

Justiça informada pela caridade: uma relação entre Teologia e Direitos Humanos

*Justice informed by Charity:
a relationship between theology and human rights*

Wagner Augusto Moraes dos Santos

Resumo

Este artigo se propõe a tratar da relação entre Teologia e Direitos Humanos naquilo que tange à fundamentação dos direitos. Para lograr tal intento, verificou-se haver duas grandes tendências de relacionar teologia e direitos: teórica e prática. A primeira se propõe a discutir se os Direitos Humanos têm origem natural ou contratual. A segunda compreende a religião como uma força motriz do mundo novo conferindo à Teologia a missão de ser incentivadora dos direitos humanos. A proposta deste artigo é apresentar, a partir da teologia católica, uma terceira visão que conjugue a fundamentação teórica nos direitos do corpo e a fundamentação prática no mandamento do amor. Para desenvolver tal tarefa, o corpo do texto deste artigo se dividirá em três partes. A primeira destinada a apresentar o estado da questão acerca da fundamentação teórica dos Direitos Humanos; a segunda tratará da fundamentação prática do direito, entendendo tal fundamentação como motivação para agir bem; a terceira parte apresentará um modelo oriundo da teologia moral católica personalista que vê a justiça informada pela caridade como fundamento prático-teórico para a vida social.

Palavras-chave: Direitos humanos. Teologia. Justiça. Caridade.

Abstract

This article proposes to explain the relationship between Human Rights and Theology in terms of human rights foundation. It was found two important trends in relating theology and rights: theoretical and practical. The first proposes discuss whether human rights have a natural or contractual origin. The second understand the religion as a driving force of the new world, in this view, the theology role is promoting Human Right. The purpose of this article is to preset, from Catholic theology, a third view that combines the theoretical foundation of human rights by the theory of rights of body and the practical foundation on the commandment of the love. In order to develop this task, we will be divided this article into three parts. The first will present the *status quaestionis* about the theoretical foundation of human rights; the second will deal with the practical foundation of law, understanding such foundation as motivation to act well; the third part will present a model derived from Catholic personalist moral theology that sees justice informed by charity as a practical-theoretical foundation for social life.

Keywords: Human Rights. Theology. Justice. Charity.

Introdução

Durante um encontro da comissão francesa da UNESCO que discutia os Direitos do Homem em 1945, Jacques Maritain, observando o esboço do texto que serviria de base para a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) (a partir daqui DUDH), vaticinava: “nós concordamos com esses direitos, contanto que nós não peçamos o porquê. Com o ‘porquê’, a disputa começa”.¹ Essa frase mostra a dupla relação essencial entre Religião e Direitos Humanos: *colaboração nos fins e tensão nos fundamentos*. A observação de Maritain foi praticamente um vaticínio, pois, em 1998, Langan apresentou um artigo analisando as relações entre teologia e Direitos Humanos desde a bibliografia existente sobre o tema e constatou que *havia uma relação de cooperação e competição entre eles*.² Conforme a análise de Langan, a competição entre as duas é inevitável, pois ambos os sistemas de pensamento são candidatos à suprema normativa da sociedade.³

¹ MARITAIN, J., Man and the State, p. 74.

² LANGAN, J., Contrating and uniting theology and Human Rights, p. 253.

³ LANGAN, J., Contrating and uniting theology and Human Rights, p. 253.

A ideia de suprema normativa em Langan não se reporta a nenhum tipo de ditadura ou coisa semelhante, mas refere-se ao critério último que se vai utilizar para considerar uma lei como justa ou injusta. Se o critério último para verificar quais são os Direitos Humanos é a lei natural promulgada por Deus desde a criação, então os Direitos Humanos estão fundados na teologia. Por outro lado, se a sociedade é fundada por um contrato assinado entre os cidadãos de um país para viverem harmoniosamente, então o critério último é o contrato e a teologia não deve influir na discussão sobre os direitos. Existe ainda uma terceira possibilidade que considera a sociedade desde o ponto de vista do contrato, porém compreende que as comunidades religiosas são importantes para a discussão moral na sociedade. Desta forma, poder-se-ia listar três relações entre Direitos Humanos e Teologia: *o direito é independente da teologia, teologia e direito exercem funções distintas na sociedade* e, por fim, *a teologia fundamenta o direito*.⁴

As três relações supracitadas reportam-se apenas a fundamentação teórica dos direitos, mas não tratam da sua fundamentação prática, isto é, as razões interiores que levam as pessoas a respeitá-lo. Essa dimensão é muito importante, pois alguém pode fundamentar os direitos na lei natural e não encontrar nela motivação interior suficientemente forte para agir coerentemente com seus princípios. A mesma coisa acontece com aqueles que fundam os direitos no contrato social, se o contrato não for um valor para os “contratantes” a legislação não obterá a finalidade desejada. Por essa razão, é necessário pensar uma fundamentação dos Direitos Humanos que consiga informar as inteligências e, ao mesmo tempo, motivar as boas ações; em outras palavras, busca-se uma fundamentação prático-teórica para os Direitos Humanos em chave teológica.

A fundamentação buscada, por isso, deverá conter um aspecto da teoria fundamental do direito e um aspecto da teoria geral da ação humana. A proposta de vincular teoria da ação com fundamentação do direito não é propriamente nova dado que Rawls já defendeu essa tese no seu livro *A Theory of Justice* (1971). Contudo, há uma diferença entre a proposta desse artigo e o aporte inicial da obra de Rawls. Pois, Rawls pretendia apresentar a teoria da justiça como parte da teoria da eleição racional⁵ e este artigo pretende apresentar uma fundamentação do direito desde a teologia da ação humana.

Para realizar essa tarefa, é necessário apresentar a discussão desde a perspectiva da inteligência, posteriormente desde a ótica da ação religiosa e,

⁴ LANGAN, J., *Contracting and uniting theology and Human Rights*, p. 252.

⁵ HABERMAS, J.; RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, p. 45.

por fim, uma possível resposta católica. A discussão teórica discorrerá sobre as três relações encontradas por Langan, a discussão sobre a ação tratará das religiões como um possível fundamento prático, por fim, vai-se apresentar uma proposta católica de fundamentação prático-teórica para os Direitos Humanos.

1. Discussão sobre a fundamentação teórica

Como se viu na introdução, a fundamentação dos Direitos Humanos em relação à Teologia pode se dar de três formas: *independência*, *cooperação* ou *subordinação*. A relação de independência está fundada na tese contratualista, a cooperação na perspectiva comunitarista e a subordinação desde o pensamento religioso.

