

Religião, direitos humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista

*Jung Mo Sung**

Resumo

Em um mundo moderno e secularizado, as igrejas e grupos religiosos que lutam na esfera pública pela justiça social justificam essas ações em nome da defesa dos Direitos Humanos. Esse foi o caminho trilhado para expressar em linguagem não religiosa o que eles entendem ser uma missão dada por Deus. A partir da distinção entre os direitos civis, direitos políticos e direitos sociais, que compõem o conjunto de direitos humanos, este artigo mostra: a) a relação entre a noção da missão religiosa e a luta pelos direitos humanos; b) como a ideologia neoliberal, em uma postura anti-humanista, critica a noção de direitos sociais e justiça social com a negação de qualquer direito humano acima das leis do mercado; c) os desafios que essa postura neoliberal coloca para a justificação da ação social e política dos grupos e instituições religiosas no atual mundo globalizado com a crescente cultura pós/anti-humanista.

Palavras-chaves: Religião e direitos humanos. Justiça social. Neoliberalismo. Igreja e sociedade. Teologia e economia.

Religion, human rights and neoliberalism in a post-humanist era

Abstract

In a modern and secularized world, churches and religious groups that fight in the public sphere for social justice use justify these actions in the name of defending human rights. This has been the path taken to express in non-religious language what they understand to be a God-given mission. Based on the distinction between civil rights, political rights and social rights, which makes up the set of human rights, this article analyses: a) the relationship between the notion of religious mission and the struggle for human rights; b) how neoliberal ideology, in an anti-humanist perspective, criticizes the notion of social rights and social justice with the denial of any human right above the laws of the market; c) the challenges that this neoliberal ideology poses for the

* Doutor em Ciências da Religião, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: jung.sung@metodista.br

justification of the social and political action of religious groups and institutions in current globalized world with the growing post/anti-humanist culture.

Key-words: Religion and human rights. Social justice. Neoliberalism. Church and society. Theology and economics.

Religi3n, derechos humanos y neoliberalismo en una era posthumanista

Resumen

En un mundo moderno y secularizado, las iglesias y grupos religiosos que luchan en la esfera p3blica por la justicia social justifican estas acciones en nombre de la defensa de los derechos humanos. Este ha sido el camino tomado para expresar en lenguaje no religioso lo que ellos entienden como una misi3n dada por Dios. Basado en la distinci3n entre derechos civiles, derechos pol3ticos y derechos sociales, que constituye el conjunto de derechos humanos, este art3culo analiza: a) la relaci3n entre la noci3n de misi3n religiosa y la lucha por los derechos humanos; b) c3mo la ideolog3a neoliberal, en una perspectiva antihumanista, critica la noci3n de derechos sociales y justicia social con la negaci3n de cualquier derecho humano por encima de las leyes del mercado; c) los desaf3os que esta ideolog3a neoliberal plantea para justificar la acci3n social y pol3tica de los grupos e instituciones religiosas en el mundo globalizado actual con la creciente cultura post-anti-humanista.

Palabras clave: Religi3n y derechos humanos. Justicia social. Neoliberalismo. Iglesia y sociedad. Teolog3a y econom3a.

Introdu33o

Com a seculariza33o do mundo moderno, especialmente no Ocidente, e a conseq3ente redu33o da religi3o 3 esfera da vida privada, a atua33o das igrejas e grupos religiosos na esfera p3blica – isto 3, no campo pol3tico e/ou econ3mico – passou a ser vista como algo indevido ou que exigia uma justificativa. Geralmente, as igrejas que aceitaram a seculariza33o do mundo moderno justificaram e justificam as suas a33es no campo social e pol3tico em torno da no33o de direitos humanos: a a33o sociopol3tica dos grupos religiosos e das igrejas seria uma forma de responder ao chamado de Deus e, ao mesmo tempo, defender os direitos humanos. Em outras palavras, o discurso da defesa dos direitos humanos foi uma maneira de traduzir em linguagem secular compreens3vel e aceit3vel pela sociedade moderna o que esses grupos e igrejas entendiam e entendem como miss3o dada por Deus. Em certo sentido, a miss3o das igrejas foi justificada dentro de uma concep33o humanista do mundo.

O objetivo deste artigo 3 discutir essa rela33o entre a a33o das igrejas na esfera p3blica e a no33o de direitos humanos e contextualizar essa pr3ti-

ca frente à cultura neoliberal dominante hoje, que nega a própria noção de direitos humanos, especialmente no campo econômico-social.

A religião e os direitos humanos no ocidente

As intervenções na esfera pública das igrejas que aceitaram a divisão moderna do mundo em campo religioso e o campo secular, na segunda metade do século XX, se deram e foram socialmente justificadas basicamente com dois conceitos que vêm da concepção mais ampla dos direitos humanos: a) justiça social contra a pobreza massiva e a gritante desigualdade social; b) a defesa dos direitos humanos contra a tortura, a repressão e outras formas de opressão política, frente a ditaduras militares na América Latina; e nos Estados Unidos, sob a forma de defesa dos direitos civis frente ao racismo.

Essas atuações que marcaram a história do Ocidente na segunda metade do século XX têm antecedentes já na primeira metade desse século. Em 1948, diante da grande desigualdade social entre os países desenvolvidos da Europa e da América do Norte e os países pobres da África e da Ásia, na I Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em Amsterdã, afirmou-se que “a justiça exige que os habitantes da Ásia e da África deveriam ter benefícios de mais produção mecânica”, e que “a justiça exige [...] que as atividades [econômicas] deveriam estar subordinadas a fins sociais”. Esse reclamo de justiça foi também nomeado de “justiça social”. É em nome da justiça social que diversas igrejas na América Latina vão entrar depois em lutas sociais e políticas em favor dos pobres e na superação de grandes desigualdades sociais.

Paralelamente, em situações de ditaduras militares, como na América Latina das décadas de 1960 a 80, e de racismo institucionalizado, como nos Estados Unidos e na África do Sul, as igrejas levantaram a bandeira dos direitos humanos e/ou dos direitos civis; direito de não ser torturado, de não ser censurado; de não ser tratado como inferior, de não ser proibido de participar da vida social “normal”.

