

**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO
CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM
HELDER CÂMARA**

FILOSOFIA DO DIREITO II

JOSÉ ALCEBIADES DE OLIVEIRA JUNIOR

RENATA ALMEIDA DA COSTA

JOSÉ LUIZ BORGES HORTA

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebiades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

F488

Filosofia do direito II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;

coordenadores: José Alcebiades De Oliveira Junior, Renata Almeida Da Costa, José Luiz Borges Horta – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-124-1

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte, MG).

CDU: 34



XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

FILOSOFIA DO DIREITO II

Apresentação

Apresentação

Esta obra torna públicos os textos acadêmicos debatidos pelos integrantes de três grupos de trabalhos, todos participantes do XXIV Congresso do CONPEDI, realizado na cidade de Belo Horizonte, nos dias 11 a 14 de novembro de 2015. Estimulados pelo desafio de discutir "Direito e Política", sob o viés da "Vulnerabilidade à Sustentabilidade", os membros dos grupos de Filosofia do Direito II, Cátedra Luís Alberto Warat I e Direito, Estado e Idealismo Alemão I, submeteram sua produção textual à aprovação da organização do evento e, uma vez aprovados, participaram dos debates realizados em 12 de novembro de 2015, na sala 405 do Edifício Villas-Bôas, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Nesse sentido, aqui estão reunidos os melhores artigos científicos produzidos pelos estudantes e/ou professores de Programas de Pós-Graduação em Direito do país, que bem se coadunam à preocupação do CONPEDI em estimular o pensamento reflexivo ao encontro de soluções para as vulnerabilidades decorrentes das complexidades política, econômica, social, ambiental e jurídica que desafiam o operador do Direito na contemporaneidade.

Com esse intento, os autores do grupo de Filosofia do Direito II apresentam suas contribuições tanto para a reflexividade dos aspectos filosóficos e das ciências sociais, desde o viés interno do Direito quanto do alcance das políticas públicas e o funcionamento das instituições político-jurídicas. Isso pode ser percebido pela leitura dos textos: "A crítica de Dworkin ao positivismo jurídico e a construção do conceito de discricionariedade", de Pedro D'Angelo da Costa; "A fragilidade da prova testemunhal analisada sob os aspectos investigativos da Filosofia cética do sexto empírico", de Maurício Seraphim Vaz; "A impossibilidade de manutenção do Estado mínimo de Robert Nozick", de Adriano Ferreira de Oliveira e Virgílio Queiroz de Paula; "A interpretação dentro e fora da moldura: o pensamento jurídico hermenêutico de Kelsen e seus desafios no século XXI", de Bianca Kremer Nogueira Corrêa e Natalia Silveira Alves; "Da humanidade à animalidade: a desvalorização ao princípio fraternal", de Guilherme Bittencourt Martins e Geraldo José Valente Lopes; "Crítica da razão autocentrada: o Direito e a necessidade de uma racionalidade voltada ao outro e ao particular", de Mário Cesar da Silva Andrade e Paola Durso Angelucci; "Direitos Fundamentais e humanos. Uma leitura a partir de Rawls", de

Robison Tramontina e Anny Marie Santos Parreira; "Direitos Humanos e Justiça Internacional em Dworkin: uma comunidade de estranhos?", de Aline Oliveira de Santana; "Contribuições da Filosofia Política de Hannah Arendt para a Filosofia do Direito: considerações acerca da liberdade e da justiça numa perspectiva plural", de Cristiane Aquino de Souza e Alberto Dias de Souza; "Direito do Trabalho e subordinação jurídica: análise da sujeição e poder em Foucault e Deleuze", de Larissa Menine Alfaro; "Da arquitetura da inclusão (sociedade disciplinar) à engenharia da exclusão (biopolítica): uma análise a partir da arqueologia/genealogia do poder em Michel Foucault", de Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth e Mateus de Oliveira Fornasier; "A ordem jurídica, a lei temporal e o poder político em Agostinho sob perspectiva jusnaturalista", de Anna Clara Lehmann Martins; "A prática argumentativa traçada na teoria do agir comunicativo de Habermas pode funcionar como elemento transformador da comunicação institucional entre Congresso Nacional e Supremo Tribunal Federal?", de Ana Cristina Melo de Pontes Botelho; "A universidade dos Direitos Humanos: análise a partir da Teoria Kantiana à paz perpétua", de Daisy Rafaela da Silva; "As origens e fundamentos da sustentabilidade conforme as exigências do secularismo e da liberdade religiosa", de Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira e Lucas Baffi Ferreira Pinto; "As contribuições do pensamento ético de Henrique Cláudio de Lima Vaz para a Filosofia do Direito", de Luciano Gomes dos Santos; e "A universalidade da democracia no enfoque da cultura argumentativa para a emancipação humana: a complementaridade entre a abordagem pragmática de Amartya Sen e pragmática formal de Habermas", de José Marcos Miné Vanzella e Lino Rampazzo.

Certos de que o material aqui disponibilizado, assim como seus autores, exercerão forte influência para a reflexão jurídica nacional, é que fazemos o convite à leitura e ao pensar crítico, neste exemplar fomentado. Por essa via, acreditamos, nossa ciência do "dever-ser" produzirá efetivos propósitos no mundo do ser. Que desfrutem!

De Belo Horizonte, outono de 2015.

Renata Almeida da Costa,

José Alcebíades de Oliveira Junior e

José Luiz Borges Horta.