As justificativas da necessidade de uma fundamentação dos direitos completamente independente das religiões podem ser vistas no artigo de Henkin chamado *Religion, religions and human rights* (1998). Conforme o pensamento de Henkin, a Bíblia ensina os deveres, mas não os direitos. A Bíblia diz que se deve amar aos semelhantes, mas não diz que os semelhantes têm o direito de ser amado por seus vizinhos.⁶ A linguagem bíblica, por isso, torna o próximo uma terceira pessoa na relação entre o crente e Deus. Essa visão da relação entre a Bíblia e os Direitos Humanos é partilhada por algumas correntes teológicas presbiterianas que negavam a existência Direitos Humanos na Bíblia.⁷ Lorenzen, na tentativa de criar uma teologia dos Direitos Humanos, diz: “os direitos humanos não são revelação. Eles evoluíram da luta de pessoas humanas na busca por proteger e moldar a dignidade humana contra os abusos e poderes institucionais”.⁸ Embora Lorenzen entendesse que os Direitos Humanos não poderiam contradizer os valores cristãos, ele partilha com Henkin da opinião de que os Direitos Humanos, por sua vez, não estão fundados na relação entre o homem e Deus, mas sim liberdade individual.⁹

A concepção de Revelação para Lorenzen não seria compartilhada por pensadores católicos dado que a Constituição Dogmática *Dei Verbum* aludia que

⁶ HENKIN, L., *Religion, religions and Human Rights*, p. 232.

⁷ LORENZEN, T., *Towards a Theology of human rights*, p. 51. Lorenzen apresenta a controvérsia de teólogos evangélicos acerca dos direitos humanos sob o ponto de vista de três correntes: 1) a Bíblia não fala nada sobre direitos humanos, 2) a igreja deveria preocupar-se com a salvação das almas e não com os problemas humanos, 3) a Escritura fala da soberania e dos direitos de Deus e não dos direitos humanos.

⁸ LORENZEN, T., *Towards a Theology of human rights*, p. 51

⁹ HENKIN, L., *Religion, religions and Human Rights*, p. 233.

Deus mostrava-se a Si mesmo nas coisas criadas.¹⁰ Isto é, algumas verdades percebidas através da razão natural devem ser consideradas manifestação da vontade de Deus. Por isso, naquilo que tange aos direitos diante do abuso das autoridades, a Igreja Católica põe em pé de igualdade a necessidade de defender lei natural e a lei evangélica.¹¹ Henkin, por sua vez, discorda da fundamentação religiosa para os direitos, por duas razões: o pluralismo religioso e a existência de ateus. A fundamentação contratual impede que uma religião seja privilegiada em relação a outra ou que os ateus sejam desfavorecidos na sua maneira de ver o mundo. Somente assim a liberdade de pensamento, de ensino e de consciência estariam asseguradas na sociedade.¹² Acerca dos direitos naturais muito caro à Teologia católica, Henkin entende que a ideia de fundamentar os Direitos Humanos na lei natural é uma maneira de criar uma religião suplementar para uma sociedade pluralista,¹³ pois a concepção de lei natural é inseparável da ideia de Deus, de legislação suprema e, por fim, de criação.

A solução para o dilema entre legislação divina e ateísmo parece estar bem contemplada na tese de graduação de Rawls escrita em 1942. Naquela época Rawls se declarava como um cristão ortodoxo e tentava resolver o problema de compatibilizar o ateísmo e a concepção de uma justiça universal. O problema do ateísmo consistia no fato de que a ideia de justo e de justiça estava diretamente vinculada a um justo juiz que iria julgar todas as pessoas, isto é, a fé em Deus traz junto de si a ideia suprema de justiça a partir da qual a sociedade se organiza. Por isso Bodin dizia que o ateísmo era um perigo para a sociedade.¹⁴ Para Rawls, somente o ateísmo que negue uma justiça universal deveria ser considerado perigoso, pois as leis divinas são fruto da inteligência de Deus e a inteligência humana não diverge da inteligência divina nas conclusões, mas somente na maneira de descobrir a verdade.¹⁵ Desta forma, o ateu nega os castigos divinos, porém, se agir conforme a razão, não negará a inteligência divina.

Outro dado importante que se pode retirar da concepção religiosa de Rawls na juventude é a ideia de *pecado e fé*. Para o jovem Rawls, pecado é a corrupção ou a dissolução de uma comunidade, pois o homem foi criado na comunidade e para a comunidade. A dissolução desta leva o homem à *solidão*

¹⁰ DV 3.

¹¹ GS 74.

¹² HENKIN, L., Religion, religions and Human Rights, p. 234.

¹³ HENKIN, L., Religion, religions and Human Rights, p. 236.

¹⁴ RAWLS, J., Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe, p. 291.

¹⁵ RAWLS, J., Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe, p. 292.

que é o pior estado da alma humana.¹⁶ Por outro lado, a fé consiste no princípio de união da comunidade, pois ela é o princípio do amor cristão que congrega os povos.¹⁷ Desta maneira, expressões como *fé*, *pecado* e *lei divina* que costumam indicar termos religiosos, em Rawls, recebem forma laica. Tal solução permitiria que tais termos fossem interpretados por ateus de forma laica e pelos religiosos de forma confessional.

A solução do jovem Rawls garante a independência dos Direitos Humanos em relação à Teologia, porém, não consegue uma saída para as situações em que o parecer racional dos ateus divirja dos religiosos ou que os pareceres dos religiosos divirjam entre si. Uma proposta para as situações de embate pode ser retirada das teses de mútua colaboração entre Teologia e Direitos Humanos.

As teses de colaboração mútua entre as duas linhas de pensamento não se referem propriamente a teologia, mas sim as teorias de direito que a indissolubilidade na relação entre direito e moral. Um dos primeiros pensadores a quebrar a hegemonia positivo-utilitarista no direito foi Richard Dworkin. Conforme seu pensamento, todo processo judicial tem um juiz que precisa decidir o conflito e existe um direito a vencer o conflito. Esse direito existe ainda que não haja legislação sobre o tema e cabe ao juiz indicar a quem corresponde vencer. Nos casos difíceis o juiz deve fundamentar suas soluções desde os *princípios do direito*.¹⁸ Segundo Dworkin,

A tese de que existe um critério de direito comumente reconhecido é plausível se considerarmos apenas as normas jurídicas simples, do tipo das que aparecem nas leis ou que nos livros se destacam em negrito. Mas, quando advogados e juízes discutem e decidem um processo, não apelam somente às normas jurídicas, mas também a outro tipo de padrão, que eu chamo princípios jurídicos; por exemplo, o princípio de que ninguém pode se beneficiar de seu próprio delito.¹⁹

Ao considerar que o exercício do direito supõe princípios exteriores ao simples texto da lei ou a utilidade da sociedade, Dworkin ressuscitou na esfera do direito a ideia de que o direito possui um fundamento extrajurídico, isto é, vinculou *legalidade* e *moralidade* novamente. A moralidade se refere a um *padrão de comportamento da sociedade que classifica a comunidade como tal*.²⁰ Essa moralidade comunitária pode ser usada como princípio do direito,

¹⁶ RAWLS, J., Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe, p. 227.

¹⁷ RAWLS, J., Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe, p. 265.

¹⁸ DWORKIN, R., Los Derechos en serio, p. 18.