Essas noções de justiça social, direitos humanos e direitos civis são facetas de um mesmo princípio que diz que os seres humanos são portadores de certos direitos fundamentais, que são anteriores e superiores a direitos positivos, a leis nacionais ou a leis do sistema econômico dominante. E, de uma forma geral, são chamados de direitos humanos.

A tese de que seres humanos possuem certos direitos básicos, fundamentais, anteriores ao direito positivo de cada um e de todas as nações não

é óbvia nem existiu sempre. Ela é uma criação de “religiões universais” que creem em um Deus transcendente, acima das particularidades dos povos, que dá esses direitos a todos os seres humanos, independentemente da sua nacionalidade, crença ou condição social. O ponto comum entre as religiões na fundamentação desses direitos básicos é a noção de “sacralidade” da vida. Como diz Miguel Vatter (2013, p. 235), “o que todas as religiões ‘mundiais’ compartilham é, em uma forma ou outra, a intuição de que vida humana como tal é sagrada”. Essa sacralização da vida, que hoje se entende como “dignidade humana”, é biopolítica na medida em que ela garante a todo ser humano um mínimo de poder político e participação social.

No caso específico da modernidade ocidental, mesmo após a secularização, a noção da “sacralidade da vida” ou, em termos de linguagem não religiosa, a vida como último ponto de referência e o bem supremo foi mantida na tradição filosófica e política. Como diz Hannah Arendt (1958, p. 314), “a razão pela qual a vida se afirmou como o último ponto de referência na era moderna e permaneceu como o bem supremo é que na reversão que a modernidade operou no interior do tecido social da cristandade a crença fundamental na sacralidade da vida sobreviveu, manteve-se inabalável diante da secularização e o declínio geral da fé cristã”.

Essa noção de sacralidade da vida como fundamento dos direitos básicos de todos os seres humanos passou a ser, no campo da filosofia, expressa na ideia da “essência humana”. Segundo Manfredo A. Oliveira (2010, p. 213), “enquanto pessoa, ser humano é portador de direitos inalienáveis, que são vinculados essencialmente à essência da pessoa e, enquanto tais, devem ser considerados como naturais, isto é, enquanto exigência da essência concreta do ser humano em sua sociedade”. E ele acrescenta, em uma nota de rodapé, “nesse sentido, os direitos humanos existem a priori” (OLIVEIRA, 2010, p. 213).

Em resumo, em nome da sacralidade da vida ou da vida humana como critério último e o bem maior, o Ocidente criou e assumiu a noção de que todos os seres humanos possuem certos direitos básicos anteriores e superiores a direitos positivos ou a leis de sistemas econômicos. E esses direitos básicos são compostos de direitos sociais (justiça social), direitos civis (de não ser torturado ou excluído, tratado como infra-humano) e direitos políticos (de participação na vida pública e política) reunidos sob o grande guarda-chuva de “Direitos Humanos”. A noção do “humano” como o fundamento último desses direitos e deveres mostra como o humanismo é uma característica marcante dessa época.

Processo histórico, direitos humanos e a missão de Deus

Apesar de que a ideia dos direitos humanos já esteja presente, por exemplo, nos movimentos contra escravagismo e na luta pela liberdade religiosa das minorias, e podemos encontrar uma ideia precursora até mesmo no Tratado de Westphalia (1648), a moderna discussão e prática internacional dos direitos humanos começa após a Segunda Guerra Mundial, especialmente após a adoção, em 1948, da Declaração dos Direitos Humanos da ONU. Essa declaração não foi escrita no vácuo, como expressão de reconhecimento da “essência humana”, mas, em parte, como uma resposta ao problema enfrentado pelos Aliados após o fim da Segunda Guerra Mundial: quase tudo que os alemães tinham feito estava totalmente de acordo com as leis da Alemanha.

É no enfrentamento internacional diante de problemas humanos e políticos tão graves como os que ocorreram na Segunda Guerra Mundial que surge a necessidade prática de uma instância de “direitos” que estejam acima das leis nacionais, acima do direito positivo. E na medida em que não há um governo mundial, e mesmo que houvesse as leis desse governo também poderiam justificar crimes contra a “sacralidade” da vida, é que surgiu a necessidade e o acordo em torno da Declaração dos Direitos Humanos. De certa forma, o reconhecimento dessa instância de “direito” acima das leis positivas tem relação com a consciência ética da humanidade, que diante de fatos cruéis reconhece o mal, mesmo que praticado dentro da legalidade. Como diz Fred Alford (2010, p. 4), “nós podemos discordar sobre os detalhes, mas todo ser humano normal sabe que leis civis ou ordens reivindicando status de lei, proclamando assassinato deliberado de mulheres, crianças e não combatentes violam a consciência da humanidade”.

Há, nessa afirmação de Alford, uma questão muito importante para a nossa reflexão: o argumento para a criação do consenso em torno da Declaração dos Direitos Humanos é a violação da consciência da humanidade. Há ações que são evidentemente contrárias à consciência humana e, portanto, comprovadamente violadoras dos direitos humanos. Nesse sentido, estamos falando dos Direitos Humanos como “direito negativo”: direito de não ser torturado, assassinado, excluído das relações sociais etc.

Para entendermos melhor essa questão, é importante aqui diferenciar os tipos de direitos. Quero citar aqui Paul Ricoeur (2006, p. 213):

No que diz respeito à enumeração dos direitos subjetivos, eu adoto, seguindo Robert Alexy [*Theorie der Grundrechte*], Talcott Parsons e o próprio Axel

Honneth, a repartição entre direitos civis, direitos políticos e direitos sociais: ‘A primeira categoria inclui os direitos negativos que protegem a pessoa, em sua liberdade, sua vida, sua propriedade, diante das usurpações ilegítimas do Estado; a segunda designa os direitos positivos que garantem a participação nos processos de formação da vontade pública; a terceira, por fim, diz respeito aos direitos, também positivos, que garantem a cada um uma parte equitativa na distribuição de bens elementares’.