**AS ORIGENS E FUNDAMENTOS DA SUSTENTABILIDADE CONFORME AS
EXIGÊNCIAS DO SECULARISMO E DA LIBERDADE RELIGIOSA**

**THE ORIGINS AND FOUNDATIONS OF SUSTAINABILITY IN ACCORDANCE
WITH THE REQUIREMENTS OF SECULARISM AND RELIGIOUS FREEDOM**

**Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira
Lucas Baffi Ferreira Pinto**

Resumo

Charles Taylor numa de suas últimas obras, *Secularism and Freedom of Conscience*, oferece-nos um princípio do qual se pode partir para a discussão sobre a liberdade religiosa em nossa época, que ele caracteriza de secular. Trata-se do secularismo aberto que não se reduz ao laicismo monolítico. Numa sociedade secularizada, entendida ao modo de Taylor, em que as manifestações espirituais são múltiplas e a religião não tem mais a primazia que teve no passado, mas é uma das opções espirituais do cidadão. Entre as manifestações espirituais de nossa época, a defesa da natureza tornou-se uma das mais vivas expressões. Paradoxalmente, a origem dessa defesa da natureza nasce da religião, mas é na sociedade secularizada que ela se manifesta de modo autônoma. Por conseguinte, o diálogo entre estas duas instâncias, a religiosa e a secular em relação à natureza torna-se fundamental para a efetivação dos princípios da sustentabilidade e supõe as categorias de consenso e liberdade de consciência.

Palavras-chave: Secularismo aberto, Consenso, Liberdade religiosa, Ética da sustentabilidade, Charles Taylor

Abstract/Resumen/Résumé

Charles Taylor in one of his last works, *Secularism and Freedom of Conscience*, offers use principle which can be left for discussion on religious freedom in our time, which he characterizes as secular. It is open secularism that cannot be reduced to monolithic secularism. In a secularized society, as Taylor understands, spiritual manifestations are multiple and religion no longer has the primacy as it had in the past, but it is one among other spiritual options. Among the spiritual manifestations of our time, the defense of nature has become one of the most vivid expressions. Paradoxically, the origin of the defense of nature is born in religion, but in a secularized society it manifests itself in an autonomous mode. The refore, the dialogue between these two instances, the religious and the secular in relation to nature is fundamental for the realization of the principles of sustainability and assumes the categories of consensus and freedom of conscience.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Open secularism, Consensus, Religious freedom, Ethics of sustainability, Charles Taylor

Introdução

O paradoxo da relação do Estado com o cidadão em matéria religiosa reside no fato de que o Estado reconhece o indivíduo como ser moral e, ao mesmo tempo, reconhece-se incapaz de lhe indicar as fontes mais profundas de suas motivações morais. Uma passagem citada por Charles Taylor numa de suas últimas obras, **Secularism and Freedom of Conscience**, parece não somente confirmar o que ficou dito, mas também oferecer-nos um princípio do qual se pode partir para a discussão sobre a liberdade religiosa e os direitos humanos: *“In that view the resolution to the debate on the place of religion in the public space is fairly simple: apply the principle of secularism rigorously.”* (MACLURE, TAYLOR, 2011, p. 3). Trata-se do secularismo aberto (“open secularism”, que traduz para o inglês o termo “laïcité ouverte”), que não se reduza ao laicismo monolítico.

É possível ainda afirmar que mundo religioso tradicional está em extinção. Sinais da secularização são perceptíveis, acompanhados das novas formas de culto que surgem no seio da sociedade moderna. A adesão à fé passou a ser vista como assunto individual, pessoal. Mesmo assim, no âmbito do debate público, ainda é possível identificar a presença da religião no cenário político moderno. Essa presença abriu caminho para uma “nova leitura das relações entre religião e política e entre as instituições religiosas e o Estado.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 21).

Taylor, na sua obra **Uma Era Secular**, defende, entre tantos outros, o seguinte posicionamento: "A religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada" (TAYLOR, 2010, p. 13). Além disso, defende que a sociedade política moderna se tornou um ambiente em que crentes e não crentes convivem igualmente. O que Taylor quer dizer com isso?

em nossas sociedades "seculares" as pessoas podem engajar-se totalmente na política sem jamais encontrar Deus, ou seja, em jamais chegar ao ponto de evidenciar de modo forçoso e inequívoco a importância crucial do Deus de Abraão para toda essa empreitada. (TAYLOR, 2010, p. 14).

O que se percebe é uma transformação das práticas sociais, sobretudo se compararmos as práticas religiosas da nossa era secular com os séculos precedentes ao cristianismo, em que era impossível separar o governo da religião. Ou seja, "naquelas sociedades, as pessoas não

podiam engajar-se em nenhum tipo de atividade pública sem 'encontrar Deus' ". (TAYLOR, 2010, p. 14).

A secularização relaciona-se com a liberdade religiosa num dos sentidos que serão apresentados ao longo do presente artigo, em que tentaremos comprovar que este instituto, de uma forma ampla, tem como um de seus fundamentos (influências) o movimento de secularização da sociedade moderna e de que forma a liberdade religiosa se relaciona com liberdade de consciência.

Cécile Laborde, no artigo **Protecting Freedom of Religion in the Secular Age** (2012), ao comentar a recente obra de Taylor e MacLure, situa a religião, ou a crença religiosa, no mesmo nível de qualquer movimento comprometido moralmente o que pode ser confundido com liberdade de consciência. Podemos dialogar isso com a questão da liberdade de consciência e a liberdade religiosa a partir da secularização.

Isto porque, partindo da ideia de que a religião, na era secular, é entendida como uma possibilidade dentre outras que dão sentido às nossas vidas, o pluralismo de crenças faz-se presente nesse ambiente secular.

Até que ponto o movimento de secularização da sociedade moderna, diagnosticada por Taylor, pode ser entendido como liberdade de consciência, retirando a discussão do âmbito da religião, como critica Nussbaum. Taylor e MacLure em **Secularismo e Liberdade de Consciência**, defendem que “quaisquer significados que dão compromissos devem ser protegidos na mesma base que o compromisso religioso” (LABORDE, 2012, p. 1, tradução livre).