¹⁹ DWORKIN, R., Los Derechos en serio, p. 102.

²⁰ DWORKIN, R., Los Derechos en serio, p. 144.

mas ela não se identifica com uma pesquisa de opinião ou com um sentimento geral da comunidade diante de um comportamento inadequado.²¹ Pelo contrário, algo só pode ser considerado padrão moral comunitário após ampla discussão pública acerca de um tema e a verificação da racionalidade das opiniões divergentes no debate.²² Em suma, a *moralidade comunitária é fruto da opinião pública*. É a partir desse princípio que se pode compreender a definição de Dworkin dos direitos individuais. Conforme Dworkin,

Os direitos são *trunfos políticos* nas mãos dos indivíduos. Os indivíduos têm direitos quando, por alguma razão, uma meta coletiva não está suficientemente justificada para negar-lhes o que, enquanto indivíduos, desejam ter ou fazer, ou ainda quando não se justifica suficientemente que se lhes imponha alguma perda ou prejuízo.²³

A ideia dos Direitos Humanos como *trunfos políticos* diante do coletivismo é uma maneira não religiosa de vincular moralidade e legalidade. Diz-se não religiosa, pois não fez uso do conceito de lei natural para defender os direitos naturais. Vincula moral e lei, pois os direitos individuais são um acordo comunitário que limitam as metas coletivas, isto é, limitam o poder do Estado sobre o cidadão. A função da teologia nessa concepção legislativa consiste em *cooperar com a discussão pública*.

A obra de Mary Ann Glendon, *Rights talk: The Impoverishment of political Discourse*, discutia exatamente o empobrecimento do discurso político americano pela excessiva discussão acerca dos direitos e retirou a moralidade do cenário público.²⁴ Glendon considera isso um grave erro, pois há muitas soluções que poderiam ser resolvidas no âmbito moral e são resolvidas no âmbito legal. O grande problema da discussão em âmbito legal é a redução das liberdades em âmbito local.²⁵ Para Glendon, os problemas deveriam ser resolvidos a partir da conversa entre as partes litigantes e as comunidades intermediárias como famílias, igrejas, sindicatos e afins deveriam participar das discussões políticas desde a ótica da moralidade e não desde o ponto de vista de legalidade. A consideração da moralidade para ela é a diferença entre a estruturação da sociedade desde o binômio estado-indivíduo (discussão a partir dos direitos) ou desde a *cooperação* entre as comunidades locais (discussão a

²¹ DWORKIN, R., Los Derechos en serio, p. 359.

²² DWORKIN, R., Los Derechos en serio, p. 367.

²³ DWORKIN, R., Los Derechos en serio, p. 37.

²⁴ GLENDON, M. A., Rights talk, p. 174.

²⁵ GLENDON, M. A., Rights talk, p. 5.

partir da moralidade comunitária).²⁶ É importante notar a semelhança entre a moralidade comunitária de Glendon e Dworkin, ambos consideram que a moralidade é fruto do consenso político da sociedade e que ela é obtida pelo diálogo, isto é, através da opinião pública.

Outra semelhança entre essas duas correntes procede do entendimento de que a uma das funções das comunidades é suscitar as virtudes cívicas em vias de reduzir o poder do Estado na vida do cidadão.²⁷ Amitai Etzioni dizia isso explicitamente quando declarava que “os comunitaristas convocam as pessoas para restaurarem as virtudes cívicas, para que vivam suas responsabilidades, não fiquem meramente escoradas nos seus direitos e sustentem o fundamento moral da sociedade”.²⁸ A concepção comunitarista da sociedade dá a religião uma função de *cooperação* para formação dos direitos individuais enquanto ela é mais uma comunidade intermediária que forma cidadãos para as virtudes cívicas e que se defende dos poderes do Estado.

Essa visão de que os Direitos Humanos significam aumento do poder estatal na vida do cidadão não é apenas uma visão norte-americana. Conforme artigo de Osiel Carvalho, o filósofo italiano Giorgio Agamben, seguindo Carl Schmitt, entendia que os conceitos teológicos haviam se secularizado e se convertido nos modelos políticos encontrados na contemporaneidade.²⁹ A ideia de *providência divina* converteu-se em *economia política* e o *pastoreado cristão* está na genealogia das atuais técnicas de governo segundo as quais o Estado tem obrigação de zelar pela *vida* do cidadão.³⁰ Essa ideia de que a política existe para cuidar do bem-estar dos indivíduos é o que se apelidou *biopolítica*. No regime biopolítico, o corpo do cidadão se torna um ente político-jurídico e a dignidade humana é jurisdicionada por meio da DUDH.³¹ Nas palavras de Osiel Carvalho,

Na modernidade, a política teria se tornado a arte de governo da vida humana. Logo, a vida natural passou a ser objeto da administração das instituições governamentais nas sociedades modernas. Na interlocução que Agamben faz com Foucault também discute os dispositivos do poder e como a vida natural entrou nos cálculos do Estado.³²

²⁶ GLENDON, M. A., Rights talk, p. 182.

²⁷ ETZIONI, A., The Spirit of Community, p. 44.

²⁸ ETZIONI, A., The Spirit of Community, p. IX.

²⁹ CARVALHO, L. O., Teologia e direitos humanos, p. 162.

³⁰ CARVALHO, L. O., Teologia e direitos humanos, p. 163.

³¹ CARVALHO, L. O., Teologia e direitos humanos, p. 167.

³² CARVALHO, L. O., Teologia e direitos humanos, p. 168.

Por um lado, Agamben está pensando em linguagem filosófica o mesmo que os comunitaristas norte-americanos apresentavam em linguagem jurídica: os direitos individuais podem ser um risco à liberdade se forem considerados como dirigismo estatal da vida humana. Por outro lado, a relação entre Teologia e Direitos Humanos apresentada por Agamben é completamente diferente do pensamento comunitarista, pois a Teologia nesse sistema se torna uma espécie de estrutura invisível a partir da qual as relações políticas contemporâneas se tornam possíveis. Isto é, a teologia é capaz de moldar o imaginário de um povo de forma tão decisiva que o abandono das palavras religiosas não foi suficiente para desfazer a sua estrutura imaginativa da realidade. Em outras palavras, a teologia fundou a estrutura política moderna.