Em termos do impacto da violação desses direitos no sujeito, Ricoeur distingue a humilhação que sofre pessoas que têm negado os seus direitos civis, da frustração relativa à ausência de participação na formação da vontade pública, e do sentimento de exclusão resultante da recusa de acesso aos bens elementares. E para ele, “o maior problema do século XX é a abertura dos direitos sociais relativos à divisão equitativa no plano da distribuição dos bens mercantis e não-mercantis em escala planetária. Desse ponto de vista, aquilo que padecem particularmente os cidadãos de todos os países é o contraste gritante entre a *atribuição* igual de direitos e a *distribuição* desigual de bens” (RICOEUR, 2006, p. 213-214).

Com a democratização da América Latina, a luta pelo direito de participar na formação da vontade pública, isto é, a luta pelos direitos políticos passou para segundo plano, ou perdeu a sua urgência, e temos hoje dois tipos de lutas sociais em torno dos Direitos Humanos: a luta pelos direitos civis (que se concentra na luta identitária dos negros, indígenas, das mulheres na questão das relações de gênero, da comunidade LGBT, e a luta contra a violência policial); e a luta pelos direitos sociais, que aparece sob a bandeira da luta pela justiça social, contra a enorme desigualdade e exclusão sociais.

Apesar de que essa luta por justiça social nem sempre seja associada à luta pelos direitos humanos, podemos perceber como ela é uma forma de luta pelos direitos humanos, na versão dos direitos sociais, na expressão muito utilizada pelos movimentos sociais ligados às igrejas: “a dívida social”. O Estado e a sociedade teriam uma “dívida” para com a parte da sociedade que não tem oportunidade de acesso aos bens básicos necessários para viver, bens aos quais eles têm ou teriam direito como parte dos seus direitos humanos.

Nesse sentido, Manfredo Oliveira (2010, p. 214) diz que “o pobre tem, em primeiro lugar, direito à vida, isto é, direito à libertação dessa situação de pobreza e de opressão, direito a uma convivência na justiça e na igualdade. Consequentemente, tem direito a tudo o que é necessário para a vida: trabalho, participação e transformação do mundo atual das instituições sociais, que

produzem essa pobreza”. Por isso, ele está de acordo com Habermas na tese de que as intervenções do Estado na economia com fins sociais se justificam no conceito de direitos do ser humano, especificamente, nos direitos sociais. O Estado tem o dever de intervir na economia para realizar esses direitos sociais dos pobres e excluídos do mercado.

Aqui temos uma questão central do nosso tempo: a fundamentação dos direitos sociais e o dever do Estado de intervir na economia, isto é, no mercado, para resolver ou minorar os problemas sociais gerados pelos mecanismos de mercado capitalista, que por sua própria natureza tendem a excluir os ditos menos competitivos. Antes de prosseguir nessa discussão, é preciso ter claro que essa noção de justiça social, também conhecida de “justiça distributiva”, difere da noção antiga, aristotélica, de justiça distributiva. “Acima de tudo, o princípio antigo estava relacionado à distribuição de acordo com o mérito, ao passo que o princípio moderno requer uma distribuição *independentemente* de mérito. Na concepção moderna, supõe-se que *todos* mereçam determinados bens independentemente do mérito; não se supõe que considerações de mérito entrem em cena até que determinados recursos básicos (habitação, assistência à saúde, educação) tenham sido distribuídos a todos” (FLEISCHACKER, 2006, p. 9). Esse direito de todos terem o mínimo de recursos básicos se funda no direito de todos os seres humanos à vida e, portanto, às condições materiais mínimas para viver dignamente. É aqui que entra o dever ou o papel do Estado na garantia de mínimas condições de vida, certo nível de recursos materiais e acesso à assistência à saúde, educação e moradia.

É nesse sentido que o CMI, em 1948, na sua 1.^a Assembleia falou que a África e a Ásia também tinham direito a participar do desenvolvimento econômico para superar a sua pobreza e que a justiça exigia que as atividades econômicas deveriam estar subordinadas ao fim social, isto é, à preservação da vida da maioria pobre da população mundial. Além disso, o CMI via nessa reivindicação a realização da sua missão dada por Deus. Como vimos, a noção moderna Ocidental de direitos humanos tem a sua raiz na tradição cristã. Por isso, na sua 8.^a Assembleia, em 1998, em Harare, o CMI diz na “Declaração sobre Direitos Humanos” que, “como cristãos, nós somos chamados a participar da missão de Deus por justiça, paz e respeito por toda a criação e procurar para toda a humanidade a vida em abundância que é desígnio de Deus” (CMI, 1998, Introdução).

Essa Declaração sobre Direitos Humanos inicia falando da fé, missão e o desígnio de Deus para toda a humanidade, mas logo a seguir traz à discus-

são o tema dos direitos humanos articulados com Deus: “Nossa preocupação por direitos humanos está baseada na nossa convicção de que Deus quer uma sociedade na qual todos possam exercer plenamente os direitos humanos. Todos os seres humanos são criados na imagem de Deus, igual, e infinitamente precioso aos olhos de Deus e ao nosso” (IDEM). Essa articulação da igualdade fundamental de todos os seres humanos com a noção de Deus criador e como o fundamento dos direitos humanos pode ser encontrada também na Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776: “Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade. Que a fim de assegurar esses direitos, governos são instituídos entre os homens [...]”.

Como vimos, a noção moderna ocidental de direitos humanos tem a sua origem na tradição cristã e é esperado que a Declaração de Independência dos Estados Unidos, que é do século XVIII, faça referência explícita a Deus Criador para fundamentar o princípio da igualdade entre todos os seres humanos e os seus direitos inalienáveis; assim como o CMI, que assume o diálogo com o mundo moderno, inicie a sua declaração em nome da missão de Deus da justiça e passe para o tema dos direitos humanos, que é a forma secular moderna de tratar dessa questão.

Direitos humanos, justiça social e a justiça do mercado

Os princípios e direitos defendidos, seja pela Declaração dos DHs da ONU, seja uma forma mais ampliada dos DHs, não se dão no vácuo da História nem são afirmações genéricas *a priori* válidas, compreendidas e tentadas colocar em prática fora dos conflitos sociais e contextos históricos concretos. A luta pela justiça social como uma parte da realização dos direitos humanos fundamentais, como permanecer vivo, no final do século XX e no século XXI, é bem diferente da época anterior à década de 1970 e início de 80.

