresentado, pode-se afirmar que, por um lado, não pode haver continuidade no sentido positivo entre o cristianismo e os direitos humanos, e a mera existência de componentes da doutrina cristã que podem ser identificados nos direitos humanos não denota, por si só, um processo linear de evolução no sentido de progresso histórico.

Por outro lado, há de fato uma continuidade se entender-se que o indivíduo, emancipado das estruturas sociais da antiguidade pelo cristianismo, buscou se emancipar também deste último, através do individualismo levado ao extremo, gerando uma nova era que não se parece nem com a antiguidade, nem com a era cristã. Se na antiguidade o indivíduo era suprimido pelas estruturas sociais, na modernidade criou-se uma estrutura social suprema que, no propósito de emancipá-lo, o submeteu aos mais graves castigos.

Assim, se a Cristandade não é mais uma realidade, a política cristã ainda permanece como um justo meio-termo para as relações entre os governantes e governados, e uma alternativa real para o ideal progressista dos direitos humanos que, permanecendo na injustiça de desprezar os bens espirituais e a própria justiça natural, tende ao insucesso. Diferentemente do liberalismo, o cristianismo não busca uma revolução, mas a transformação da humanidade pela graça. Seu sucesso está em oferecer à humanidade algo que não pode ser encontrado neste mundo, mas que ainda assim oferece inúmeros benefícios temporais. Um Reino generoso, oferece mesmo aos não cristãos seus frutos, casos estes desejem respeitá-lo e conhecê-lo.

Dessa forma, o conhecimento da política cristã presta ao propósito geral de auxiliar a prudência civil, para a qual é necessário conhecer o maior número de causas possível, a fim de ter o melhor julgamento para a ação, como bem escreveu Celso Lafer:

Gianbattista Vico, ao discutir, no início do século XVIII, o método de estudo dos tempos modernos, procurou resgatar a relevância, para certas áreas do agir humano, dos métodos antigos, notadamente da prudência. Salientou ele que a prudência é necessária para a vida civil pois as coisas humanas são dominadas pela conjuntura e pela escolha – ambas incertas. Nos campos onde a prudência civil prevalece – ao contrário do que ocorre no da ciência – na análise de um fato deve-se topicamente investigar o maior número possível de causas para, a seguir, conjecturar-se qual entre estas múltiplas causas é a verdadeira. O Direito e a Política (...) não se incluem no conhecer do caminho de

mão-única da evidência, mas no diálogo com os outros, na intersubjetividade do mundo da prudência.⁵⁶

5. REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Apresentação: Celso Lafer. Nova Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França**. Tradução: Renato de Assumpção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª Ed., 1997.

CACERES, F. C. **Educação e cultura em direitos humanos na ordem internacional**. São Paulo: 2013.

CALDERÓN, Pe. A. **El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político**. Coordenação geral: Juan Martín Albisu. Edição: José María Mestre Roc. Ilustração: María de las Mercedes Civit. 1ª ed. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2017.

CAPANO, E. F. **Direito à educação de qualidade – proposta “de lege ferenda”**. São Paulo: 2013.

COLAIANNI, N. **Diritto pubblico delle religioni: eguaglianza e differenze nella Stato costituzionale**. Bologna: Il mulino, 2012.

COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 8ª Edição. São Paulo: Saraiva, 2013.

COULANGES, N. F. de. **A cidade antiga**. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 1961.

DEVILLERS, Guilherme. **Política Cristã**. Tradução: Leonildo Trombela Júnior. Revisão: Bruno Rodrigues da Cunha. 1ª Ed. São Paulo: Editora São Pio X, 2019.

GRAVA, G. S.; PASSOS, A. B. G. **Razão pública e discurso religioso na democracia: discussões a partir das críticas de Habermas ao liberalismo político de Rawls**. Revista de teorias da justiça, da decisão e da argumentação, v. 2, n. 2: 2016.

GRIFFIN, L. C. **Good catholics should be rawlsian liberals**. Scholarly Works: 1997. Paper 726. Disponível em: <<http://scholars.law.unlv.edu/facpub/726>>. Acesso em: 07/09/2019.

Historia de los derechos fundamentales, tomo I: transito a la modernidad – siglos XVI y XVII. Organização: Gregorio Peces-Barba Martínez, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Rafael de Asís Roig, Eusebio Fernández García. Coordenação: Javier Dorado Porras. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2003.

⁵⁶ LAFER, C. **Ensaio sobre a liberdade**. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1980, pp. 46-47.

Historia de los derechos fundamentales, tomo III: siglo XIX, volumen I, libro I – el contexto social, cultural y político de los derechos – Los rasgos generales de evolución. Organização: Gregorio Peces-Barba Martínez, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Rafael de Asís Roig, Eusebio Fernández García. Coordenação: Javier Dorado Porras. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2014.

Historia de los derechos fundamentales, tomo III: siglo XIX, volumen I, libro II – el contexto social, cultural y político de los derechos – Los rasgos generales de evolución. Organização: Gregorio Peces-Barba Martínez, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Rafael de Asís Roig, Eusebio Fernández García. Coordenação: Javier Dorado Porras. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2014.