Essa observação significa que a alteração em dogmas e valores de uma religião não têm apenas efeito histórico-contextual para os seus membros, mas geram efeitos estruturais em uma sociedade muitos séculos após as suas formulações ou alterações. Desta forma, é possível entender a necessidade que as religiões têm de conservar o conteúdo teológico recebido que as unifica. Na Igreja Católica, a fundamentação dos Direitos Humanos está diretamente vinculada aos dados teológicos. Isso pode ser notado desde os discursos realizados pelos papas no dia mundial da paz. Em recente artigo, Alex e Aline Villas-Boas apresentaram a seguinte conclusão da análise dos discursos pontifícios de 1968 até 2018:

Paulo VI continua a dinâmica de avançar as mudanças prenunciadas pelo Concílio e entende que todo tipo de discriminação dos Direitos Humanos é “contrário ao desígnio de Deus” (...). João Paulo II também correlaciona os Direitos Humanos ao Evangelho, mas em sua primeira mensagem enfatiza de modo mais acentuado a dimensão da liberdade religiosa (...). Bento XVI, por sua vez, continua com alguns aspectos de João Paulo II, dando ênfase à questão da liberdade, em especial a liberdade religiosa, e sugere resolver o problema da fragilidade antropológica com a controversa questão da lei natural e a necessidade de voltar a Deus, para consolidação dos Direitos Humanos, (...) Francisco, por sua vez, retoma a hermenêutica da justiça social partindo dos mais vulneráveis, como caminho de crescimento da própria liberdade, ao assumir sua responsabilidade com a comunidade (...). Nessa hermenêutica da justiça social, os Direitos Humanos constituem como que a dimensão

antropológica do Evangelho, na qual a justiça é que confere o verdadeiro valor quer da religião, quer das instituições.³³

Essa conclusão deixa claro que, a maneira de ensinar dos pontífices acerca dos Direitos Humanos passa por temas como Evangelho, Lei Natural, retorno para a religião, dimensão antropológica do Evangelho etc. todas essas evocações pertencem à esfera confessional e consideram os Direitos Humanos fundados na verdade mais fundamental que é a Teologia católica.

Em suma, existem três relações entre Teologia e os Direitos Humanos: *independência*, *cooperação* e *subordinação*. A primeira considera que a religião é protegida pelos Direitos Humanos, mas não os fundamenta. A segunda considera que o direito possui um fundamento moral manifestado através do amplo debate público; nessa concepção, a religião coopera com os cidadãos na formação das virtudes públicas que reduz o poder estatal sobre os indivíduos. A terceira considera que a teologia funda os direitos pela concepção de lei natural e pelos preceitos evangélicos. Portanto, a *Teologia influi na formulação dos Direitos Humanos quando a moralidade se torna um fator importante para sociedade*.

2. A religião como um fundamento prático

A conclusão da seção anterior manifestou que a relação ética/direito é análoga a relação teologia/direito. O trinômio teologia-ética-direito foi sintetizado no *projeto para uma ética mundial* (1990) de Hans Kung. O pensador alemão argumentava que os desafios planetários diante da globalização, desenvolvimento tecnológico, crises ambientais e econômicas exigia o nascimento de uma ética universal.³⁴

Os regulamentos não são, todavia, orientações, as *leis não são atitudes morais*. O próprio Direito necessita de um fundamento moral! O pressuposto de toda cultura /política é a aceitação ética das leis (o Estado as protege com sanções e as impõe com a força). De pouco serve aos diversos Estados e organizações, como a CEE, USA ou ONU, a constante criação de novas leis, se a grande parte dos cidadãos não tem a mínima intenção de aceitá-las, dispondo de meios e

³³ VILLAS BOAS, A.; VILLAS BOAS, A. V., O significado teológico da DUDH de 1968-2018, p. 72.

³⁴ KÜNG, H., Proyecto de una ética mundial, p. 43.

procedimentos suficientes para seguir mantendo impunemente seus próprios interesses pessoais ou de grupo.³⁵

Essa concepção de Kung altera a maneira de considerar a relação entre ética e direitos. Na visão de Dworkin, a moralidade influencia na formulação dos direitos, na visão de Kung a ética é condição de possibilidade para execução dos direitos. A ética universal não é necessária para que os direitos sejam derivados, mas sim para que os membros da sociedade compreendam os direitos como um valor. O trinômio de Kung se completa quando constata que a *incondicionalidade* e a *universalidade das obrigações éticas* estão intimamente vinculadas às religiões.³⁶ Ocorre que incondicionalidade e universalidade são dois valores fundamentais para uma ética universal que vise garantir os Direitos Humanos sempre e em todas as partes. Desta forma, no pensamento de Kung, a paz mundial está intrinsecamente vinculada às religiões.³⁷ Por isso, “uma ética planetária pretende reconhecer as exigências comuns às diversas religiões do mundo, apesar de sua diversidade, apropriar-se delas como matéria de comportamento humano, valores morais e convicções éticas fundamentais”.³⁸

O método supracitado possui uma vantagem e uma desvantagem. A vantagem consiste no poder que a religião tem de formar o cidadão moralmente sem os castigos estatais, a desvantagem procede de um dos métodos usados por Küng para encontrar a intercessão moral entre as religiões: a *formação de um parlamento das religiões mundiais*.³⁹ A ideia de ter um parlamento das religiões pode levar a uma concepção de ética heterônoma, pois confunde os métodos próprios da moralidade com as vias da legalidade. Uma lei moral nunca é apenas uma regra de comportamento, junto à lei existe uma concepção de mundo, de vida e de Deus que lhe dá sentido. A força da lei moral não está na sua promulgação, mas sim no sentido que ela tem no complexo religioso a que faz parte. Por exemplo, na teologia católica, os preceitos morais que ferem os dez mandamentos têm um peso de obrigação muito maior que outros preceitos. Essa noção de gravidade está diretamente vinculada à capacidade de gerar compromisso incondicional e universal, por isso o projeto de Hans Küng não pode estar desligado da teologia de cada uma das religiões.

Uma possível solução para esse impasse seria a proposta de uma teologia em perspectiva ecumênica como apresentou Oliveira Ribeiro em recente artigo.

³⁵ KÜNG, H., Proyecto de una ética mundial, p. 52.

³⁶ KÜNG, H., Proyecto de una ética mundial, p. 73.

³⁷ KÜNG, H., Proyecto de una ética mundial, p. 93-133.

³⁸ KUNG, H. ; KUSCHEL, K. J., Manifeste puor une éthique planétaire, p. 6.

³⁹ KUNG, H. ; KUSCHEL, K. J., Manifeste puor une éthique planétaire, p. 6.83.

Ribeiro apresenta os riscos que a privatização da fé, a falta de ênfase na solidariedade e a ausência de sensibilidade comunitária apresentam para uma saudável relação entre experiência religiosa e a conservação dos Direitos Humanos.⁴⁰ Por isso, o autor propõe uma teologia em chave ecumênica que possa contribuir para o enriquecimento da teologia e promoção dos Direitos Humanos.

