

# A tradição filosófica dos direitos humanos e da tolerância<sup>1</sup>

---

- Tradición filosófica de los derechos humanos y la tolerancia
- Philosophical tradition of human rights and toleration

Mário Miranda Filho<sup>2</sup>

**Resumo:** Procura-se mostrar a importância da existência de uma extensa tradição de reflexões sobre as questões do Direito Natural (e da Lei Natural), envolvendo a Filosofia e a Teologia, e como ela constituiu uma sólida tradição humanista no Ocidente que, ultimamente, sob o efeito do impacto de correntes de pensamento anti-humanista vem sendo, neste particular, negativamente afetado.

**Palavras-chave:** Tolerância. Direito natural. Lei natural. Filosofia. Teologia. Historicismo. Nazismo. Comunismo.

**Resumen:** El objetivo es mostrar la importancia de una extensa tradición de reflexiones sobre cuestiones del Derecho Natural (y la Ley Natural), con la participación de filosofía y teología, y cómo era una sólida tradición humanista de Occidente que ultimamente bajo el efecto del impacto de la corriente de pensamiento anti-humanista ha sido, en particular, afectado negativamente.

**Palabras clave:** Tolerancia. Derecho Natural. Ley natural. Filosofia. Teologia. Historicismo. Nazismo. Comunismo.

---

1 O presente texto é parte de uma pesquisa mais ampla sobre Direitos e Tolerância na História da Filosofia realizada pelo autor junto ao LEI-USP (Laboratório de Estudos da Intolerância)

2 Professor-Doutor de filosofia da Universidade de São Paulo.

**Abstract:** The paper aims to show the importance of the existence of a long tradition of reflection on Natural Right (and Natural Law) in Philosophy and Theology, and how this tradition in turn came to be a part of a solid Western tradition of humanistic thought; as of late, the latter has been negatively affected by some currents of anti-humanistic thinking.

**Keywords:** Tolerance. Natural Right. Natural Law. Philosophy. Theology. Historicism. Nazism. Communism.

Minha intenção neste texto é formular uma ou duas questões: o que a se pode esperar hoje da filosofia no quesito direitos humanos e tolerância? E ainda: que crédito tem a tradição filosófica ocidental neste tema?

Começo pela segunda. Pretendo apenas recordar alguns fatos exemplares associados às teorias que deram início ao extraordinário acervo de contribuições referentes ao Direito e a Tolerância, que a tradição filosófica tem em sua conta.

Comecemos, portanto, lembrando alguns fatos de nossa história relativamente recente envolvendo algumas intervenções protagonizadas por líderes e estadistas que, baseados nesta tradição, desempenharam papéis relevantes na história, e que podem nos alertar para a necessidade de compreender como a reflexão sobre a questão da Tolerância é indissociável das doutrinas do Direito Natural ou Lei Natural forjadas pela filosofia que, por sua vez, são precursores da doutrina moderna dos Direitos do Homem.

Meu primeiro exemplo vem dos anos 60 do século passado. Em abril de 1963, escrevendo da prisão de Birmingham nos EUA, em defesa de uma política de desobediência civil em sua luta contra o racismo e a intolerância, Martin Luther King apela a grande tradição humanista e cristã do ocidente, citando primeiramente Santo Agostinho – “uma lei injusta não é realmente uma lei” – e S. Tomás de Aquino, segundo o qual uma lei injusta é uma lei humana não enraizada na lei eterna ou natural. E conclui: “Todos os estatutos da segregação são injustos porque a segregação distorce a alma, prejudica a personalidade, dá ao segregacionista um sentido falso de superioridade e ao segregado um sentido falso de inferioridade.” Como se vê, King invoca em sua defesa uma lei superior a lei civil, que designa simultaneamente de eterna e de natural, remontando assim às duas maiores tradições constitutivas do ocidente, a da teologia da religião revelada e a da filosofia grega. Quanto a esta última, cita especificamente Sócrates: “Até certo ponto, a liberdade acadêmica é hoje uma realidade porque Sócrates praticou a desobediência civil.” (KING, 1970, p. 117-131.).

Ao trazer à luz a questão da relação entre lei e justiça, ou a dos limites da lei face ao imperativo de justiça – lembrando que “[...] tudo o que Adolf Hitler fez na Alemanha era ‘legal’ [...]” e que o mesmo ocorria num país comunista – King sintoniza-se de fato com uma tradição venerável de defesa teórica e prática dos direitos e da tolerância, solidamente enraizada no ocidente e que remonta, para além da idade média, até a antiguidade clássica. Mas, ao lembrar que crimes contra a humanidade podem ser cometidos sob a capa protetora da lei civil – como no nazismo e no comunismo – ele fere um ponto nevrálgico da história e da teoria política ocidental: o dos limites da lei positiva. Pois o fato constrangedor

é que há momentos e situações, como as mencionadas, e como a situação que atingiu o paroxismo nos EUA nos anos 1960, em que a própria lei civil se incumba de instaurar, através dos estatutos da segregação, um quadro flagrante de injustiça ao impedir legalmente naquele país o livre trânsito da população negra. Em casos como estes é mister apelar para uma outra instância legal, superior a da mera justiça dos homens, a da lei ou direito natural, sob pena de termos de nos conformar com a prevalência do ‘direito do mais forte’, tese dos sofistas – nomeadamente de *Trasímaco* – já combatida por Sócrates.