Na época do capitalismo liberal sob a ideologia do desenvolvimentismo, que propagava a promessa de que o desenvolvimento econômico sob a liderança dos países industrializados levaria a toda a humanidade o progresso e um padrão de vida semelhante à classe média dos países ricos,¹ não havia uma clara contradição entre os direitos humanos em sua totalidade com o capitalismo democrático. A conjugação da democracia com o mercado

¹ Sobre esse mito do desenvolvimento econômico, vide, por exemplo: Furtado, 1974.

capitalista realizaria os direitos civis, políticos, e os direitos sociais com o desenvolvimento.

Com a publicação do estudo “Os limites do crescimento” (MEADOWS et al., 1972), que mostrava a impossibilidade ecológica de levar o padrão de vida da classe média dos países ricos a todo mundo, e a ascensão do neoliberalismo como a ideologia dominante no processo de globalização capitalista, a situação e os desafios dos direitos humanos mudam de uma forma profunda.

A Declaração sobre Direitos Humanos da 8.^a Assembleia do CMI captou bem esses novos tempos e desafios. Reconhecendo que a globalização econômica, cultural e dos meios de comunicação gerou novos e urgentes desafios aos direitos humanos dos povos, comunidades e indivíduos, ela afirma que:

O processo de globalização mais uma vez enfatizou direitos civis e políticos, separando-os dos direitos econômico, social e cultural. Nós reafirmamos a posição tomada pela V Assembleia do CMI de que direitos humanos são indivisíveis. Nenhum direito é possível sem garantias básicas para vida, incluindo o direito ao trabalho, a participação nos processos de decisão, a alimentação adequada, a assistência médica, a moradia decente, a educação para o pleno desenvolvimento do potencial humano, e a meio ambiente seguro e conservação dos recursos da Terra (CMI, 1998, n. 3.5).

A grande questão aqui é a razão dessa divisão entre os direitos civis, políticos de um lado e os econômico-sociais de outro. Retomemos as diferenças entre eles.

Os direitos civis são direitos negativos; direito de não ser tratado como sub-humano, seja pela tortura ou por preconceitos, legalizados ou não, contra minorias religiosas, étnicas, raciais ou de gênero e sexualidade. É o que chamamos hoje de âmbito das lutas identitárias. Os adversários dessas lutas podem ser o Estado, igrejas conservadoras, grupos sociais defensores da supremacia branca ou culturas de intolerância com minorias. A fundamentação desses direitos se dá pelo reconhecimento da igualdade fundamental de todos os membros da espécie humana, da igualdade de todos perante a lei, e pela consciência humana de que não se deve matar, torturar ou discriminar pessoas sem base legítima.

Os direitos políticos são direitos positivos no campo da participação política; são lutas pelo direito de participar do processo de formação da “vontade popular” e de decisões políticas, e têm como o seu adversário ditaduras

e Estados autoritários não democráticos. À medida que o Estado moderno assume que o seu poder emana, em última instância, do povo, a própria lógica do Estado-nação moderno reconhece, pelo menos por um princípio abstrato, direito de todos os seus cidadãos de participar na vida política. Por isso, os governos autoritários que suspendem total ou parcialmente esse direito o fazem em nome de uma exceção, em nome de uma situação de crise ou desordem crítica.

Os direitos econômico-sociais são de uma ordem diferente das duas anteriores. De modo diferente dos direitos civis e políticos, os direitos humanos como direitos sociais exigem que o Estado intervenha no âmbito econômico-social – seja por meio de programas sociais, por exemplo, na área de renda mínima, alimentação, educação, saúde, moradia, ou por políticas econômicas – em favor dos que foram excluídos desses direitos por não serem capazes de integrar no mercado e obter a satisfação das suas necessidades básicas. Essa intervenção implica também, necessariamente, na transferência de renda ou riqueza do setor mais rico para o setor mais pobre por meio dos impostos. Em outras palavras, seria o papel ou o dever do Estado intervir, no caso de países capitalistas, no mercado e sobrepor à “justiça do mercado” a justiça social.

É na realização desses direitos sociais que a noção de que a vida humana na sua nudez é sagrada tem o maior peso ou maior necessidade. As lutas pelos direitos civis e políticos são lutas que se fundam na igualdade de direitos perante as leis, mesmo que o sistema legal em particular não reconheça essa igualdade. Esses direitos surgem do princípio de que todos os cidadãos são iguais perante a lei; e no caso dos não cidadãos, no princípio de que todos seres humanos pertencem à mesma espécie humana. Enquanto que a realização de direitos sociais exige que uma parcela da população, os pobres e excluídos do mercado, não seja tratada como iguais, especialmente perante as leis do mercado. Isto é, para garantir a igualdade fundamental de direito à vida, exige-se que a igualdade formal perante a lei seja suspensa ou relativizada. A satisfação dos seus direitos exige a relativização das leis de propriedade privada e as de contrato de compra e venda.

Definitivamente, a justiça social entra em conflito com a justiça do mercado. E isso em nome de alguns direitos básicos anteriores e superiores às leis do próprio sistema social econômico em que se vive. Em nome do direito à vida, a justiça social sobrepuja a justiça do mercado, com as suas

leis e direitos estabelecidos pelo contrato de compra e venda no mercado e as de propriedade privada.

Assim, fica claro que sem a noção de sacralidade da vida humana como tal (anterior à classificação social), ou da noção de “essência humana” que coloca o ser humano como a referência última, a noção de justiça social como uma realização e precondição de direitos humanos não se sustenta.

Por tudo isso, fica claro que a justiça social e direitos humanos defendidos pelos setores das igrejas e por não religiosos são expressões sociais concretas de uma era humanista, que tem o ser humano como critério último e o bem maior. Entretanto, vivemos hoje uma era diferente, ou pelo menos em transição. Com a globalização de corte neoliberal e o neoliberalismo se tornando a nova racionalidade (DARDOT & LAVAL, 2016), e a nova cultura espiritual do nosso mundo (BAUMAN, 2007; KONINGS, 2015), estamos passando da era do humanismo para uma era de anti-humanismo. E esse é o grande desafio para os defensores dos direitos humanos, especialmente dos direitos humanos no campo social.