Nossa proposição é que a perspectiva ecumênica, uma vez articulada com as dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais, dentro dos variados contextos históricos, pode oferecer densidade e amplitude para a reflexão teológica e para as práticas de promoção dos direitos humanos e da democracia.⁴¹

A articulação entre teologia ecumênica e luta pelos Direitos Humanos no artigo de Ribeiro é mediada pela tese de Boaventura Souza Santos no seu livro *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. No referente livro, o pensador português defendia a existência de uma *globalização hegemônica* e outra *contra-hegemônica*. A primeira consistia na defesa dos Direitos Humanos oriundos do liberalismo e inspirados nos valores judaico-cristão. A globalização contra-hegemônica, por sua vez, pretende reescrever o contrato social a partir de valores que favoreçam uma verdadeira justiça entre os povos e não somente procure conservar os direitos liberais de inspiração judaico-cristã.⁴²

Na conclusão do seu livro, Souza Santos declarava:

Defendi que as teologias pluralistas e progressistas podem funcionar como uma fonte de energia radical para as lutas contra-hegemônicas dos direitos humanos. Parto do princípio de que as distinções entre teologias implicam, com alguns matizes, a todas as principais religiões. Esta é uma premissa cuja validade não posso garantir com absoluta segurança. Deriva-se menos de uma continuada experiência teológica hermenêutica que do testemunho referente aos diferentes modos em que as pessoas e as práticas religiosas tomam posição em relação às lutas sociais. De que lado estão? Esse é meu critério básico.⁴³

Três coisas essenciais podem ser destacadas desse texto: as teologias progressistas/pluralistas são fonte para as lutas contra-hegemônicas, elas estão em todas as religiões e o critério básico para validá-las é sua posição em relação às lutas sociais. Em outras palavras, as teologias progressistas/pluralistas se

⁴⁰ RIBEIRO, C. O., Pluralismo religioso, direitos humanos e democracia, p. 1815.

⁴¹ RIBEIRO, C. O., Pluralismo religioso, direitos humanos e democracia, p. 1820.

⁴² RIBEIRO, C. O., Pluralismo religioso, direitos humanos e democracia, p. 1816.

⁴³ SANTOS, B. S., Si Dios fuese un activista de los derechos humanos, p. 109.

unificam na luta ainda que diverjam nos símbolos. O problema da execução de tal projeto é que “as condições econômicas, sociais, políticas e culturais predominantes no mundo de hoje tendem a impedir o surgimento de teologias da libertação e a promover teologias conservadoras ou reacionárias”.⁴⁴

Para além dos condicionamentos sociológicos já listados, existem causas teológicas e filosóficas que contribuem para o fenômeno ressaltado por Souza Santos. A etiologia teológica reside no fato de que as teologias da libertação serem *teologias da práxis*. Nessas teologias, como indicava Marciano Vidal, “a fé não consiste primeiramente em ‘compreender’ a realidade, mas em a transformar”.⁴⁵ Ao dar à fé uma finalidade praxica uma alteração implícita acontece: a *relativização da crença*. Tal fenômeno pode ser visto na obra de Mendoza Alvarez quando propõe uma teologia fundamental em chave pós-moderna. Segundo Mendoza, é necessário “um cristianismo sem religião, no duplo sentido de ultrapassamento dos sistemas rituais, mas também da rejeição da religião arcaica (...)”.⁴⁶ Sucede que os sistemas rituais e a religião arcaica são mecanismos de violência mimética no sistema de René Girard, por isso Mendoza pensa um cristianismo que abandona as *crenças* arcaicas e se apega à atitude de *fé*.

O grande problema disso é que as referências religiosas, metafísicas e morais presentes nas crenças das religiões constituem um objeto de afeto aos seus membros. Tal coisa não seria um problema se os afetos não fossem um componente essencial da ação humana. Os estudos recentes da relação entre antropologia filosófica e neuroanatomia apresentados por Gimenez Amaya em *La unidad de la persona* mostraram que a parte do córtex cerebral responsável pela *atenção* estava intimamente vinculada a parte referente às emoções.⁴⁷ Sucede que “a atenção é uma reposta cognoscitiva-valorativa a um desequilíbrio que se produz na experiência”⁴⁸ e a “emoção é o termo mais genérico que expressa a desestabilização ou desequilíbrio que introduz no sujeito a atração para a realidade conhecida praticamente”,⁴⁹ por isso, pode-se dizer que a atenção refere-se à escolha do que se quer e a emoção atrai a pessoa ao objeto querido. Na linguagem de Amaya, “as emoções são certas mediações entre o conhecimento e a ação”⁵⁰ ou seja, a ação humana é um composto de *atenção* e *emoção*. Nisso parece consistir a causalidade filosófica da dificuldade

⁴⁴ SANTOS, B. S., Si Dios fuese un activista de los derechos humanos, p. 110.

⁴⁵ VIDAL, M., Moral de Atitudes, p. 70.

⁴⁶ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., O Deus escondido da pós-modernidade, p. 157.

⁴⁷ LOMBO, J. A.; AMAYA J. M. G., La unidad de la persona, p. 94.

⁴⁸ LOMBO, J. A.; AMAYA J. M. G., La unidad de la persona, p. 89.

⁴⁹ LOMBO, J. A.; AMAYA J. M. G., La unidad de la persona, p. 102.

⁵⁰ LOMBO, J. A.; AMAYA J. M. G., La unidad de la persona, p. 113.

de implementação das teologias progressistas: a relativização da crença (elemento emotivo da vida religiosa) reduz o poder da ação humana e a capacidade de atrair pessoas para tal projeto. Por isso, conclui-se que *a confessionalidade é um componente essencial para que a ação do religioso seja efetiva*.

Essa conclusão é um problema para o sistema de Souza Santos, pois a metáfora do Deus ativista dos Direitos Humanos supõe em última instância “um Deus monoteísta apelando ao politeísmo como condição para que a invocação de Deus nas lutas sociais e políticas por uma transformação social progressista não tenha efeitos perversos”.⁵¹ Por um lado, a doutrina monoteísta que nega a existência de outros deuses tende a hegemonia religiosa, por outro lado, a negação do monoteísmo é a destruição do dogma principal das três maiores religiões mundiais: judaísmo, cristianismo e islamismo.

Esse impasse poderia supor que a fundamentação operativa dos Direitos Humanos através das religiões gera mais problemas que soluções. Deste modo, a melhor maneira de lidar com o problema seria apresentar motivações puramente laicas para que tais direitos sejam respeitados. A dificuldade oriunda dessa proposta reside na teoria da ação humana como união de *atenção* e *emoção*. A emoção é dividida em *desejo* e *impulso*, o primeiro é uma tendência passiva responsável pela satisfação e a segunda uma tendência agressiva que é responsável pela realização das coisas árduas e difíceis.⁵² O impulso se divide em cinco emoções básicas: *esperança*, *audácia*, *ira*, *desespero* e *temor*.⁵³ As três primeiras que favorecem a ação serão metonimicamente chamadas *esperança* e as duas últimas que inibem os atos, *medo*. Desta forma, os fundamentos práticos da ação humana para coisas difíceis podem ser entendidos como um composto de *atenção*, *esperança* e *medo*. Por isso, existem três formas laicas de inibir os atos contrários aos Direitos Humanos: duras penas para os violadores, a esperança de que estes direitos gerem dias melhores e, por fim, o controle da atenção por meio da informação.⁵⁴

Esses métodos laicos são profundamente problemáticos quando a violação dos Direitos Humanos acontece entre países ou quando a violação de um direito humano é um elemento estrutural de uma nação. Como alguém

⁵¹ SANTOS, B. S., Si Dios fuese un activista de los derechos humanos, p. 111.