Nesse sentido, percebe-se que os autores buscam situar a liberdade religiosa no mesmo patamar de outras liberdades, os chamam de igualitarismo normativo. Isto implica, dentre outros argumentos, que membros da minoria possam exercer, sem discriminação, sua crença religiosa da mesma forma que os membros da maioria, que, em geral, possui certo favorecimento do Estado, como isenções fiscais, por exemplo.

Nussbaum, em posicionamento tradicional, afirma que a liberdade religiosa deve manter um *status* diferenciado de outras liberdades. Em contrapartida, Taylor e MacLure, em nome da liberdade religiosa, buscam uma definição igualitária de crenças moralmente aceitas, sem privilegiar as crenças religiosas, o que garante a liberdade de consciência. Tais propostas, influenciadas pelo pensamento liberal, deslocam a liberdade religiosa do âmbito da religião e a insere no âmbito das outras liberdades individuais, garantindo liberdade de consciência.

Destaca-se que Taylor e MacLure reconhecem o *status* diferenciado das crenças religiosas, tendo em vista o papel que desempenham na vida moral das pessoas. No entanto,

defendem que essas crenças religiosas partem de uma concepção subjetiva, individualizada, devendo o Estado se manter afastado, de modo a garantir a liberdade religiosa.

Os princípios do secularismo

O modelo americano de secularismo analisado por Marta Nussbaum, estaria fundado, segundo Maclure e Taylor (apud 2011, p. 23) em seis princípios: igualdade, respeito igual concedido a toda pessoa, liberdade de consciência, adaptação, *nonestablishment* e separação.

A igualdade de respeito e a liberdade de consciência são apontados como os dois princípios maiores da secularização (MACLURE, TAYLOR, 2011, p. 20). É bem verdade que o tema da igualdade na filosofia de Taylor se enlaça com tantos outros que seria impossível abordá-los aqui. Mas, em vista da contextualização do problema aqui abordado e de sua relação com o princípio democrático fundamental que está subjacente a toda discussão do gênero, creio que o reconhecimento seja o elemento mais significativo para se situar o pensamento de Taylor sobre a igualdade.

O reconhecimento das diferenças, de caráter universalista, preconiza que a dignidade dos cidadãos exige justamente o oposto da política de reconhecimento igualitário, e defende o reconhecimento das singularidades que identificam os grupos sociais ou os indivíduos.

Taylor propõe um reconhecimento das diferenças que não apenas permita a sobrevivência de uma cultura minoritária em uma sociedade, mas que reconheça seu valor (2010, p. 268), permitindo sua manutenção e efetiva influência na tomada de decisões coletivas e na construção coletiva de significados em uma sociedade democrática. O reconhecimento, assim, configura um ato de respeito e valorização de diferenças culturais, não um ato de condescendência de grupos majoritários.

Para a obtenção de tal fim, uma articulação pública entre concepções distintas de bem, na qual haveria a compreensão e aceitação dos elementos de percepções opostas, com o fim de formular uma visão comum e ampla de bem, publicamente compartilhada e não excludente, que abrangeria as concepções iniciais.

Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, voltados para articular esses novos contrastes. Assim, se e quando terminarmos por encontrar apoio substantivo para nossa suposição inicial, isso depende de uma avaliação do valor que possivelmente não teríamos condição de

fazer no começo. Chegamos ao juízo em parte por meio da transformação de nossos padrões (TAYLOR, 2010, p. 271).

A valorização e compatibilização entre as culturas requer um diálogo, um conhecimento dos fatores que constituem cada grupo social. Segundo Taylor (2010, p. 207),

[...] o que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor peremptórios e falsos, mas uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas que nos obriga a deslocar nossos horizontes nas fusões resultantes. Acima de tudo, exige que admitamos que estamos muito aquém desses horizontes, pelos quais o valor de diversas culturas poderá ser evidenciado.

Desse modo, Taylor busca um meio-termo entre a “exigência inautêntica e homogeneizante do reconhecimento de igual valor, e um lado, e o afrouxamento em padrões etnocêntricos do outro. Há outras culturas, e temos que viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade” (2010, p. 273). Tais políticas de reconhecimento, conforme já registrado, fornecem parâmetros formação das identidades individuais, que devem ser adequadas às estruturas sociais de significado e não mais uma mera afirmação absoluta de individualidades.

A investigação que ora importa não se refere somente à eficácia dos fundamentos das políticas de reconhecimento para a ética e a política dos Direitos humanos, mas também a participação das distintas organizações religiosas na vida pública, graças, sobretudo, ao último trabalho de Taylor sobre a sociedade secularizada.

As polêmicas relativas aos projetos nacionais dos direitos humanos evidenciam a necessidade de um aprofundamento teórico e de uma fundamentação dos argumentos de cunho interdisciplinar. Estas polêmicas inserem-se também no debate internacional acerca da validade das políticas dos direitos humanos e das formas de inclusão social. Por exemplo, o comunitarismo, que tem raízes em distintas experiências religiosas, encontra-se remodelado nesta era que Charles Taylor caracteriza de secular. A era em que vivemos aponta novas perspectivas para o diálogo social. Por outro lado, o tema da construção do sujeito e da autenticidade reveste-se de capital importância justamente porque o comunitarismo pretende defender os ideais de bem comum a partir de uma defesa da instância contemporânea do ser autêntico em oposição às tendências individualistas presentes, seja no pensamento liberal, seja nas variadas formas de desconstrutivismo. Como coadunar estas instâncias da sociedade contemporânea com as novas características do secularismo descritas por Taylor em **Uma Era Secular?**

Os princípios da liberdade religiosa

Jacques Maritain, por ter sido um dos filósofos franceses mais atuantes na elaboração da Declaração Universal dos Direitos do Homem, oferece muitos elementos para a fundamentação contemporânea de uma teoria sobre os direitos humanos. Este é um primeiro dado que explica a concentração desta pesquisa no autor francês. Porém, outro elemento justifica a necessidade de se retomar a reflexão sobre o pensamento de Maritain: a relação íntima que o pensador estabeleceu entre democracia e direitos humanos, seja na busca de sua fundamentação, seja no reconhecimento prático da necessidade de se atingir uma concepção comum dos direitos humanos, independentemente das distintas teorias que os possam justificar.