Cauteloso e ciente dos limites da legalidade, King não perde, entretanto, de vista a função estabilizadora da lei civil e, no mesmo passo em que mostra seus limites, adverte seus correligionários de que a desobediência civil não se pode fazer sem que o seu protagonista aceite as consequências de seu ato, as penas da lei vigente; assim como o fizera Sócrates que pagou com sua vida por seu ato, pois ambos não ignoram que a alternativa poderia ser a anarquia. Esta invocação do pai da filosofia partindo de um momento tão distante no tempo não deixa de ser surpreendente e, entretanto, parece procedente. Portanto vale a pena nos determos um instante para recordar alguns pontos elementares da filosofia socrática.

De fato, talvez a maior originalidade de Sócrates tenha sido mobilizar e redirecionar o saber filosófico conduzindo-o a ocupar-se da questão ainda intocada pela filosofia das relações entre a lei vigente e a justiça: provém daí o ter ele sido considerado pelos antigos como o verdadeiro pai da filosofia (em particular da filosofia política),

Realmente, a julgar pelos testemunhos legados pela tradição, a originalidade do método zetético de Sócrates, consistiu precisamente em procurar um ponto de equilíbrio entre a revolta pura e simples – desencadeadora potencial de mais violência de consequências imprevisíveis – e a passiva submissão a autoridade constituída. Como assinala um discípulo de Sócrates contemporâneo, Merleau-Ponty, Sócrates não foi um revoltado. Como poderia sê-lo alguém que proclamou como lema o ‘sei que nada sei’. Vista não do ângulo da psicologia, mas da filosofia, a atitude de revolta no plano político implica na convicção do domínio de conhecimentos inquestionáveis, tidos como absolutos. Escorada em um ‘fundamentum absolutum inconcussum veritatis’, transformada assim em Saber Absoluto, a filosofia poderia então legitimar sua atitude de rebelião. Mas, a convicção de dispor de um tal ‘fundamentum’ constitui, como bem sabemos, não a filosofia de Sócrates, e sim a dos modernos, a começar de Descartes. Sobretudo: ainda que dispuséssemos deste saber absoluto teríamos que levar em conta algumas características próprias do pensamento clássico. Primeiramente, e em contraste com o projeto científico moderno eminentemente prático, o antigo supõe a distinção fundamental entre teoria e prática e adverte que este último domínio não é redutível a um saber rigoroso como o matemático, mas próprio da forma mais modesta da prudência, ‘a deusa deste mundo inferior’ como diz E. Burke. Na formulação de Aristóteles, a única régua com a qual podemos operar no mundo sensível é a régua de chumbo dos arquitetos de Lesbos. Notemos também que o conhecimento socrático da ignorância inscreve-se no horizonte da concepção grega de Verdade entendida como *A-létheia*, termo que indica literalmente, como mostra Heidegger, antes uma tensão no próprio seio do ser entre uma autoexposição e um autovelamento. Neste sentido, realista, o

conhecimento filosófico, que na versão socrática é conhecimento da ignorância, entende-se sempre como advertido sobre os limites: limites representados não só pelo sujeito cognoscente, mas sobretudo pelo caráter misterioso do universo. De fato, Sócrates abandona a Hybris filosófica dos fundadores da filosofia que pretenderam nada menos do que fundar um saber sobre o todo. Não há, portanto, aqui espaço ontológico nem tampouco epistemológico para a formulação do ideal de saber absoluto.

A *Skepsis* filosófica de Sócrates encontraria a formulação de sua validade por assim dizer intemporal na feliz sentença de Pascal, segundo a qual sabemos muito para sermos céticos e muito pouco para sermos dogmáticos. É esta posição que lhe permite criticar a autoridade estabelecida no mesmo momento em que recusa a acusação de injusto. Como veremos, foi graças a esta nova atitude da filosofia que ela pôde pela primeira vez alertar para a necessidade de invocar um direito natural como uma instância de defesa contra eventuais excessos abrigados nas leis.

Retornaremos a este ponto ao final de nossa reflexão. Voltemos agora a Martin Luther King. ‘Temos, argumentava King, não apenas a responsabilidade legal de desobedecer às leis injustas, mas também moral’. Neste argumento, vemos o sentido da sua crítica ao caráter limitado da estrita lei civil quando inserida no horizonte mais amplo da moralidade. De fato, frequentemente, a mera letra da lei contempla insuficientemente a dimensão moral das ações humanas, evidenciando a necessidade de recorrermos a uma esfera superior, aqui caracterizada como lei natural, ou divina, em que encontramos, inextricavelmente presentes, a dupla e indissociável dimensão da moral e da religião, como esferas aptas a satisfazer as eventuais carências da lei civil.