⁵² LOMBO, J. A.; AMAYA J. M. G., La unidad de la persona, p. 103.

⁵³ LOMBO, J. A.; AMAYA J. M. G., La unidad de la persona, p. 104.

⁵⁴ Conforme o filósofo Byung-Chul Han, existe uma psicopolítica que desenvolve sistemas de autocobrança capazes de alterar o comportamento dos cidadãos desde as emoções sem a necessidade de coerções físicas ou cerceamentos de opiniões. Esses mecanismos são sustentados por meio das modernas técnicas de comunicação que visam favorecer o consumo usando os dados personalizados obtido pelos computadores. Ver: HAN, B.-C., Psicopolítica, p. 335-337.

poderá aplicar pena dura a um país sem lograr uma guerra? Como alguém poderia controlar as informações de um país sem agir de forma imperialista? Como alguém poderia criar uma esperança em nível mundial que suplantasse a esperança local dos países? Essas perguntas não são apenas teóricas, em 1997, diante de violações dos Direitos Humanos na antiga Iugoslávia um ativista dos Direitos Humanos escreveu ao Senado Canadense:

Os direitos humanos são superiores aos direitos dos estados. A liberdade humana representa um valor mais alto que a soberania do estado. A lei internacional que protege um único ser humano deve ser considerada em um posto mais alto que a lei internacional que protege o estado.⁵⁵

Os princípios aplicados nesse discurso têm duas consequências, a primeira é a proteção garantida pela comunidade internacional a todos os seres humanos e a segunda é a criação de uma biopolítica mundial que infrinja a soberania dos países quando acreditar que os Direitos Humanos estão sendo violados. Em outras palavras, a solução da razão laica não pode ser aplicada mundialmente sem gerar uma série de transtornos quanto à soberania dos países.

Esse problema, em princípio, não acontece com as religiões, pois elas direcionam a *atenção para o sagrado*, propõem uma *esperança escatológica* e uma *justiça universal* punitiva para os maus, que não necessita da força física, mas sim da pregação da palavra. Por isso, elas conseguem formar as pessoas moralmente das mais diversas classes sociais sem violar a soberania dos países. Contudo, pode acontecer que alguma religião tome para si um *projeto teocrático de poder*, nesse caso, a palavra se perverte em violência e a religião se torna um risco eminente contra a soberania dos países, a liberdade e os Direitos Humanos. Daqui o dilema: por um lado, a hegemonia da razão laica gera intervencionismo violento, por outro, a hegemonia da religião pode gerar teocracia que é igualmente intervencionista e violenta. Duas respostas podem ser levantadas para esse dilema: aceitar isso como uma mazela da condição humana ou tentar corrigir a ambição teocrática da religião por meio da razão e limitar a ambição intervencionista da razão pela religião.

Essa segunda possibilidade está inspirada no pensamento de Ratzinger acerca dos fundamentos pré-políticos do Estado Democrático. No diálogo realizado com Habermas, Ratzinger defendia que a fé e a razão deveriam curar-se mutuamente das suas patologias.⁵⁶ No caso dos Direitos Humanos, a razão

⁵⁵ LORENZEN, T., Towards a Theology of human rights, p. 50.

⁵⁶ HABERMAS, J.; RATZINGER, J., Dialéctica de la secularización, p. 35.

reporta-se aos fundamentos intelectuais e a fé, aos fundamentos práticos (motivações interiores). Por um lado, os fundamentos práticos estão vinculados aos costumes dos povos, que são uma resistência contra os intervencionismos da razão. Por outro lado, os fundamentos intelectuais manifestam as condições mínimas para que os costumes dos povos possam conviver em um mesmo lugar sem gerar guerra fratricida. Em outras palavras, se as *fundamentações intelectuais e práticas dos Direitos Humanos* relacionarem-se em analogia à relação entre razão e fé no pensamento de Ratzinger, seria possível pensar uma fundamentação prático-teórica para os Direitos Humanos que curasse as patologias de um pelos limites impostos pelo outro.

Em suma, Kung constatou que não é possível pensar em Direitos Humanos com valores universais se não houver uma ética universal e, por isso, propôs uma ética universal como um acordo dos valores comuns entre as religiões. Tal ética desvinculava moral de doutrina o que retirava a força moral das normas. Souza Santos, por sua vez, entende que as teologias progressistas das religiões podem ser as principais forças motrizes contra-hegemônicas. Contudo, a metodologia dessas teologias reduz seu poder de alcance e de atuação no mundo de hoje. Por fim, a motivação para ação poderia ser apenas conforme a razão laica. Porém, a razão laica padece das mesmas patologias intervencionistas que as religiões. Por isso, o intercâmbio entre fundamentação racional e motivação de fé, em analogia ao pensamento de Ratzinger, pode ser uma saída para a relação entre Teologia e Direitos Humanos.

3. Uma fundamentação católica prático-teórica

Como se viu na primeira seção, o magistério da Igreja Católica costuma fundamentar racionalmente os Direitos Humanos pela doutrina da lei natural e os valores do Evangelho. A doutrina contratualista tende a rechaçar *a priori* tais fundamentações dos direitos como se pôde ver nas ideias de Henkin no início do artigo. Contudo, essa cisão não é definitiva, dado que é possível fundamentar os Direitos Humanos de forma coerente com a Teologia católica sem fazer uso de argumentos de lei natural. Um exemplo disso é o artigo de Rowan Williams chamado *Faith and Human Rights*, onde se percebe uma argumentação dos Direitos Humanos desde uma *filosofia do corpo*.⁵⁷ Seguindo Michael Zuckert, Williams dizia: “o núcleo irreduzível dos Direitos Humanos é a liberdade que recebe sentido como um sujeito encarnado;

⁵⁷ É importante destacar que a expressão *filosofia do corpo* não está contida no artigo de Williams. Ela é uma tentativa de condensar em uma única expressão o esforço teórico de fundamentar os Direitos Humanos a partir do corpo.

isso significa que a inviolabilidade do corpo em si mesmo é onde nós deveríamos começar a pensar sobre direitos”.⁵⁸ Por essa argumentação, Williams consegue retomar a fundamentação dos direitos desde a natureza humana como faz o magistério, porém o realiza de maneira diversa. O Magistério funda os direitos por um critério invisível (lei natural) e Williams fundamenta por meio de um princípio visível (corpo humano).