Os anti-humanismos, neoliberalismo e o novo sagrado

Por uma questão de brevidade, quero apresentar esquematicamente alguns tipos de anti-humanismos ou pós-humanismos do nosso tempo.

O primeiro é o “retorno do Sagrado” na sua versão anti-humanista. Em uma linha psicanalítica poderíamos dizer que o Deus, que foi reprimido na sociedade com o secularismo (diferente da secularização), está retornando como uma forma de neurose, com afirmação de Deus contra o ser humano. Vemos isso, por exemplo, no cristianismo, islamismo e no budismo mais conservador e “fundamentalista”; esse retorno do Sagrado que se opõe a todas as formas de direitos humanos. Diante de Deus e da sua Lei, não há qualquer direito humano. Um exemplo disso é a luta ferrenha desses setores religiosos contra o casamento de pessoas de mesmo sexo em nome do modelo “divino” de família.

O segundo é fruto, talvez meio inconsciente e não desejado, da crítica pós-moderna aos erros de excessivas pretensões da razão moderna. Ao negar a existência da natureza ou essência humana, ou ao negar a possibilidade de conhecê-las, mesmo setores que se posicionam contra o atual sistema global acabam por minar as bases da noção de direitos humanos. As críticas feitas às religiões universalistas, por conta do seu monoteísmo que seria necessariamente intolerante, e às metafísicas de todos os tipos, acabaram

deslegitimando para os seus seguidores um critério acima das leis do sistema. Com isso, as lutas dos que assumem as premissas da filosofia pós-moderna tendem a se concentrar nas lutas identitárias, que no fundo são lutas para a integração de forma igualitária no sistema cultural e econômico; lutas essas que o sistema global não se sente ameaçado ou criticado. Podemos até dizer que esses grupos sociais de inspiração pós-moderna reforçam o sistema neoliberal com seus discursos focados no particular, na identidade de grupos, sem questionar o princípio último que rege a globalização. A negação do ser humano, ou outro princípio proposto por modernidade como critério último e universal, não significa que o mundo globalizado não necessite de um princípio universal para o seu funcionamento como sistema global. Nesse sentido, para Manfredo Oliveira (2010, p. 230), “mortas as metafísicas e as religiões, o valor de troca passa a ser a única categoria universal em nossa interpretação de mundo. Os bens e as riquezas valem mais do que os seres humanos, que se tornam refém de um sistema que só sobrevive estimulando ao infinito seus desejos”.

O terceiro é o trans-humanismo. “Um transhumanista vê o estado atual do humano em uma transição evolucionária, em uma jornada transitória do macaco ao humano em direção ao pós-humano. Essa é a filosofia chamada de transhumanismo” (BISHOP, 2010, p. 701). O objetivo final do trans-humanismo é atingir o estágio pós-humano com o uso da tecnologia. O ser pós-humano é, ou seria, o ser humano do futuro, que constrói a si próprio por meio de várias tecnologias que superariam as fronteiras entre o sintético e o orgânico, chegando até à imortalidade. Além disso, em uma tal sociedade pós-humana, uma pessoa meramente humana, orgânica, seria considerada um ser de segunda categoria. Ora, se o humano é um estágio que devemos superar, não tem sentido falar aqui em direitos humanos anteriores e superiores às leis vigentes.

O pensador neoconservador F. Fukuyama, defensor do capitalismo democrático como o ápice da civilização humana, também percebeu a importância ou a ameaça biopolítica desse projeto. Para ele, a possibilidade de alterar a natureza humana e nos transferir para um estágio pós-humano é uma ameaça séria à ordem social que conhecemos. Pois, para ele, o conceito de natureza humana, com a religião, é o que define os nossos valores mais básicos. “A igualdade política cultuada pela Declaração da Independência repousa no fato empírico da igualdade humana natural. Diferimos enormemente como indivíduos e por cultura, mas partilhamos uma humanidade comum

que permite a todo ser humano se comunicar potencialmente com todos os demais seres humanos no planeta e entrar em relação moral com eles. A questão fundamental suscitada pela biotecnologia é: o que acontecerá com os direitos políticos” – acrescento eu, com os direitos humanos – “quando formos efetivamente capazes de engendrar algumas pessoas com selas nas costas e outras com botas e esporas?” (FUKUYAMA, 2003, p. 23).

O quarto, o mais influente no mundo hoje, é a posição neoliberal. Para Mises, mentor intelectual de F. Hayek, o principal erro e ilusão dos que criticam o capitalismo – incluindo o Conselho Mundial de Igrejas que ele cita explicitamente – como injusto, em nome da noção de “justiça social”, é a ideia de que “a ‘natureza’ concedeu a todas pessoas certos direitos, só pelo fato de terem nascido” (MISES, 2008 [1956], p. 80). Isto é, para ele não há leis naturais ou a justiça divina que conceda a todas as pessoas o direito de acesso aos bens materiais necessários para uma vida digna; portanto, não há “justa” distribuição de bens econômicos a partir da qual possa criticar e/ou intervir na forma como o mercado distribui os bens econômicos. E, na medida em que as pessoas não têm direito “natural” de ter acesso aos bens materiais para a sua sobrevivência, o Estado e a sociedade não têm deveres nem dívida social a pagar. Logo, todo programa social que, em nome da “justiça social” ou da “dívida social”, transfere riqueza dos ricos, via impostos, para os pobres, não passa de um “roubo”. Em outras palavras, a justiça social é para ele uma grande injustiça para com pessoas que ganharam a sua riqueza de forma meritória segundo os critérios e leis do mercado livre.

Aqui precisamos olhar com calma a argumentação de von Mises contra a noção de justiça social e direitos humanos. Ele não nega os direitos humanos em sua totalidade. Ele, como outros neoliberais de renome, não tem problema com direitos civis – Mises era judeu e sentiu na carne a privação dos direitos civis na Áustria antes e durante o nazismo –, nem com direitos políticos. Ele é um liberal no sentido político que luta contra o poder do Estado, portanto, a favor dos direitos dos indivíduos de participar da vida política e definir os seus próprios rumos. O problema dele é com “certos direitos” que dariam aos pobres o direito de receber a sua parte do quinhão que a natureza teria dado a todos. Isto é, o problema dele é com os direitos sociais e a noção de justiça social.