Este horizonte mais amplo, em que convivem as duas esferas da legalidade e da moralidade é também indicado por John F. Kennedy. De fato, dois meses depois de King ter escrito sua Carta, em junho de 1963, o presidente Kennedy, também alarmado pelas proporções que a questão da intolerância racial tomava no país, dirigia um apelo ao congresso e ao povo no sentido de integrar plenamente o negro na vida norte-americana, num discurso não menos extraordinário do que o de King. Recordando, como o fizera o pastor, as origens igualitárias da República Norte-americana, Kennedy, sem descurar dos aspectos legais da questão, enfatiza, sobretudo, sua dimensão moral.

‘We are confronted primarily with a moral issue. It is as old as the scriptures and is as clear as the American Constitution. The heart of the question is whether all Americans are to be afforded equal rights and equal opportunities, whether we are going to treat our fellow Americans as we want to be treated’. E, referindo-se ao maior epígono dos fundadores da República no século XIX: ‘One hundred years of delay have passed since President Lincoln freed the slaves, yet their heirs, their grandsons, are not fully free.’<sup>3</sup>

---

3 “Confrontamo-nos inicialmente com uma questão moral. Ela é tão antiga quanto as Escrituras e tão clara quanto a Constituição Americana. O coração da questão é se todos os americanos devem ter direitos e oportunidades iguais, se vamos tratar nossos compatriotas como queremos ser tratados. [...] Cem anos se passaram desde que o presidente Lincoln libertou os escravos, entretanto seus herdeiros, seus netos ainda não estão plenamente libertos. [...] Chegou a hora para esta nação de realizar sua promessa.”

Procurando na história de seu país os elementos fundamentais para uma política realmente tolerante e integradora, Kennedy recorre à doutrina dos Direitos Naturais, base da Declaração de Independência de 1776 e articula-se em linha direta com a obra inicial de emancipação dos escravos promovida por este outro seguidor da mesma doutrina, Abraham Lincoln. Esta obra, ainda inacabada, Kennedy reivindica agora para si assumindo a tarefa de levá-la a bom termo: ‘Now the time has come for this Nation to fulfill its promise.’

Promessa: era assim que, por sua vez, o próprio Lincoln vira sua tarefa em relação aos ‘pais fundadores’. De fato, Lincoln identificava a grande promessa da jovem nação com o princípio inscrito na Declaração de Independência, e na Constituição, de liberdade e de igualdade para todo o gênero humano, o princípio de ‘Liberty to all’. Referindo-se a este princípio, assim, argumentava o grande estadista americano:

‘Whitout this, as well as *with* it, we could have declared our independence of Great Britain; but *without* it, we could not, I think, have secured our free government, and consequent prosperity. No oppressed people will *fight*, and endure, as our fathers did, without the promise of something better, than a mere change of masters.’<sup>4</sup> (JAFFA, p. 332).

Seu argumento era particularmente certo: a independência assentava-se no sólido princípio de Liberdade e de Igualdade sem o qual a nova nação corria o risco de retornar a tirania sob novos déspotas.

Ora, este mesmo princípio, que constituía, portanto, o fundamento da nova república – sua ‘maçã de ouro’ –, Lincoln invocava agora, de modo mais preciso, em defesa do negro escravizado e o designava também, conformando-se a grande tradição ocidental que remontava a Sócrates, Platão, Aristóteles, os Estóicos e Cícero, como um ‘direito natural’.

Referindo-se aos quase meio milhão de negros já libertos, no discurso de Peoria, em 1854, dizia ele:

Todos esses negros livres são descendentes de escravos, ou foram eles mesmos escravos, e seriam ainda escravos, não fosse por *algo* que operou sobre seus donos brancos, induzindo-os, às expensas de amplos sacrifícios pecuniários, a libertá-los. O que é este *algo*? Será possível enganar-se a respeito? Em todos esses casos é o seu sentido de justiça, e de solidariedade humana, que está continuamente lhes dizendo que o negro pobre tem um direito natural a si mesmo – e os que o negam, e o transformam em mera mercadoria, merecem ser batidos, merecem o desprezo e a morte. (Idem, p. 312).

---

4 “Sem ele, assim como *com* ele, nós poderíamos ter declarado nossa independência da Grã Bretanha. Mas *sem* ele, penso que não poderíamos consolidar um governo livre e nossa conseqüente prosperidade. Nenhum povo oprimido lutará e persistirá sem a promessa de algo melhor do que uma mera mudança de mestres” Ambos os textos de Lincoln estão reproduzidos em JAFFA, Harry, *Crisis of the House Divided*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 332 e 312.

Novamente, negue-se o direito natural e a sombra da tirania voltará a pairar sobre a nação.