É verdade que a doutrina do direito natural ficou historicamente ligada a questões filosóficas que dificultaram o reconhecimento de seu valor. Maritain tentou primeiramente entender o processo de negação dos conceitos relativos ao direito natural, especialmente o conceito de natureza, reavaliando desse modo as novas fundamentações do Direito.

À luz de Tomás de Aquino, essa reavaliação pode ser feita a partir de sua intuição metafísica fundamental, a filosofia do ser. Isso se justifica tanto pelo progresso dos estudos tomistas, no século XX, quanto pelo próprio desenvolvimento da filosofia contemporânea, que repropôs o problema do ser. A importância dessa retomada não pode ser ignorada pela filosofia do direito. E é Miguel Reale que reconhece isso:

Talvez não será exagero dizer que, em nossa época, já se nota certa insatisfação quanto à análise do conhecimento focalizada apenas segundo as estruturas ou condições do sujeito cognoscente. Alguns autores veem nessa insatisfação contemporânea uma volta às linhas clássicas da Teoria do Ser, subordinando-lhe a Teoria do Conhecimento, não obstante o caráter prevalentemente gnosiológico do neopositivismo em todas as suas ramificações. (REALE, 1996, p. 49-50)

Dentro dessa tradição neotomista, evidencia-se a metamorfose que os conceitos éticos e jurídicos sofreram ao longo da história da filosofia, e, ao mesmo tempo, indica-se a importância da contribuição de Jacques Maritain para a compreensão do valor original dos princípios da lei natural.

Maritain foi um discípulo de Tomás, um tomista, como ele mesmo gostava de se declarar. Embora se opusesse ao termo neotomista, Maritain foi um pensador de seu tempo, e, por isso mesmo, manteve-se em constante diálogo com as correntes que marcaram sua época, especialmente nas áreas da filosofia política, da ética e do direito. De recente, o eminente pensador francês, Paul Valadier (2007), reavaliou o trabalho intelectual de Maritain e seu significado para o pensamento político e social do novo milênio. Essa obra, intitulada **Maritain à contre-temps**, vem solidificar a tese que aqui se apresenta: o pensamento político e o humanismo de Maritain trazem uma contribuição definitiva para a fundamentação dos direitos humanos e da defesa dos bens da natureza:

Faltaria outro aspecto inovador desta filosofia se também não se insistisse sobre a visão do futuro que ela porta relativamente “à unificação política do mundo”. Poucos filósofos à época aventuraram-se em pensar o necessário trabalho de organização do planeta para além das nações, Estados e continentes. Maritain o faz, instruído pelos “desastres” que assolaram o planeta com a Segunda Guerra Mundial. E sob este prisma, longe de ser um nostálgico ou um conservador, ele propõe uma visão futurista e, sob muitos aspectos, bastante utópica. (VALADIER, 2007, p. 132, tradução livre dos autores).

Por conseguinte, embora Maritain defenda o conceito de lei natural como fundamento último do direito, sua reflexão não é limitadora para os que indicam outro fundamento para o estado democrático. Entretanto, para ele, a lei natural, na medida em que é a lei da própria natureza humana universal, abre o caminho para que as leis e os direitos daí decorrentes realizem o que é mais intrínseco ao homem. Essa teoria pode ser percorrida nos moldes do método desenvolvido pelo próprio Maritain, durante as mais importantes décadas do pensamento político do século passado: importa recorrer aos fundamentos dos direitos humanos, que são o direito natural e, enfim, a lei natural. Enfim, uma sociedade democrática é considerada tal porque é eficaz na realização desses direitos. Por isso, a lei natural, como fonte comum a todas as leis e a todas as ações que o Estado deve promover em favor de seus cidadãos, deve ser reavaliada como intrínseca ao conceito de democracia.

O fim do Estado é o bem comum, pois enquanto a moral diz o que o homem deve fazer para ser homem, a política diz o que ele deve fazer para ser cidadão. O bem comum não é a mera soma do bem dos membros da sociedade singularmente considerados, não é o bem das partes singulares, mas do todo. Tomás de Aquino (1980, II-II, q. 47, a.10, ad 2m) afirma o primado do bem comum, citando um dito de Valério Máximo, historiador e moralista do Império Romano, segundo o qual os antigos romanos “preferiam ser pobres em um império rico do que ricos em um império pobre”. Assim, entende-se que a riqueza, o lucro, a saúde, a

cultura etc., são bens particulares a serem ordenados ao bem comum, ao bem da coletividade, para que, com a troca e a comunhão desses, se assegure o *bem viver* de todos.

Tomás defende que a comunhão dos bens pertence à essência mesma da sociedade organizada politicamente, o Estado é a sociedade perfeita: "*Civitas est communicatio perfecta. Illa erit perfecta communicatio quae ordinatur ad hoc ut homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam; talis autem communicatio est civitas*¹". O Estado atingirá seu fim se salvaguardar a paz, se o povo levar uma vida virtuosa, se garantir os bens materiais necessários (TOMÁS DE AQUINO, 1937, I, 15). A paz social é, pois, um dos maiores bens de responsabilidade do Estado.