Nesse mesmo sentido, Hayek diz que aos direitos negativos (direitos civis), que são meros complementos a regras de proteção ao domínio do indivíduo, e aos direitos positivos de participação política dos cidadãos foram

“agregados novos direitos humanos, direitos positivos ‘social e econômicos’ pelo qual uma dignidade igual ou ainda maior é exigida”, em nome da qual, “todas as pessoas teriam direito a certos benefícios sem nenhuma indicação de quem estaria sob a obrigação de prover esses benefícios ou por meio de qual processo eles seriam providenciados” (HAYEK, 2013 [1976], p. 263). Por isso, para ele, a noção de justiça social não faz sentido.

Para os neoliberais, a noção de “justiça social”, não somente não tem sentido, mas é uma perversão da noção de justiça. Para eles, a produção de bens necessários para a reprodução da vida na sociedade e aumento de riqueza para uma vida melhor só pode ser realizada de modo eficiente sob as leis do mercado livre. E as leis do mercado livre estão acima do bem e do mal, do justo e injusto, porque seriam frutos da evolução e, como as leis da física, independem da vontade e da valoração ética humana.

Segundo Mises, a descoberta da inevitável interdependência dos fenômenos do mercado e da sua regularidade deve levar os seres humanos a aceitarem o fato de que não se pode ter a pretensão de modificá-las, a aceitar que tem de ajustar suas ações a essa dinâmica do mercado. Por isso, devemos desistir de aprovar ou desaprovar, de julgar se é justa ou injusta, a partir de critérios arbitrários e julgamentos subjetivos. Para ele, “devemos estudar as leis da ação humana e da cooperação social como um físico estuda as leis da natureza” (MISES, 2010 [1949], p. 22).

Na medida em que se naturalizam as leis da ação humana, a distribuição de renda e riqueza feita pelo mercado não pode ser questionada. É por isso que a apropriação da riqueza dos ricos para distribuir aos pobres é, para Mises, um roubo, e não justiça social.

Essa visão do mercado como algo “acima do bem e do mal” é o que os estudiosos da religião chamam de tornar algo sagrado. Vimos que o fundamento último dos direitos humanos repousa na noção de sacralidade da vida humana. A negação dos direitos sociais pelo neoliberalismo, a negação dos direitos básicos de todos os seres humanos que lhes garantiriam o seu quinhão para a sua vida não se dá pela negação completa do sagrado, mas pelo deslocamento do sagrado, da vida humana para o sistema de mercado livre.²

O neoliberalismo se mantém liberal na medida em que reconhece a igualdade de todos frente à lei; mas se torna algo diferente, “neo”, ao fazer das leis do mercado – vistas como inquestionáveis –, e não mais as leis do

² O livro mais sistemático e, que pode ser considerado, o mais importante produzido sobre a sacralização do mercado é Assmann & Hinkelammert, 1989.

Estado – que podem ser modificadas pela vontade política da nação – o referente frente ao qual todos são iguais; e reduzir essa igualdade a uma igualdade meramente formal, isto é, uma igualdade que não é base para qualquer direito “material”, isto é, direito a viver.

Se nada justifica a intervenção no mercado, a própria noção de direitos humanos na vertente de direitos sociais perde o sentido ou perde a sua eficácia social. Como diz Manfredo Oliveira (2010, p. 228), “eliminada a intervenção do Estado nos mecanismos que controlam a produção e a repartição da riqueza, qualquer discurso sobre os direitos humanos corre o risco de permanecer inteiramente ineficaz”.

Diante dessa realidade social em que vivemos, F. Hinkelammert (2014) tem insistido que, de modo diferente do século passado, a luta pelos direitos humanos não se dá mais somente em confronto com Estados autoritários, mas fundamentalmente com o mercado sacralizado. A própria violência do Estado contra setores marginalizados da sociedade não pode ser entendida sem o processo de criminalização da pobreza levado avante pela ideologia neoliberal. Como diz Bauman (1998, p. 59), “cada vez mais, *ser pobre* é encarado como um crime; *empobrecer*, como produto de predisposições ou intenções criminosas – abusos de álcool, jogos de azar, drogas, vadiagem e vagabundagem. Os pobres, longe de fazer jus a cuidado e assistência, merecem ódio e condenação – como a própria encarnação do pecado”.

O embate que vemos hoje na sociedade e no interior das igrejas entre o grupo que defende os programas sociais em favor dos pobres e os que são radicalmente contra, um embate onde é quase impossível um diálogo civilizado, é uma amostra dessa bifurcação que a sociedade e as igrejas estão vivendo em torno dos direitos humanos, em particular dos direitos sociais. Os dois grupos partem de pressupostos completamente opostos e, por isso, o diálogo acaba sendo quase impossível.

Novos discursos das igrejas em torno dos direitos sociais e justiça social

Diante da consolidação da separação entre o Estado e a igreja, pelo menos no Ocidente e no Oriente integrado à globalização, e a aceitação do fato do pluralismo religioso, os setores das igrejas ou grupos religiosos que querem participar, em nome da sua fé, na luta pelos direitos humanos na esfera pública e, em particular, pela justiça social, precisam encontrar novas formas de justificação da sua ação. Esse é muito mais do que um mero de-

safio teórico ou discursivo para os que atuam na esfera pública em nome da sua fé, dessa nova fundamentação depende a validade da própria noção de “justiça social”, que reúne em seu entorno lutas e diálogos dos mais diversos setores do campo religioso e desses com grupos e setores não religiosos da sociedade global.

Por isso, penso que um dos principais desafios para os que, em nome da justiça social ou do direito de todos os seres humanos a uma vida digna, lutam contra a profunda desigualdade social e exclusão é resgatar a noção de vida humana como a referência última nos debates sociais. Partindo da perspectiva do campo religioso, é preciso ter claro que esse desafio se relaciona a dois diferentes espaços sociais: a) no interior de uma confissão religiosa, o argumento religioso é ainda válido e importante para o grupo que compartilha a mesma fé e a mesma linguagem religiosa; b) contudo, no espaço público é preciso encontrar ou criar uma linguagem “secular” que seja expressão dos valores e princípios compartilhados no campo religioso que seja, ao mesmo tempo, compreensível e aceitável para outros grupos religiosos e os não religiosos.