King, Kennedy e Lincoln, como se vê, vão ao fundo da questão e suas reflexões mostram que embora seja uma questão moral, a tolerância não é meramente um comportamento ou atitude que possa ser derivado de qualquer forma de arbítrio, que dependa de qualquer juízo subjetivo ou até mesmo da letra fria da lei civil. Há um ‘rationale’, um fundamento objetivo a presidir a reivindicação de tolerância. Esse coincide com o mesmo fundamento que gerou o Iluminismo moderno e que se explicitou na Declaração de Independência dos EUA – “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness.” – e que tem sua origem na mais sólida e venerável tradição humanista do Ocidente, a tradição filosófica dos Direitos Naturais e da lei natural.

Assim, o que realmente estes promotores e herdeiros do humanismo iluminista estão dizendo é que, haja vista que todos os seres humanos são portadores de um direito natural inalienável à vida, à liberdade e à busca da felicidade, temos que inverter a questão e compreendê-la nos seguintes termos: toda forma de intolerância ou de discriminação praticada entre seres humanos, quando, como e onde quer que se processe, configura-se como uma transgressão ao direito natural fundamental de todo e qualquer ser humano e como tal deve receber a devida sanção da lei civil.

O notável nesta apologia moderna do humanismo é a extensão temporal de sua anamnese. De fato, nossos autores poderiam se limitar a evocar o direito natural moderno. Mas King vai além, assinalando as raízes da teoria moderna no âmbito do socratismo.

Realmente, como sabemos, tanto a expressão Lei Natural, quanto Direito Natural provém da filosofia clássica grega: a primeira ocorre nos diálogos Timeu (83e) e Górgias (483e) de Platão. Quanto ao Direito Natural, ‘Physei Dikaion’, como se sabe, a maior obra que Platão dedicou ao estudo da questão da justiça, A República, é toda ela concebida e apresentada como uma cidade de acordo com a Natureza. Também encontramos em Aristóteles, na Ética à Nicômaco (v. 7, 1134b), a referência ao Direito Natural, ‘Physei Dikaion’. De Platão tais conceitos emigram para Roma encontrando acolhida inicialmente no 3º livro da República de Cícero. É na obra de Cícero que, por sua vez, Sto. Agostinho encontra conceito de Lei Natural, tal como o expressa na obra De Libero Arbítrio e Contra Fausto. Como diz E. Fortin:

A proeza de Agostinho consistiu em transferir o ensino ciceroniano de um contexto religioso para um contexto político, usando-o assim como um veículo por meio do qual efetuou uma nova síntese entre a moralidade bíblica e a conceituação greco-romana. (FORTIN, 1996, p. 205).

Por fim, é nesta mesma tradição que beberá S. Tomás de Aquino [Suma Teológica, Questão 94], em que o filósofo distingue quatro modalidades de Lei: eterna, natural, humana e divina. Temos aí plenamente constituída esta grande síntese filosófico-teológica medieval à qual apela Martin Luther King.

Mas sínteses são como sabemos fenômenos complexos e uma síntese que procura mesclar concepções provenientes de universos tão distintos quanto a filosofia pagã e o cristianismo, o são mais ainda. King invoca esta síntese em defesa da tolerância, mas bem sabemos que a mesma religião que promoveu o amor ao próximo pôde também servir para fundamentar políticas extremas de intolerância.

É precisamente deste quadro marcado pela intolerância cristã que tiro meu segundo exemplo. Nossa outra referência é decididamente mais sombria, proveniente das origens turbulentas da modernidade. Ela provém do próprio berço em que nascem o problema e o pensamento moderno da tolerância.

Refiro-me ao contexto das lutas religiosas iniciadas no século XVI, quando milhares de acusados de heresia foram executados. Sabe-se que uma das ocorrências mais chocantes do extenso rol das perseguições por intolerância foi a que envolveu a oposição entre Sebastien Castellio e Calvino, no episódio escandaloso da execução, a mando de Calvino, do médico e teólogo Michael Servetus, em Genebra no ano de 1553. Por sua defesa de Servetus, Castellio mereceu dos historiadores o título de ‘primeiro grande advogado e defensor da tolerância e do pluralismo’ (ZAGORIN, 2002, p. 97).