Além de Michael Zuckert, Williams busca em Tomás de Aquino a inspiração para fundamentar direitos individuais a partir de uma filosofia do corpo humano. Na Suma Teológica, Tomás de Aquino tratou sobre os limites do poder do soberano sobre a vida dos seus súditos em S. Th. II-II q.104, a.5. Na referida questão, o Aquinate declarava que um súdito pode desobedecer a ordem do seu superior quando este manda algo em *desacordo com uma autoridade de mais elevada categoria* ou quando *ordena algo que não está na sua jurisdição*. Quanto à primeira, sabe-se que o superior deve ser desobedecido quando manda algo contra a lei divina ou contra a lei natural. Quanto à segunda, porém, diz o Angélico:

No que se refere aos atos interiores da vontade, [o homem] não está obrigado a obedecer senão a Deus. Entretanto, um homem está obrigado a obedecer a outrem nas obras corporais externas. Mesmo desses são retirados os que interessam a sua natureza corporal, nos tais [assuntos] não se deve obedecer aos homens, mas unicamente a Deus, porque todos os homens são iguais por natureza; por exemplo, no que respeita ao sustento do corpo e à geração da prole. Daí, não estejam obrigados nem os servos a obedecer a seus senhores, nem os filhos a seus pais no que se refere a contrair matrimônio, guardar a virgindade ou assuntos de ordem semelhante.⁵⁹

Em outras palavras, aquilo que pertence à natureza do corpo não está debaixo da jurisdição estatal, ou seja, para Tomás, há uma maneira própria de tratar o corpo humano (*direito do corpo*)⁶⁰ que não pode ser licitamente governada pelo Estado. Essa maneira de compreender jurisdição estatal abre uma porta de diálogo importante entre a Teologia católica e as obras de Dworkin, Glendon e Etzioni, pois os *limites da jurisdição estatal* em Tomás de Aquino são análogos aos *trunfos políticos* de Dworkin, isto é, correspondem aos *direitos individuais*; contudo, a discussão de tais direitos não se dá fora do

⁵⁸ WILLIAMS, R., Faiths and Human Rights, p. 77.

⁵⁹ ST II-II q.104, a. 5.

⁶⁰ Direito aqui deve ser entendido no sentido em que era entendido por Santo Tomás, isto é, aquilo que é justo de se dar ao outro. ST II-II q. 57, a.1.

âmbito da discussão moral, pois o artigo mencionado trata de jurisdição em uma questão que pertence à virtude da justiça,⁶¹ ou seja, vincula a ordem legal à ordem moral como faziam Glendon e Etzioni. Essas semelhanças, porém, não escondem as significativas diferenças, afinal, Tomás fundamenta os limites estatais na natureza do corpo e Dworkin, no acordo comunitário; Glendon e Etzioni enfocam as virtudes cívicas para o bem da sociedade, Tomás trata das virtudes morais para a perfeição dos indivíduos. Para além das semelhanças e discordâncias entre as visões, destaca-se que a busca por uma fundamentação dos Direitos Humanos desde uma filosofia do corpo em chave cristã reabre possibilidade de diálogo com as correntes contemporâneas que buscam um fundamento intelectual para os Direitos Humanos.

Quanto à fundamentação prática dos atos humanos na Teologia católica, deve-se levar em consideração as características da renovação da teologia moral apresentadas na Encíclica *Veritatis Splendor*.

O serviço que os teólogos moralistas são chamados a prestar, na hora atual, é de primária importância não só para a vida e missão da Igreja, mas também para a sociedade e a cultura humana. Em estreita e vital conexão com a teologia bíblica e dogmática, compete-lhes sublinhar, na reflexão científica, “o aspecto dinâmico que faz ressaltar a resposta que o homem deve dar ao apelo divino no processo do seu crescimento no amor, no âmbito de uma comunidade salvífica. Deste modo, a teologia moral adquirirá uma dimensão espiritual interna, respondendo às exigências de pleno desenvolvimento da *imago Dei*, que está no homem, e às leis do processo espiritual descrito na ascética e mística cristãs”.⁶²

Por isso a exposição moral cristã não pode carecer de considerar: *o apelo divino, a resposta do homem, o crescimento humano no amor e as leis do progresso espiritual*. Essas dimensões podem ser encontradas de forma sistemática na teologia da virtude da caridade em Tomás de Aquino. Quanto aos dois primeiros pontos, destaca-se o pensamento de que a *caridade* é essencialmente uma relação de *amizade entre o homem e Deus* fundada pela comunicação da felicidade divina⁶³ e estendida ao próximo por amor de Deus.⁶⁴ Quanto aos dois últimos, sobressalta-se que o progresso espiritual tradicionalmente exposto pelas três vias se identifica com os três graus de

⁶¹ ST II-II q. 57-122.

⁶² VS 111.

⁶³ ST II-II q. 23, a.1.

⁶⁴ ST II-II q. 23, a.1, ad 2.

aumento da virtude da caridade: *luta contra o pecado* (purgativa), *prática das virtudes* (iluminativa) e *união amorosa com Deus* (unitiva).⁶⁵

A caridade entendida como amizade entre o homem e Deus tem uma consequência gigantesca para os Direitos Humanos, pois ela funda o amor ao próximo na sua condição de criatura de Deus. Isto é, todos os seres humanos devem ser amados com amor de caridade inclusive os inimigos (Mt 5,44). Ocorre que, para Tomás, o amor aos inimigos se manifestava no nível do *preceito* ou da *perfeição da caridade*. O preceito exige dos cristãos o socorro dos inimigos nas suas necessidades básicas em caso de urgência e a perfeição da caridade realiza atos de benevolência aos inimigos para desfazer o mal pelo bem.⁶⁶ O dever cristão da caridade, por um lado, cria um *direito do inimigo*, por outro lado, dá um peso religioso às *ajudas humanitárias*. A perfeição da caridade, que é a união amorosa com Deus e a meta da vida cristã nessa terra, gera pessoas que visam *desfazer as inimizades* por atos de benevolência cristã. O *direito do inimigo*, *ajuda humanitária* e *destruição das inimizades* são elementos essenciais para os Direitos Humanos e, como se viu, podem ser consequências diretas da teologia moral católica, isto é, elas gozam da incondicionalidade, universalidade e confessionalidade necessárias para serem servirem de motivação para realizar o bem.

Isso significa que uma parte da *virtude da caridade* serve de fundamento prático e uma parte da *virtude da justiça* serve de fundamento racional para os Direitos Humanos. Sucede que a moral cristã entende que a caridade é a *forma de todas as virtudes*.⁶⁷ Entre outras coisas, isso indica que a caridade é a finalidade pela qual se exercem todos os atos virtuosos, ou seja, o cristão não somente dá o outro o seu direito, mas o dá por amor a Deus e ao próximo. Diversamente, “a caridade não se alegra com a injustiça, mas se rejubila na verdade” (1Cor 13,6), isto é, não se pode conservar a caridade agindo injustamente. O cristão quer o bem do próximo, mas não o realiza ferindo a justiça.