Com o objetivo de contribuir nesse debate, quero, nesta parte final do artigo, propor algumas reflexões a partir da posição do Conselho Mundial de Igrejas sobre o tema dos direitos humanos apresentada na sua última Assembleia, em 2013, em Busan, Coreia do Sul, e a do papa Francisco, no documento *Alegria do Evangelho*.

O CMI, na X Assembleia, em Busan, cuidou do tema dos direitos humanos ao tratar da questão do povo “sem Estado” (CMI, 2013):

O engajamento das igrejas com direitos humanos tem uma longa tradição teológica. O pressuposto teológico que subjaz à preocupação ativa por aqueles que estão sofrendo é a crença de que todas as pessoas criadas por Deus constituem uma unidade inseparável. Solidariedade e compaixão são virtudes que todos cristãos são chamados a praticar, independente da posse deles, como sinal de discípulos de Cristo.

Esse documento, mesmo falando várias vezes de direitos humanos concretos, como acesso à educação, à nacionalidade e outros, não define os seus fundamentos. Na VIII Assembleia, o CMI tinha dito:

Nós reafirmamos a universalidade dos direitos humanos como enunciados na Declaração Internacional dos Direitos Humanos e o dever de todos Estados,

independente da cultura nacional ou sistema econômico e político, de promover e defendê-los. Esses direitos estão enraizados nas histórias de muitas culturas, religiões e tradições, e não somente naqueles que tinham um papel dominante na ONU por ocasião que a Declaração Universal foi adotada (CMI, 1998, n. 3.7).

Nessa ocasião, o documento da Assembleia fez referência explícita ao dever do Estado em nome de direitos enraizados nas tradições da humanidade. Na X Assembleia, 15 anos depois, o documento do CMI sobre os direitos humanos se dirige basicamente aos cristãos e às igrejas e, talvez por isso, não tenha se preocupado em desenvolver um argumento aceitável também para os não cristãos. Talvez seja também um reflexo da difusão da cultura pós-moderna que abdica de procurar elaborar argumentos “universais”, não no sentido de absoluto e inquestionável, mas no sentido de que pessoas e grupos fora da minha cultura particular também possam entender por usar princípios de inspiração universal, princípios que poderiam ser compreendidos e aceitos por pessoas de diversas tradições culturais e religiosas. Contudo, não importa aqui a razão dessa característica; o que eu quero chamar a atenção é a necessidade de elaborar argumentos “transculturais”, argumentos e princípios que possam ser aceitos, independentemente da cultura particular em que foi elaborada ou destinada.

Sem esses princípios transcendentais que defendam a vida do ser humano como critério superior aos critérios do cálculo do mercado livre, não é possível criticar as bases da negação dos direitos sociais defendida pelo neoliberalismo. E isso é fundamental, afinal, não se pode defender direitos civis e políticos no interior de determinado sistema social e político sem antes defender o direito de todas as pessoas de permanecerem vivas. Sem a luta pelos direitos sociais, as lutas pelos direitos civis – as lutas identitárias – e direitos políticos só beneficiarão os integrados no mercado.

A luta pela justiça social exige a intervenção do Estado e dos setores organizados da sociedade civil no mercado e a imposição sobre os mais ricos do “pagamento” pela dívida social, por meio da forma de impostos e regulações na economia. Pois, no fundo, toda ação do Estado em prol da justiça social e redistribuição de renda pressupõe intervenção no mercado e políticas tributárias e fiscais em benefício dos mais pobres. E é contra essa intervenção no mercado que os meios de comunicação em massa exercem um novo tipo de censura: a difusão massiva e monopólica da ideologia neoliberal e censura a todas as críticas ao mercado livre sacralizado.

Ao falarmos da justiça social e direitos sociais, é importante ressaltar que a noção de solidariedade e compaixão, tão importantes nas tradições religiosas e no documento da X Assembleia do CMI, é algo fundamental, mas não suficiente. Sem a noção de direito, não é possível ampliar ao nível da sociedade as conquistas sociais obtidas por lutas locais iniciadas e movidas por solidariedade, compaixão e senso de responsabilidade e missão. As lutas locais têm o grande papel de mostrar que é possível construir modelos alternativos de sociedade e resgatar a dignidade das pessoas com as quais trabalham, mas se essas lutas e conquistas não adquirem o status de “direito social”, não é possível pressionar e exigir dos governos que façam dessas alternativas construídas uma política de Estado em função de pagar uma “dívida social”.

A noção de direitos sociais, e sua contrapartida “dívida social”, são fundamentais para que o povo pobre não se veja em situação de recebedores de “esmola”, nem que os beneficiários do sistema de mercado capitalista se vejam no papel de benfeitores que podem mudar de opinião quando quiserem.

O papa Francisco, na sua carta apostólica “Alegria do Evangelho”, apresenta um caminho de discurso diferente que procura se manter dentro do campo teológico-religioso e, ao mesmo tempo, tenta recuperar o humanismo em uma perspectiva não moderna (no sentido do que E. Dussel chamou de “transmodernidade”).³

Afirmado que devemos dizer um “não” a uma economia de exclusão e desigualdade social, uma economia que mata, o papa Francisco (2013, n. 55) diz que:

Uma das causas desta situação está na relação estabelecida com o dinheiro, porque aceitamos pacificamente o seu domínio sobre nós e as nossas sociedades. A crise financeira que atravessamos faz-nos esquecer que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano. Criamos novos ídolos.

³ “Para a superação da ‘Modernidade’ (não como Pós-modernidade, que ataca a razão enquanto tal, desde o irracionalismo da incomensurabilidade, senão como ‘Trans-modernidade, que ataca como irracional a violência da Modernidade, na afirmação da ‘razão do Outro’), será necessário negar a negação do mito da Modernidade. Para isso, a ‘outra-cara’ negada e vitimada da ‘Modernidade’ deve primeiramente descobrir-se como ‘inocente’: é a ‘vítima inocente’ do sacrifício ritual, que ao descobrir-se como inocente julga a ‘Modernidade’ como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial” (DUSSEL, 1992, p. 208-209).