Para resumir uma longa história, Castellio escreveu várias obras contra a política persecutória do Estado Protestante, a começar de uma *História da Morte de Servetus*, do mesmo ano de 1553 e no ano seguinte, *Sobre Heréticos: se devem ser perseguidos e como deveriam ser tratados* (sob o pseudônimo de Martin Bellius); obra tida por Calvino como pertencente a Nova Academia e por ele acusada de tentar destruir a religião. Estas mesmas caracterizações e acusações foram repetidas pelo discípulo e continuador de Calvino, Theodore Beza, que o sucedeu à testa da igreja de Genebra no ano de sua morte em 1564. Coube a Beza dar a réplica a *Sobre os Heréticos* de Castellio, na obra publicada em 1554 (em francês em 1560) intitulada *Sobre a punição dos heréticos pelo magistrado civil, um livro contra a farragem de Martin Bellius e a seita dos Novos Acadêmicos*. Em resposta a Beza, Castellio, (agora sob o pseudônimo de Basil Monfort) publica nova obra em 1555, em que se defende das acusações do discípulo de Calvino que o caracterizara como diabólico e emissário de Satã. Em sua defesa, Castellio, invocando a Antiguidade, faz a apologia dos Novos Acadêmicos, estes antigos cétricos, considerados por ele ‘os melhores dentre os filósofos’ e designa como o primeiro fundador daquela seita ninguém menos do que Sócrates, elogiando sua ‘prudente ignorância’ expressa na frase ‘sei que nada sei’. Ao apelar a Sócrates e ao pensamento filosófico grego, – como também o faz seu contemporâneo Montaigne – apresentando-os como garantidores da tradição de luta contra a intolerância, Castellio mostra-se particularmente sagaz, haja vista que seu adversário Beza era professor de grego. Atestava assim a existência de uma venerável tradição de defesa dos Direitos Naturais, anterior ao advento do próprio Cristianismo, que invocava agora como testemunha da correção de sua posição. O caso de M. Servetus testemunha, se necessário fosse, que a política cruel de perseguição aos heréticos não foi privilégio do catolicismo.

Por tudo o que foi exposto acima evidencia que, muito antes da modernidade e mesmo anteriormente ao Cristianismo, as questões envolvendo a tolerância – e associando-a à esfera do Direito – haviam sido elaboradas por pensadores credenciados e tidos como grandes mestres do pensamento e do humanismo ocidental. É portanto sempre esta, que é a nossa primeira tradição de defesa dos Direitos e da Tolerância, simbolizada na figura de Sócrates, que no início da modernidade é invocada e radicalmente separada da tradição cristã e é a ela que incansavelmente retornam os primeiros heróis e mártires da modernidade invocando-a em sua defesa. Pensadores como S. Castellio, Montaigne, Montesquieu *inter alia*, introduzem uma cunha na síntese filosófico-teológica que mencionamos acima ao nos referirmos à obra medieval de Agostinho a Tomas de Aquino.

Notemos ainda que é também este o momento histórico, e *pour cause*, em que o cristianismo começa a perder credibilidade entre os segmentos mais ilustrados. A propósito da perda de substância do cristianismo entre os líderes intelectuais do ocidente, pela emergência do movimento neo-pagão, que antecede e prepara o Iluminismo, no início da modernidade lemos em Judith Shklar:

Está claro que muito antes de começar a escrever seus Ensaios [1580] Montaigne [1533-1592] havia perdido toda sua fé no Cristianismo oficial. Seu próximo passo, e o de seus contemporâneos, foi um retorno aos filósofos da antiguidade clássica, e Montaigne nunca cessou de depender de sua sabedoria. (SHKLAR, 1984, p. 10).

Pouco mais de um século depois da morte de Montaigne, seu epígono Montesquieu [1689-1755] anotava no *Espírito das Leis* este repto contra os inquisidores proferido por uma jovem judia queimada em Lisboa:

Cumpra advertir-vos de uma coisa: se alguém na posteridade ousar alguma vez dizer que no século em que vivemos os povos da Europa eram policiados, outra pessoa citar-vos-á para provar que éreis bárbaros, e a idéia que se terá de vós será tal que aviltará vosso século e trará ódio para todos os vossos contemporâneos. (MONTESQUIEU, 1979, livro XXV, cap. 13).

Palavras que ecoam a acusação proferida contra os assassinos do líder humanista e liberal De Witt, por outro célebre judeu, o filósofo Spinoza [1632-1677]: ‘ultimi barbarorum’.

S. Castellio e Montaigne mostram assim que é perfeitamente possível separar o joio do trigo quando se trata de identificar na tradição ocidental a verdadeira filosofia humanista representada, no caso, pelo socratismo. Que esta tradição ainda esteja viva atesta-o a invocação acima a Sócrates, referida por Merleau-Ponty.

Entretanto, a atenção a esta continuidade dos antigos e medievais aos modernos não conta toda a história. Ao contrário, como bem sabemos, se há algo que caracteriza a filosofia moderna é a verdadeira revolução que consistiu em sua dupla ruptura com a teologia medieval e com a filosofia clássica greco-romana. De fato, o novo horizonte filosófico

é descortinado já no século XVI por Maquiavel. Todos conhecem suas célebres sentenças que fazem dobrar os sinos para a filosofia pré-moderna. Elas estão nas páginas do *Príncipe*, em que Maquiavel, numa penada, descarta a teoria republicana clássica sob o qualificativo de repúblicas imaginárias e seus autores como nefelibatas (“[...] multi si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti nel mondo reale.”<sup>5</sup>, cap. 15). Nisso, isto é, na nova versão de sua ‘política realista’, que emancipa a aquisição, como sabemos, ele será seguido, de modo atenuado, por alguns e radicalizado por outros, pela quase unanimidade dos filósofos modernos, de F. Bacon, T. Hobbes, R. Descartes e Spinoza, a Locke, Mandeville, Rousseau, Marx e Nietzsche.<sup>6</sup> Assim é que, suave ou abruptamente, a até então venerável e indisputada tradição clássica começa a sua nova trajetória sob o signo da utopia.