A relação Igreja-Estado é a questão mais complexa, e resolve-se com a distinção do *bonum commune* e do *bonum supernaturale*, que permite a separação entre dois âmbitos de poder: o civil e o eclesiástico. Com essa distinção, Santo Tomás preserva o humanismo aristotélico, a cidade das virtudes, acrescentando-lhe, porém, a participação na graça, uma espécie de *cidadania da santidade*, ao mesmo tempo deixa cada poder em seu domínio próprio. E, para que não se fique somente nos grandes princípios, aludiu-se que entre os bens que competem às duas instituições está a própria paz. Mas também aqui se deve falar de uma paz natural e uma paz sobrenatural (TOMÁS DE AQUINO, 1937, I, 15), esta última é de competência religiosa.

Esse conjunto de teses tomistas, que é o verdadeiro fundamento da doutrina do direito natural, é assumido por Maritain como um corpo de proposições perenes porque se podem aplicar a qualquer sociedade, não somente sem prejuízo de peculiaridades culturais, mas, ao contrário, podendo mesmo favorecê-las. Por isso mesmo, Maritain pode fazer as devidas adaptações dessas teses a partir dos progressos atingidos pelo mundo moderno. E declara isso nos seguintes termos:

Quando reconhecemos claramente esse fenômeno fundamental e quando, além disso, compreendemos que a doutrina de Santo Tomás sobre a matéria requer uma interpretação histórica e uma efetivação filosófica da ideia de desenvolvimento que a Idade Média não estava habilitada a levar às suas consequências, só então podemos dizer que somos afinal capazes de ter um conceito completamente compreensivo da lei natural (MARITAIN, 1959, p. 109).

¹O Estado é a sociedade perfeita. E tão perfeita será na medida em que estiver ordenada para que o homem tenha tudo o que lhe é necessário para a sua vida. Tal sociedade é, pois, o Estado. Trad. livre do autor.

Esta perspectiva de Maritain, embora tradicional sob certos aspectos, não é totalmente absorvida pela filosofia do direito contemporânea. Vale a pena ler este sugestivo comentário de Valadier este detalhe:

No quadro desta aproximação da organização política do mundo, pode-se provar uma surpresa. À diferença de numerosos intelectuais de homens políticos cristãos e católicos, sobretudo ao dia seguinte do armistício de 1945, Maritain não parece ter consagrado muita atenção ao tema da construção europeia. Contudo, ele trata disso nos anos 40, tentando pensar as condições de uma reconstrução da Europa depois do esmagamento do nazismo de que ele não duvida. Para evitar os graves erros do Tratado de Versailles onde se tentará humilhar a Alemanha, ele adianta então a ideia de uma Europa federal que incluiria uma Alemanha também federal. Somente tal federalismo poderia honrar o pluralismo constitutivo do conjunto das nações envolvidas. A realização de tal projeto supõe que se tirem lições das derrotas das democracias anteriores à guerra e que se ponham em lugar as instituições capazes de honrar uma autêntica vida comum. (...) Ele insiste sobre o longo trabalho indispensável de transformação e de purificação espirituais sem as quais não se edificará uma verdadeira comunidade de sentimentos políticos e de fraternidade. Aliás, não são as instituições que contam primeiramente, mas os próprios povos e sua maturidade, sua vontade de construir algo humano em conjunto, evitando recair nas ilusões que tanto prejudicaram as democracias e as tornaram incapazes de resistir às ameaças da barbárie. (VALADIER, 2007, p. 137-139, tradução livre dos autores).

Note-se que esta percepção de Valadier, lança Maritain nas discussões mais contemporâneas sobre a unidade de objetivos da sociedade humana, para além de suas teses relativas à lei natural, ou até mesmo em razão delas.

Por outro lado, a retomada das teorias do direito natural não é novo ao longo da história da filosofia, do direito e da ética. Um exemplo disso é a obra de John Finnis. As implicações de seu revestem-se de novidade peculiar que merecem o lugar que ocupam no momento presente da reflexão filosófico-jurídica. Conforme MacInnery, a originalidade de Finnis está em recolher as complexas exigências do direito contemporâneo sob uma teoria clássica do direito:

The very title of John Finnis' masterly book of a decade ago—*Natural Law and Natural Rights*'—calls attention to the two traditions. Finnis' task is half completed before he turns to an explicit treatment of rights but he then observes that his whole book has been about human rights, which he takes to be synonymous with natural rights. Indeed, "The modern grammar of rights provides a way of expressing virtually all the requirements of practical reasonableness," the latter phrase itself being equivalent for Finnis to the tradition of natural law. (MACINNERY, 1991).

Contudo, Finnis que é autor com grande trânsito no meio católico, reduz a fundamentação do direito e da lei natural à mera racionalidade universal, de modo que essa referência à concepção clássica feita por MacInnery deve ser redimensionada. Mas o que interessa para o nosso escopo é que, não obstante todo o esforço intelectual de pensadores de origem católica, como Maritain e mesmo Finnis, a necessidade de um consenso para além das doutrinas expostas é exigência natural da condição do pensamento contemporâneo.

Maritain, que participou da redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, representando seu país, testemunhou sua experiência criando um princípio que se tornou referencial na colaboração no diálogo entre tendências divergentes e até mesmo inconciliáveis:

Como demonstrou de modo muito claro a Declaração Internacional de Direitos publicada pelas Nações Unidas em 1948, não é fácil, sem dúvida, mas é possível estabelecer uma formulação comum dessas *conclusões práticas* ou, por outras palavras, dos vários direitos possuídos pelo homem em sua experiência pessoal e social. Seria, entretanto, completamente fútil procurar uma *justificação racional* comum para essas conclusões práticas e para esses direitos. Se tal fizéssemos, correríamos o risco de impor um dogmatismo arbitrário ou deter-nos-iam diferenças irreconciliáveis. O problema que se levanta é o do acordo prático entre os homens que, teoricamente, se opõem uns aos outros. (MARITAIN, 1959, p. 91-92).