Essas duas dimensões são importantíssimas, pois a justiça, que encontra inimizade do outro motivo para não amá-lo, não pode odiar o inimigo sem ferir a caridade; por outro lado, a caridade, que deseja comunicar o bem da salvação a todos, não pode realizá-lo por meio da força sem ferir a virtude da justiça. Em outras palavras, aquela relação de correção mútua que Ratzinger encontrou *entre fé e razão* acontece na relação entre *justiça e caridade*. As possíveis patologias da justiça são curadas pela caridade e os defeitos da caridade, pela

⁶⁵ ST II-II q. 24, a.9, ad 2.

⁶⁶ ST II-II q. 25, a.9.

⁶⁷ MELINA, L.; NORIEGA, J.; PÉREZ-SOBA, J. J., *Caminar a la luz del amor*, p. 444-447.

justiça. Por isso, propõe-se a *justiça informada pela caridade* como uma possível *fundamentação católica prático-teórica* para os Direitos Humanos.

Conclusão

Acerca da fundamentação dos Direitos Humanos, três coisas foram realizadas nesse artigo. Em primeiro lugar, apresentou-se uma espécie de *status quaestionis* das discussões teóricas acerca da fundamentação dos direitos na sua relação com a teologia. Nessa esfera de discussão, verificou-se que *teologia influencia os Direitos Humanos por meio dos valores éticos de uma sociedade*. Em segundo lugar, percebeu-se que a *implementação dos direitos necessita de valores éticos* capazes de mover as pessoas universal e incondicionalmente. Sobre esse âmbito da prática, constatou-se que tanto *as religiões quanto a razão laica ofereciam riscos aos direitos individuais* pelas ambições teocráticas de uns e pelo intervencionismo estatal do outro. Em terceiro lugar, buscou-se uma *fundamentação teórica* dos Direitos Humanos na *virtude da justiça* e uma *fundamentação prática* na virtude da *caridade*. A primeira discute o direito a partir da razão e a segunda confere valor religioso à execução do direito deliberado. Por isso, a *justiça informada pela caridade* é um possível fundamento prático-teórico para os Direitos Humanos em chave católica.

É importante ainda mostrar duas consequências dessa alteração de fundamentação dos Direitos Humanos no âmbito da Teologia católica. A primeira consequência é levar a discussão da fundamentação intelectual dos direitos para o âmbito da prática da virtude da justiça. Essa ideia explícita a função da razão prática na formulação dos Direitos Humanos e, por isso, abre diálogo com os contemporâneos teóricos da justiça.

A segunda consequência procede da fundamentação prática ter sua origem na virtude teologal da caridade e não na virtude da religião. Essa distinção é importante, pois ela indica que a motivação católica em busca de justiça é consequência do aprofundamento da relação com Deus e não simples efeito de uma disciplina eclesial. Nesse sentido, a força cristã está exatamente no aprofundamento da sua vida espiritual e não reside apenas na pregação laica dos direitos. Esse resultado que fora constatado nas seções anteriores para as religiões em geral, está contido na formulação sintética da *justiça informada pela caridade* para a Teologia católica.

Por fim, importa dizer que a proposta não se encontra encerrada dado que as alterações supracitadas podem ter consequências significativas para a busca de soluções de problemas concretos em teologia, em filosofia e em direito.

Porém, tais coisas necessitariam de uma ampliação sistemática da filosofia do corpo no âmbito da virtude da justiça e um aprofundamento da teologia da caridade na vida religiosa.

Referências bibliográficas

CARVALHO, L. O. Teologia e direitos humanos: reflexões a partir do pensamento de Giorgio Agamben. **Pistis e práxis, Teologia pastoral**, v.11, n.1, p. 156-172. 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 121-139.

DWORKIN, R. **Los Derechos es serio**. Ariel Derecho: Barcelona, 1984.

ETZIONI, A. **The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Comunitarian Agenda**. London: Fontana press, 1995.

GLENDON, M. A. **Rights talk: The Impoverishment of political Discourse**. New York: Free Press, 1991.

RATZINGER, J.; HABERMAS, J. **Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión**. Madrid: Encuentro, 2006.

HABERMAS, J.; RAWLS, J. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona: Paidós, 1998.

HAN, B-C **Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder**. Barcelona: Herder, 2014. Resenha. MEDEIROS, J. S. **Psicopolítica: Poder, Neoliberalismo, Tecnología, Subjetivação**. InCID. v.10, n.1 p. 335-337, mar./dez. 2019.

HENKIN, L. Religion, religions and Human Rights. **Journal of Religions Ethics**, v.26, n.2, p. 229-238. 1998.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica *Veritatis Splendor* sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da igreja**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html>. Acesso em: 17 fev. 2020.

KUNG, H.; KUSCHEL, K. J. **Manifeste puor une éthique planétaire**. Paris: Cerf, 1995.

KÜNG, H. **Proyecto de una ética mundial**. Madrid: Trota, 1990.

LANGAN, J. Contrasting and uniting theology and Human Rights. **Journal of Religion Ethics** v.26, n.2, p. 249-255. 1998.

LOMBO, J. A.; AMAYA J. M. G. **La unidad de la persona**: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia. Pamplona: EUNSA, 2013.

LORENZEN, T. Towards a Theology of human rights. **Review and Expositor**, 97/1, p. 49-66. 2000.

MARITAIN, J. **Man and the State**. Washington DC: The Catholic University of America, 1998.

MELINA, L.; NORIEGA, J.; PÉREZ-SOBA, J. J. **Caminar a la luz del amor**: fundamentos de la moral cristiana. Madrid: Palabra, 2010.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. **O Deus escondido da pós-modernidade**: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.

RAWLS, J. **Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe**: sobre mi religión. Barcelona: Paidós Básica, 2010.

RIBEIRO, C. O. Pluralismo religioso, direitos humanos e democracia. **Horizonte**, v.13, n.40, p. 1805-1825, out./dez. 2015.

SANTOS, B. S. **Si Dios fuese un activista de los derechos humanos**. Madrid: Trota, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**: a fé, a esperança, a caridade, a prudência: II seção da II parte, questões 1-56. São Paulo: Loyola, 2004. v.5.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**: Justiça, religião e virtudes sociais: II seção da II parte, questões 57-122. São Paulo: Loyola, 2004. v.6.

VIDAL, M. **Moral de Atitudes**: moral social. Santuário: Aparecida, 1986. v. III/III.

VILLAS BOAS, A.; VILLAS BOAS, A. V. As interpretações teológicas da Declaração Universal dos Direitos Humanos nas Mensagens comemorativas dos Pontificados Pós-conciliares (1968 a 2018). **Pistis e práxis, Teologia pastoral**, v.11, n.1, p. 51-76, jan./abr. 2019.

WILLIAMS, R. Religious faith and human rights. In: COUZINAS, C.; GEARTY, C. (Eds.). **The meaning of rights**: The Philosophy and social theory of human rights. Cambridge University Press, 2014. p. 71-82.

Wagner Augusto Moraes dos Santos

Doutorando em Filosofia Política pela Universidad de Navarra

Pamplona (Navarra) – Espanha

E-mail: wagner190989@gmail.com

Recebido em: 01/08/22

Aprovado em: 06/10/22