Para mencionar apenas dois dos gigantes da modernidade em que repercutem as teses de Maquiavel contra os clássicos:

– Hobbes, *Leviatã IV*, cap XLVI, Os Pensadores, Abril Cultural, SP, 1983, trad. João Paulo Monteiro, p. 386-87 ‘Das trevas resultantes da vã filosofia e das tradições fabulosas’:

Em conclusão: nada há de absurdo que algum dos antigos filósofos não tenha defendido [...] e acredito que dificilmente pode afirmar-se alguma coisa mais absurda em filosofia natural do que aquilo que hoje se denomina a metafísica de Aristóteles, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte daquilo que disse em sua Política, nem mais ignorante do que uma grande parte de sua Ética.

– Descartes, *Discurso do Método*. Parte 1 (In: Descartes, *Obra Escolhida*: trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Clássicos Garnier, Difel, SP, 1962 p. 44-45), em que podemos notar a associação entre a filosofia antiga e o quixotismo.

[...] aqueles que regulam seus costumes pelos exemplos que deles [dos livros antigos] tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances e a conceber designios que ultrapassam nossas forças [...] eu comparava os escritos dos antigos pagãos que tratam dos costumes a palácios muito soberbos e magníficos, erigidos apenas sobre areia e sobre a lama [...]

Estes textos são eloquentes. O início da modernidade marca sob muitos aspectos uma ruptura com a antiguidade e com a Idade Média. Não cabe aqui no tempo que dispo-nho explicitar os vários pontos desta quebra a partir da qual não só a consciência humana

---

5 ‘Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos nem conhecidos no mundo real’.

6 Ver RAHE, Paul A. *Against Throne and Altar, Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. New York: Cambridge University Press, 2008.

passa por uma radical transformação, como também o mundo ocidental será levado a uma fundamental mudança de direção.

Com respeito ao nosso tema a mudança pode ser resumida assim: a partir das obras dos filósofos modernos, como Hobbes, Locke e Spinoza, o direito natural ou lei natural passa do estatuto de normas condicionais para o de normas de valor absoluto. De fato, no modelo antigo liberdade e propriedade – para mencionarmos apenas dois casos exemplares – são direitos compreendidos sob a condição de que os deveres para com o bem comum estejam antes assegurados. Quando passamos aos novos filósofos, ao contrário, os valores *liberdade e propriedade* são promovidos ao estatuto de direitos absolutos, invioláveis, imprescritíveis, incondicionais, inalienáveis e, por fim, sagrados. Como sabemos, Hobbes, em defesa destes direitos, vai até ao ponto de assegurar a um condenado à morte justamente o direito de matar seu carcereiro para sua sobrevivência.

A história das ideias nos séculos posteriores – nas obras de Montesquieu, dos *Philosophes*, de Rousseau e de tantos mais – atesta, com poucas exceções (casos de Joseph de Maistre e de E. Burke) a expansão contínua da teoria, senão da prática dos Direitos Naturais. Da Europa ela passa para o novo mundo e, por toda parte é acolhida nas Declarações institucionais e nos Códigos legais conferindo ao indivíduo as novas garantias de uma vida não apenas segura, mas se possível confortável.

É na Declaração de Independência redigida por T. Jefferson, talvez o primeiro documento político a incorporá-la em 1776, que Lincoln, como vimos, encontrará os fundamentos para a abolição legal da escravidão. É dela também que se inspiram os primeiros redatores da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão promulgada em agosto de 1789, pela Assembléia Nacional Constituinte da França. Em 1948 a ONU proclama a Declaração Universal dos Direitos Humanos consolidando as palavras com que Tocqueville caracterizou a obra da Revolução Francesa: 'ela formou, acima de todas as nacionalidades particulares, uma pátria intelectual comum, da qual os homens de todas as nações puderam tornar-se cidadãos.'