Este “consenso prático” relatado por Maritain, não somente obteve sucesso na definição dos Direitos Humanos, mas serviu de referência a posteriores atualizações do processo do diálogo, passando do “overlapping consensus” de Rawls ao “unforced consensus” de Taylor. Sobre o conceito de Rawls, Taylor redige um significativo comentário que diz respeito ao nosso tema:

Stepping back a bit, we find that the ideal of a society in which citizens arrive at an “overlapping consensus” about the basic political principles, despite the differing conceptions they embrace regarding what a successful life is, has appeared only recently in history. That model is clearly distinguishable from the type of society where the seeds of social unity are found in a common religion and in an agrément about life’s ultimate meaning and aims. That requirement for unanimity is perhaps most clearly expressed in the terms of the religiouspeace reestablished in Germany after the Protestant Reformation in the sixteenth century: *cujus regio, ejus religio*. The people’s Faith must be the same as that of the prince. Any dissent is viewed as underminingthe legitimacy of the state and its capacity to ensure the country’s stability and unity. (MACLURE; TAYLOR, 2011, p. 17).

Sem assumir completamente o que se afirma aí, Taylor-MacLure aduzem a experiência canadense, estritamente conectada à diversidade religiosa:

Quebec's secular regime is traversed by tensions, but it is nonetheless an instructive empirical example for a world in which societies must learn to live with irreducible moral and religious diversity. We shall first briefly retrace that historical path and will then attempt to reconstitute the (until recently) fairly broad consensus that has taken shape on the subject of the form of political secularism best adapted to Quebec's reality. (MACLURE; TAYLOR, 2011, p. 54).

Taylor, enfim, elabora seu conceito de “unforced consensus” (1999, p. 124, *passim*), que reconhece a originalidade de Maritain, mas aponta para uma possibilidade de consenso, diferentemente do filósofo católico francês, funda-se mais na característica secular da sociedade do que no reconhecimento prático de princípios que derivem da natureza humana universal.

Por outro lado, o documento católico sobre a liberdade religiosa, intitulado *Dignitatis Humanae*, visa a elaborar princípios para o respeito à liberdade de consciência. Ao ressaltar a sensibilidade do homem moderno em relação a sua consciência, o documento defende logo de início a liberdade religiosa:

Da dignidade da pessoa humana tornam-se os homens de nosso tempo sempre mais cômicos. Cresce o número dos que exigem que os homens em sua ação gozem e usem de seu próprio critério e de liberdade responsável, não se deixando mover por coação, mas guiando-se pela consciência do dever. Da mesma forma, postulam uma delimitação jurídica do poder público, para não ser por demais cerceado o campo da liberdade honesta tanto da pessoa quanto das associações. Esta exigência de liberdade na sociedade humana visa soberanamente o que se refere aos bens da alma humana, sobretudo como é natural aqueles bens que atingem o livre exercício da religião na sociedade (COMPÊNDIO, 2000, p. 599).

O documento refere-se imediatamente ao poder público como o responsável para garantir essa liberdade almejada. Os limites da liberdade religiosa são declarados nestes termos: “no exercício de seus direitos, o homem individualmente e os grupos sociais estão obrigados por lei moral a levar em conta tanto os direitos dos outros, quanto seus deveres para com os outros, quanto ainda o bem comum de todos” (COMPÊNDIO, 2000, p. 600). O documento prossegue indicando a fundamentação dessas assertivas, mas o que foi dito é suficiente para ilustrar a perspectiva da liberdade religiosa que a Declaração *Dignitatis Humanae* assume.

Esta visão que parte da Igreja Católica pode ser partilhada por muitas religiões e por muitos homens de boa vontade, como diz o próprio documento, para além da própria

fundamentação jusnaturalista tão presente no pensamento católico, como já expusemos. Isto não exclui a participação de outros crentes e nem pretende falar em nome de todos os crentes, pois a universalidade contida na proposta da lei natural é reconhecida por outros caminhos: muitos homens podem convir a respeito da necessidade da defesa de uma sociedade mais justa e participativa e que as religiões possam exercer tarefa fundamental neste projeto. Podem ainda ser fonte, garantida por sua contribuição histórica universal na elaboração de uma ética da sustentabilidade.

A ética da sustentabilidade

A discussão sobre o papel da religião nos movimentos sociais, de modo especial no que diz respeito à sustentabilidade, foi exposta recentemente na obra de Lucas Johnston, **Religion and Sustainability: Social Movements and Politics of the Environment** (2014), o autor desenvolve, entre outros temas, a importância, frequentemente negligenciada, da religião na defesa dos bens da natureza, assim como de seu papel na luta pela sustentabilidade Johnston revela que o Secretário Geral da ONU, em pronunciamento em 2007 citou o profeta Isaiás 58, 10 para explicar a motivação religiosa dos movimentos sociais na África e completa, referindo-se ao Secretário Geral “*He went on note that the key motivation for participating in the quest for a better, more sustainable world was often religious...the emergence of sustainability and the resurgence of religion may be viewed as complementary trends*” (JOHNSTON, 2014, p. 70).