Ele critica o fetichismo do dinheiro do atual processo de globalização econômica como criação de um ídolo. Nesse sentido, é um discurso teológico-religioso, pois trata da crítica a deuses falsos que a sociedade cria e, portanto, do discernimento dos deuses. Porém, de modo diferente de discursos teológicos tradicionais, ele não contrapõe o ídolo, o deus falso, ao Deus verdadeiro. Provavelmente, porque isso levantaria outro problema: qual é o Deus verdadeiro? A apresentação do Deus cristão como o verdadeiro que se opõe ao ídolo seria voltar à arrogância da cristandade de ter monopólio de Deus e negar a realidade factual e positiva do pluralismo religioso. Ao invés de contrapor Deus ao ídolo, ele contrapõe o ser humano ao ídolo-dinheiro. Com isso, ele retoma, de uma forma diferente, a fundamentação humanista dos direitos humanos.

A afirmação da primazia do ser humano sobre a lógica do mercado e de todo e qualquer sistema econômico-social-político é a reafirmação da vida humana como critério absoluto. Só que não é uma afirmação abstrata, enunciado de um princípio fora de contexto histórico, mas sim frente a uma lógica anti-humana e que, ao mesmo tempo, oferece uma chave de leitura crítica do sistema econômico dominante. A noção de idolatria do dinheiro só faz sentido na medida em que se desvela o mecanismo sacrificial por detrás da fetichização do dinheiro que condena multidões à exclusão e morte antes do tempo.

Nessa lógica apresentada pelo papa, que tem origem em alguns teólogos da libertação, como Hinkelammert e Assmann (cf. SUNG, 2015), a refundação dos direitos humanos passaria pela crítica ao fetiche-ídolo do mercado/dinheiro do neoliberalismo (articulando a teoria de Marx sobre o fetiche e a tradição bíblica da crítica à idolatria como deus que exige sacrifícios de vidas humanas) e a recuperação do sentido humanista da relação entre o sujeito humano e as instituições sociais, seja o Estado, mercado ou igreja.

Após essa breve apresentação de duas formas de defender ações das comunidades religiosas em favor dos direitos humanos, surge a pergunta: é possível chegar a uma fundamentação dos direitos humanos que por si só possa obrigar os Estados e sociedades a assumirem suas “dívidas sociais”, os seus deveres para com os excluídos do mercado?

Eu não penso que isso seja possível. Seja porque a razão humana não é capaz de elaborar teorias assim, seja porque seres humanos não são convencidos somente pela razão ou por argumentos racionais. Mas, isso não nos isenta de procurar produzir argumentos que justifiquem os direitos humanos em uma linguagem que seja possível de ser compreendida e aceita

por maioria no mundo de hoje marcado pelo pluralismo cultural e religioso.

Ao mesmo tempo, é preciso complementar o discurso de direitos e deveres com a noção de responsabilidade pessoal e social frente às situações de marginalização e exclusão estrutural. Mostrar que, mesmo que não cheguemos a um consenso geral sobre os fundamentos dos direitos humanos, é preciso reconhecer que viver em uma sociedade marcada por bilhões de pessoas vivendo abaixo da condição de dignidade humana não é aceitável. Isso quer dizer que é preciso trabalhar para aumentar a sensibilidade social frente à exclusão e marginalização.⁴ Esse tema tem relação direta com o que as tradições religiosas chamam de espiritualidade.

Por fim, penso que uma nova fundação dos direitos humanos para o mundo cultural e religiosamente plural e economicamente globalizado não poderá ser construído somente em termos da tradição racional e religiosa do Ocidente. É preciso dialogar com outras grandes tradições culturais e espirituais do mundo, especialmente da África e da Ásia, para que possamos criar um novo grande consenso em defesa da dignidade e direitos fundamentais de todos os seres humanos.

Referências

ALFORD, C. Fred. **Narrative, Nature, and the Natural Law: From Aquinas to International Human Rights**. New York: Palgrave Mcmillan, 2010.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958

ASSMANN, Hugo & HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia**. Petrópolis: Vozes, 1989.

ASSMANN, Hugo & SUNG, Jung Mo. **Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Consuming Life**. Cambridge (UK)-Malden (USA): Polity, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BISHOP, Jeffrey P. Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God. **Journal of Medicine and Philosophy**. Saint Louis University, 35: p. 700-720, 2010.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI). **Statement on the Human Rights of Stateless People**. Adopted by the WCC 10th Assembly as part of the Report of the Public Issues Committee. Nov 08, 2013. Disponível na internet: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/human-rights-of-stateless-people> Acessado em ago./2017.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI). **Together on the Way: official report of**

⁴ Vide, por exemplo: Assmann & Sung, 2000.

the eighth assembly. A Statement on Human Rights, Harare, Zimbabwe, 3-14, december 1998. Disponível na internet: <http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/hr-e.html>. Acessado em ago./2017.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, Enrique. 1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. Madri: Nueva Utopia, 1992.

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva.** São Paulo: Martins Fontes.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso futuro pós-humano.** Consequências da revolução da biotecnologia. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico.** Rio de Janeiro, Paz e terra, 1974.

HAYEK, Friedrich. **Law, Legislation and Liberty.** A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy, 3. vol. em 1. London-New York: Routledge, 2013 [1973-1979].

HINKELAMMERT, Franz. **Mercado versus direitos humanos.** São Paulo: Paulos, 2014.

KONINGS, Martijn. **The emotional logic of capitalism:** what progressives have missed. Stanford: Stanford Univ. Press, 2015.

MEADOWS, Donella et al. **The Limits to Growth.** New York: Universe Books, 1972.

MISES, Ludwig von. **Ação Humana.** Um Tratado de Economia, 3.1. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010 [1949].

MISES, Ludwig von. **The Anti-Capitalist Mentality.** Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2008 [1956].

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética, direito e democracia,** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium,** 2013.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2006.

SUNG, Jung Mo. "The Poor after Liberation Theology." **Concilium,** 2015/3. London: SCM Press, p. 65-74.

VATTER, Miguel. Politico-Theological Foundations of Universal Human Rights, The Case of Maritain. **Social Research.** New York, 2013, vol. 80 (1).

Submetido em: 11-9-2017

Aceito em: 17-10-2017