Ruptura ou continuidade? Talvez elas não sejam inteiramente excludentes. O que importa de nossa perspectiva é que a caracterização dos direitos modernos como Natural, como fundado na Natureza, atesta a continuidade, para além das eventuais rupturas entre a tradição humanista proveniente do socratismo que acima reconstituímos brevemente, e os tempos modernos. Assim é que, referindo-se ao século XVIII, o historiador Charles Beard registra: "The clergy and the monarchists claimed special rights as divine rights. The revolutionists resorted to nature."<sup>7</sup>

Certo é que, ao menos do ponto de vista teórico, podemos afirmar que, dos seus primórdios na Grécia, até por volta da primeira metade do século passado, a contribuição que a filosofia trouxe para a formulação, introdução e respeito dos direitos humanos coloca sua obra – que designamos como Humanismo - entre as mais nobres tarefas jamais realizadas

---

7 "O clero e os monarquistas reivindicavam direitos especiais como direitos divinos. Os revolucionários recorriam à natureza". BEARD, Charles. *The Republic*. New York The Viking Press, 1943, p. 38, apud, STRAUSS, L. *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 92.

pelo saber humano. (Nós que vivemos recentemente períodos de suspensão dos direitos pudemos bem apreciar seu valor prático). Com isso respondemos a nossa segunda questão sobre a contribuição da filosofia para os direitos.

Passemos agora à primeira: qual o panorama da contribuição filosófica hoje?

Aqui novamente temos que restringir nosso tema: não pensamos em passar em revista as diferentes escolas filosóficas contemporâneas em sua relação com o tema dos direitos. Meu objetivo é bem mais modesto. Quero apenas recordar alguns exemplos do que podemos designar como a crise dos Direitos Naturais – e por consequência dos direitos humanos – que o ocidente passou a experimentar desde o advento do relativismo filosófico.

Resumindo ao extremo: a crise dos direitos naturais não teve sua origem nos meios conservadores ou religiosos. Note-se que em 1881, a encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII, que ataca tanto o coletivismo socialista quanto o individualismo liberal, confirmando a síntese entre a herança clássica e a filosofia moderna, incorpora como base de sua doutrina a noção de direitos naturais. Eu cito: ‘O ser humano precede a sociedade civil e, antes da formação da sociedade civil, ele deve ter por natureza o direito de sustentar sua vida e cuidar de seu corpo’ (nº 7).

Ao contrário, o ataque à doutrina dos direitos naturais que, ao fim do século XIX passaram a ser designados de direitos burgueses, provém das filosofias de vanguarda, tidas como as mais progressistas. Não preciso mencionar o desprezo com que Marx se referia à ‘mitologia moderna com suas deusas da Justiça, Liberdade, Igualdade e Fraternidade’. Tal desprezo encontra seu equivalente simétrico nos ataques de Nietzsche à mediocridade burguesa do último homem. Para estes gigantes da filosofia nem direito nem tolerância representam qualquer recurso válido contra um mundo que, em sua irremediável decadência, caminha para sua extinção ou, na melhor das hipóteses, para seu ultrapassamento.

Marx e Nietzsche estão entre os promotores modernos do Historicismo, que podemos definir como a doutrina segundo a qual todos os padrões de significação e de coerência são em última análise temporários, ou melhor, históricos, inclusive o conceito de Natureza e, conseqüentemente, o de Direito Natural. Assim, também a Natureza cede o lugar a História.

Ao final do século XIX e início do XX multiplicam-se os ataques aos direitos naturais. As críticas mesclam Historicismo e Positivismo. Assim, na primeira edição de seu livro *The Declaration of Independence: A study in the history of political ideas*, de 1922, tido como um dos melhores estudos sobre o tema jamais escrito, Carl Becker, mesclando princípios filosóficos Positivistas e Historicistas decreta que a filosofia dos direitos naturais, que serve de base para a Declaração não passa de mera ilusão. Eu cito: ‘Perguntar se a filosofia dos direitos naturais da Declaração de Independência é verdadeira ou falsa é essencialmente uma questão sem sentido’.

Aquela filosofia teria cumprido seu papel na época da fundação da jovem república, mas não tem mais validade. Entretanto, irônica, a história se encarregaria de ministrar uma aula ao grande historiador. De fato, na 2ª ed. da mesma obra, feita em setembro de

1941, Becker – revendo sua posição de 1922 anotava: ‘É certo que eventos recentes por todo o mundo chamaram a atenção dispersa para o imemorial problema da liberdade humana’.

O motivo da revisão é claro: entre as duas edições surgira o nazismo que identificava plenamente, como vimos já o fizera o Trasímaco de Platão, o direito à força. Becker: “[...] as ambições e o incrível cinismo e brutalidade de Adolf Hitler [...] forçaram os homens de todas as latitudes a reavaliar a validade de ideias semi-olvidadas [...]” (1942, p. XVI).

Entre estas agora estão as ideias de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, bem como os inalienáveis direitos dos homens, apresentados agora como “[...] realidades fundamentais pelas quais os homens sempre lutarão ao invés de se render.” (Idem, p. 24).

Também no filósofo do pragmatismo John Dewey nós vemos esta transformação dos direitos naturais em ideal, senão ideologia ou mito. Referindo-se aos termos empregados por Jefferson na Declaração, Dewey declara: “Estas palavras saíram de moda [...] esquecemos todas as associações com a palavra Natureza e falamos ao invés de ideais e objetivos [...]” (DEWEY, 1939, p. 155). Mas, curiosamente, acrescenta que ela precisa ser apoiada por algo profundo e indestrutível nas necessidades e exigências da humanidade (Idem, p. 157).