Dois princípios comuns à vida religiosa: o respeito à natureza e a moderação no consumismo. A religiosidade é de tal maneira fundamento da defesa da natureza que foi até mesmo a origem dessas exigências nas mais variadas culturas humanas, seja no Ocidente, seja no Oriente. Quanto à natureza, Mircea Eliade (1992, p. 95) destaca que, para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente *natural*: está carregada de valor religioso. A natureza dessacralizada é descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, especialmente cientistas. Ademais:

É fácil compreender isto quando se leva em conta o fato de que, para o homem religioso, o Mundo apresenta sempre uma valência supranatural, quer dizer, revela uma modalidade do sagrado. Todo fragmento cósmico é “transparente”: seu próprio modo de existência mostra uma figura particular do Ser e, por consequência, do sagrado. Não se deve esquecer que, para o religioso, a sacralidade é uma manifestação completa do Ser. As revelações da sacralidade

cósmica são, de certo modo, revelações primordiais, pois tiveram lugar no mais longínquo passado religioso da humanidade e conseguiram resistir às inovações introduzidas posteriormente pela História. (ELIADE, 1992, p. 112).

Esta expressão comum da religiosidade não pode ser dissociada da ascese própria das espiritualidades tradicionais ou não. O segundo princípio acima apontado pode ser ilustrado com estas palavras de Francisco, papa, em seu recente documento sobre o cuidado com a natureza:

A sobriedade, vivida livre e conscientemente, é libertadora. Não se trata de menos vida, nem vida de baixa intensidade; é precisamente o contrário. Com efeito, as pessoas que saboreiam mais e vivem melhor cada momento são aquelas que deixam de debicar aqui e ali, sempre à procura do que não têm, e experimentam o que significa dar apreço a cada pessoa e a cada coisa, aprendem a familiarizar com as coisas mais simples e sabem alegrar-se com elas. Deste modo conseguem reduzir o número das necessidades insatisfeitas e diminuem o cansaço e a ansiedade. É possível necessitar de pouco e viver muito, sobretudo quando se é capaz de dar espaço a outros prazeres, encontrando satisfação nos encontros fraternos, no serviço, na frutificação dos próprios carismas, na música e na arte, no contacto com a natureza, na oração. A felicidade exige saber limitar algumas necessidades que nos entorpecem, permanecendo assim disponíveis para as múltiplas possibilidades que a vida oferece. (FRANCISCO, 2015, p. 169).

E é verdade que se dirige a todos os homens, mesmo àqueles que não creem, tomando uma posição claramente atenta aos que não o veem como seu líder religioso. Reconhece o sentido preciso de liberdade religiosa, que pode ser aplicado também aos não crentes, quando entendido sob o viés da liberdade de consciência. Por isso, ao apontar princípios mais gerais de sua posição, declara:

Hoje, crentes e não-crentes estão de acordo que a terra é, essencialmente, uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos. Para os crentes, isto torna-se uma questão de fidelidade ao Criador, porque Deus criou o mundo para todos. Por conseguinte, toda a abordagem ecológica deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos. O princípio da subordinação da propriedade privada ao destino universal dos bens e, conseqüentemente, o direito universal ao seu uso é uma «regra de ouro» do comportamento social e o «primeiro princípio de toda a ordem ético-social». A tradição cristã nunca reconheceu como absoluto ou intocável o direito à propriedade privada, e salientou a função social de qualquer forma de propriedade privada. (FRANCISCO, 2015, p. 73).

Estes princípios podem ser compartilhados, e o são de fato, por muitos, crentes e não crentes, pois não é somente a Igreja Católica que hoje se pronuncia e colabora com o

problema ecológico e da sustentabilidade. Como expõe a pesquisadora Magnólia Cabral da Silva (2013, p. 183):

No Brasil, inúmeros religiosos e profissionais de diversas áreas se dedicam à questão ambiental considerando-a também em seus aspectos ‘espirituais’. Diferentes denominações, em toda parte, realizam encontros, debates e empreendem ações no sentido de esclarecer, educar e encontrar explicações e soluções para as questões ambientais e humanas a ela relacionadas.

É na perspectiva do “secularismo aberto” que a religião mantém sua capacidade de colaborar não somente na promoção dos direitos humanos em geral, mas também na fundamentação e na prática da sustentabilidade, conforme o que estabelecem MacLure e Taylor ao final da obra citada sobre a liberdade de consciência:

In short, contemporary societies must develop the ethical and political knowledge that will allow them to fairly and consistently manage the moral, spiritual, and cultural diversity at their heart. Those who embrace worldviews such as the great historical monotheisms, the Eastern religions, spiritual eclecticism, aboriginal spiritualities, militant atheism, agnosticism, and so on must learn to coexist and, ideally, to establish bonds of solidarity. We believe that the pluralistic political secularism outlined in this book, supported by an ethics of dialogue respectful of the different moral and spiritual options, is best able to promote that learning process. (MACLURE; TAYLOR, 2011, p. 110).

Por conseguinte, assumindo a premissa tayloriana do secularismo da sociedade contemporânea e a necessidade natural de um consenso permitido, que não se baseie em princípios que não encontram ressonância em outras culturas ou religião, como é o caso da teoria do direito natural. De origem aristotélica, posição atualizada Maritain, a partir da fonte tomista, pode assumir reconhecer uma ética da sustentabilidade em que a religião exerça papel fundamental, tanto no reconhecimento de valores quanto na prática social de promoção da sustentabilidade, sem que isto implique as fundamentações filosóficas universais defendidas por Maritain. Na verdade, o que se pretende é que, mais do que um fundamento de uma natureza humana universal, mais universal é a condição humana que reconhece direitos fundamentais, entre eles o direito à natureza preservada para todos.

Conclusão

Conforme acima mencionado, o respeito à igualdade e a liberdade de consciência são considerados os princípios mais importantes do secularismo. Tais princípios, segundo Taylor, no mesmo sentido de Laborde, devem ser garantidos para que qualquer minoria da sociedade possa ter seus interesses defendidos, com participação no debate das decisões coletivas.

Além disso, a liberdade de consciência, aliada à liberdade religiosa e ao ambiente democrático, permitiu – e exigiu –, que crentes e não crentes convivessem harmonicamente, de modo a respeitar a crença (ou descrença) do outro indivíduo.