Historia de los derechos fundamentales, tomo III: siglo XIX, volumen II, libro I – La filosofía de los derechos humanos. Organização: Gregorio Peces-Barba Martínez, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Rafael de Asís Roig, Eusebio Fernández García. Coordenação: Javier Dorado Porras. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2014.

Historia de los derechos fundamentales, tomo III: siglo XIX, volumen II, libro II – La filosofía de los derechos humanos. Organização: Gregorio Peces-Barba Martínez, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Rafael de Asís Roig, Eusebio Fernández García. Coordenação: Javier Dorado Porras. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2014.

HUNTSBERRY, R. **Secular education and its religion**. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 42, No. 4 (Dec., 1974), pp. 733-738. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1461140>>. Acesso em: 07/09/2019.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1810-1903: Leão XIII). **Carta encíclica Libertas Praestantissimum sobre a natureza da liberdade humana**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1888. Disponível em: <<https://www.capela.org.br/Magisterio/LeaoXIII/libertas.htm>>. Acesso em: 09/09/2019.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1835-1914: Pio X). **Carta encíclica Pascendi Dominici Gregis sobre as doutrinas modernistas**. 1ª Edição. São Caetano do Sul: Santa Cruz Editora e Livraria, 2016.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1857-1939: Pio XI). **Carta encíclica Quas Primas sobre a festa de Cristo Rei**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1925. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html>. Acesso em: 06/09/2019.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1857-1939: Pio XI). **Carta encíclica Ubi Arcano Dei Consilio**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1922. Disponível em: <<http://catolicosribeiraopreto.com/enciclica-ubi-arcano-dei-consilio/>>. Acesso em: 03/12/2020.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1897-1978: Paulo VI). **Dignitates Humanae**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em: 11/06/2020.

International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy World Congress (26th, 2013, Belo Horizonte). **Human rights, rule of law and contemporary social challenges in complex societies**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015.

International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy World Congress (IVR Cracow Special Workshop). **Religion and State – From separation to cooperation? Legal-philosophical reflections for a de-secularized world**. Organização: Bart Labuschagne, Ari Marcelo Solon. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009.

KOJÉVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LAFER, C. **Ensaio sobre a liberdade**. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1980.

LAFER, C. **Hobbes, o direito e o Estado moderno**. São Paulo: Associação dos Advogados de São Paulo: 1980.

LEFEVBRE, Mons M. **Do liberalismo à apostasia**. Tradução: Ildefonso Albano Filho. Niterói, Rio de Janeiro: Permanência, 2013.

Lewis, C. S. **The Humanitarian Theory of Punishment**. Issues in Religion and Psychotherapy: Vol. 13: No. 1, Article 11. Disponível em: <<https://scholarsarchive.byu.edu/irp/vol13/iss1/11>>. Acesso em 03/12/2020.

LOCKE, J. **Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano**. Traduções de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAZZUOLI, V. de O. **Curso de direitos humanos**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: MÉTODO, 2019.

PICCININ, A. **Catholic public reason: John Rawls and Catholic Social Teaching**. From Vatican II to Pope Francis. Roma: 2016. Disponível em: <<https://eprints.luiss.it/1475/1/20170712-piccinin.pdf>>. Acesso em 07/09/2019.

RAMOS, A. de C. **Curso de direitos humanos**. 6. Ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Editora Ática, 2000.

ROUSSEAU, J. J. **O pensamento vivo de Rousseau**. Tradução: J. Cruz Costa. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1967.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: volume 2: Ia IIae**. Tradução: Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

SEFERJAN, T. R. **Liberdade religiosa e laicidade do Estado na Constituição de 1988**. São Paulo, 2012.

SILVA, N. L. da. **A Religião Civil do Estado Moderno**. 1ª Edição. Campinas: Vide Editorial, 2016.

SOUSA, J. P. G. de. **Conceito e natureza da sociedade política**. São Paulo: 1949.

SOUSA, J. P. G. de. **Dicionário de política**. São Paulo: TA Queiroz, 1998.

SOUSA, J. P. G. de. **Direito natural, direito positivo e Estado de direito**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1977.

TERRA, J. E. M. **Direitos de Deus e direitos humanos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

VEUILLOT, L. F. **A ilusão liberal**. Niterói: Permanência, 2010.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

VOEGELIN, E. **Anamnese: da teoria da história e da política**. Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOEGELIN, E. **História das ideias políticas**, volume IV: renascença e reforma. Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. 1ª Ed. São Paulo: É Realizações Ed, 2014.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Tradução: José Viegas Filho. 2ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Bases morais necessárias à comunicação numa democracia**. Resumo: Antônio Raimundo dos Santos. Tradução e compilações: Francisco G. Heidemann.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas**. Tradução: Paulo Neves. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ZYLBERSZTAJN, J. **O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988**. São Paulo: 2012.