O mesmo padrão de recusa da teoria dos direitos naturais, encontramos quando da composição em 1948 pela ONU da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Um dos participantes da comissão encarregada da redação, Jacques Maritain, registra que surgiu então uma controvérsia opondo defensores dos direitos naturais aos advogados da concepção dos direitos humanos, estes tidos “[...] como relativos ao desenvolvimento histórico da sociedade, sendo constantemente variáveis e em estado de fluidez.” E conclui: “Sim, concordamos sobre os direitos, mas sob a condição de que ninguém nos pergunte por quê.” (MARITAIN, 1950, p. 9).

Como se vê a partir da segunda metade do século XX a filosofia perde sua crença na fundamentação natural dos direitos, e aceitando o relativismo procura transferi-la incoerentemente para o domínio da História.

Na França, mais recentemente, encontramos entre os autores representativos do anti-humanismo ou da filosofia pós-moderna, como Jacques Derrida novas confirmações dos ataques à tradição humanista dos direitos, agora não apenas visando sua base Natural, mas o próprio cerne dos direitos humanos. Curiosamente, Derrida visitando a ex-Tchecoslováquia de Gustav Husak, em 1981, onde realizava seminários clandestinamente foi preso – tendo seus direitos brutalmente suspensos por um governo despótico (ficou nu em uma delegacia) e só foi libertado graças à intervenção do então Presidente F. Mitterrand. O grande desconstrutor do humanismo pôde experimentar o que os cidadãos dos regimes realmente anti-humanistas experimentavam em seu dia-a-dia.<sup>8</sup>

Concluo com o ‘dernier cri’ da crítica francesa aos Direitos Humanos. Trata-se de Alain Badiou, professor de Filosofia na École Normale Supérieure, que escreve em sua *Léthique*:

---

8 O episódio é narrado por R. Wolin, in: *The seduction of unreason*. New Jersey: Princeton University Press, 2004, p. 254.

Não faremos aqui nenhuma concessão à opinião segundo a qual haveria uma espécie de “direito natural” [...]. Posto em relação com a sua simples natureza, o animal humano deve ser situado sob a mesma etiqueta (“enseigne”) que os seus companheiros biológicos. Esse massacrador sistemático busca, nos formigueiros gigantes que ele edificou, interesses de sobrevivência e de satisfação nem mais nem menos estimáveis *do que os das toupeiras ou das cicindelas* [besouros de mau cheiro que se alimentam de insetos]<sup>9</sup>

Infelizmente, os exemplos citados da filosofia atual, ao contrário da grande tradição humanista, que toscamente procuramos resumir, não são nada auspiciosos. Portanto paro por aqui.

Luther King lembrava que devemos a Sócrates a desobediência civil porque ele inventou a liberdade acadêmica. Penso que diante de alguns dos mestres do nihilismo filosófico atual, se Sócrates voltasse à nossa época, ele deveria talvez agora pregar a desobediência acadêmica.

## Referências bibliográficas

BEARD, Charles. *The Republic*. New York: Wiking Press, 1943.

BECKER, Carl, *The Declaration of Independence: a study in the history of political ideas*. New York: Harcourt, Brace, 1922, reed. 1942.

DESCARTES, *Discurso do Método*. Parte 1, Obra Escolhida: trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Clássicos Garnier, São Paulo: Difel, 1962.

DEWEY, John. *Freedom and Culture*. New York: Putnam's Sons, 1939.

FORTIN, Ernest L. *Classical Christianity and the Political Order*. Boston: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1996.

JAFFA, Harry. *The Crisis of the House Divided*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

HOBBS, T. *Leviatã IV*, cap XLVI, Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p 386-87.

KING, Martin Luther. Letter from Birmingham Jail, in: Herbert Storing *What Country Have I? Political Writings by Black Americans*. New York: St Martin's Press, 1970.

MARITAIN, J. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium edited by UNESCO*. London: Allan Wingate, 1950.

---

9 A referência a Badiou e à tradução de seu texto, devo a Ruy Fausto. Ver, Ruy Fausto, 'A ofensiva teórica contra dos direitos do homem' abril 2009 – que critica também Zlavoj Zizek, em palestra proferida no Colóquio Internacional Tolerância e Direitos Humanos: Diversidade e Paz, promovido pelo LEI-USP, no mês de abril de 2009 em São Paulo.

- MONTESQUIEU, Charles. Coleção *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PAPA LEÃO XIII. *Rerum Novarum*, 1881. Disponível em: < [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html)>. Acesso em: 20 abr. 2011.
- RAHE, Paul A. *Against Throne and Altar, Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- SHKLAR, Judith. *Ordinary Vices*. The Belknap. Cambridge, Massachusetts: Press of Harvard University Press, 1984.
- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- ZAGORIN, Perez. *How the Idea of religious toleration came to the west*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- WOLIN, R. *The seduction of unreason*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.