Atenta às questões identificadas por Taylor em **Uma Era Secular**, a religião, sem perder sua essência, enxergou nesse ambiente, uma forma de ampliar seu âmbito de colaboração, talvez por reconhecer o processo de secularização da sociedade moderna, em que as instituições religiosas tradicionais já não ditam mais, de forma exclusiva, as regras morais da sociedade. Tal constatação se coaduna com a ideia de Taylor de que a fé passou a ser uma dentre várias opções.

No mesmo sentido, o “secularismo aberto” proporciona um ambiente pluralista, permitindo que a religião dialogue com outras áreas, que no passado eram vistas como externas ao seu objeto. Assim, além de promover os direitos humanos a partir do direito natural e da fé, a religião passou a colaborar com a sustentabilidade da natureza e com outras áreas. Efetivamente, há inúmeros profissionais, provenientes das mais distintas esferas religiosas e das mais distintas formações que colaboram nesse projeto de sustentabilidade.

Diferentemente da fundamentação alegada pelos cientistas, a religião colabora nesse aspecto por entender que a natureza é criação divina, o que motiva e fundamenta a colaboração a respeito da sustentabilidade. Isto foi fundamentado aqui pela referência a autores das mais distintas áreas que se dedicam ao estudo da religião, entre elas, a sociologia da religião, a fenomenologia e a história das religiões. Estas pesquisas também mostram que a doutrinas religiosas sobre a natureza estão na origem das perspectivas que hoje lutam por princípios relacionados à sustentabilidade.

Tal posicionamento relaciona-se com abertura trazida pelo secularismo moderno, permitindo que a religião possa dialogar, colaborar e redimensionar os aspectos de sua atuação relativos à defesa da natureza, tal como hoje se apresenta, sem negar os fundamentos que embasam determinada doutrina religiosa. Igualmente, autores como Maritain e Finnis podem admitir que os fundamentos filosóficos por eles elaborados sistematicamente em prol de uma doutrina ética coerente, não perdem sua eficácia neste diálogo que visa a um consenso construtivo.

A religião pode enxergar, a partir do “secularismo aberto”, uma forma de atuar a religiosidade, o espiritual, nestas áreas que foram assumidas pelo mundo secular. Tal medida associa-se à liberdade de consciência e de religião defendida por Taylor e MacLure, uma vez que com o diagnóstico de que a fé passou a ser uma opção entre tantas outras, a religião deu um passo importante ao enxergar na questão ambiental, na arte, na música, entre outras, novas formas de difusão da espiritualidade e da religiosidade.

Referência Bibliográfica

- COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERREIRA, M. A.G.; GOMES, D. M.; SALLES, S. S. **Ensaio sobre Processo, Justiça e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Publit, 2008.
- FINNIS, John. **Lei Natural e Direitos Naturais**. Tradução: Leila Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- FRANCISCO. **Laudato Si**. Vaticano, 2015.
http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf
- JOHNSTON, Lucas. **Religion and Sustainability: Social Movements and Politics of the Environnement**. Nova York: Routledge, 2014.
- LABORDE, Cécile. Protecting freedom of religion in the secular age: The Immanent Frame. 2012. <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/04/23/protecting-freedom-of-religion-in-the-secular-age/16/08/> 2015.
- MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Secularism and Freedom of Conscience**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Rio de Janeiro: AGIR, 1959.
- MCINERNEY, Ralph. Natural Law and Human Rights. **American Journal of Jurisprudence**, 1991, vol. 36. <http://www.thomasinternational.org/ralphmc/readings/mcinerny000.htm>: 04/06/2015.
- MOREROD, Charles. **O Ecumenismo et philosophie: Questions philosophiques pour renouveler le dialogue**. Paris: Parole et silence, 2004.
- NUSSBAUM, Martha C. **Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto**. Tradução: Patrícia Soley-Beltran. Madri: Katz Editores, 2011.
- REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1996.
- SILVA, Magnólia Cabral da. Religião e Sustentabilidade: meio ambiente e qualidade de vida. **Paralellus**, Recife, v. 4, n. 8, p. 175-186, jan./jun. 2013
- SILVEIRA, Carlos Frederico G. Calvet da. A Ética de Spinoza: da Imanência Metafísica aos Princípios Morais, in: CUNHA, Maria Lourdes; ROVEREDO, Lene. **A Ética como fundamento dos projetos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2012.
- _____. Lei Natural e Sociedade Democrática: Fundamentos dos Direitos Humanos segundo Jacques Maritain. In: FERREIRA, M. A.G.; GOMES, D. M.; SALLES, S. S. **Ensaio sobre Processo, Justiça e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Publit, 2008.
- _____; ROCHA, Felipe A. da C.; CARDOSO, Rafael E. A Ética da Autenticidade na Concepção Multiculturalista de Charles Taylor. **Lex Humana**, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 17-34, 2012.

- SOARES, Fernando da Luz. O diálogo Ecuménico enquanto diálogo com o “outro”. **Comunicação & Cultura**, Lisboa, n. 11, 2011, p. 65-77.
- TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. **Argumentos Filosóficos**. Tradução: Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução: Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Uma Era Secular**. Tradução: Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- _____. **Ética da Autenticidade**. Tradução: Talyta de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: BAUER, J.; BELL, D. **The East Asian Challenge for Human Rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TOLDY, Teresa; THALER, Mathias. **Secularismos Hoje**. Coimbra: CES Universidade de Coimbra, 2011.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre: EST/SULINA, 1980.
- _____. **Do governo dos príncipes; Do governo dos judeus**. São Paulo: Anchieta, 1937.
- VALADIER, Paul. **Maritain à contre-temps**. Paris: Desclée de Brouwer, 2007.