

1. AS RAÍZES TEOLÓGICAS DOS DIREITOS HUMANOS: SECULARIZAÇÃO E MODERNIDADE

1.1 - Modernidade: secularização *versus* legitimidade.

Podemos considerar a Modernidade, como afirma o filósofo alemão Karl Löwith¹, como um longo e contraditório processo de secularização do cristianismo, e, em particular das categorias teológicas que se cristalizaram durante a Idade Média; processo que encontra o seu ponto máximo na “morte de Deus” anunciada por Nietzsche que inaugura a época do niilismo contemporâneo. Isto vale tanto para as categorias metafísicas da tradição que Heidegger² definiu como onto-teológica, como para as categorias políticas, como defende Carl Schmitt³. Deste ponto de vista, seria ilusório pensar de podermos livrar definitivamente da influência do pensamento cristão, dos seus valores, das suas coordenadas conceituais: embora secularizado, o cristianismo permanece como o paradigma fundante do espírito do Ocidente.

Hans Blumenberg⁴ respondeu a Löwith afirmando que, se é verdade que os conceitos modernos encontram suas raízes no cristianismo e na teologia cristã, desde as sínteses patrística até o nominalismo tardo medieval, é verdade também que tais conceitos se emanciparam definitivamente desta tradição, adquirindo uma legitimidade própria e ocupando um lugar novo e diverso e uma nova função hermenêutica.

Assim, por exemplo, o conceito de progresso linear não seria meramente uma secularização da ideia cristã da história da salvação que nasce a partir da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, como afirma Löwith, deslocando o nascimento da Idade Moderna até o fim da Antiguidade. Assim fazendo, afirma Blumenberg, não se entenderia a ruptura epocal que a Modernidade introduz enquanto antítese da visão medieval de mundo. Como afirmou Kant, no famoso ensaio *O que é o Iluminismo*, a Modernidade iluminista finalmente permitiu à humanidade de sair do estado de menoridade, de tutela, de paternalismo e ousar pensar com sua própria cabeça: *sapere aude!*⁵

A apologia de Blumenberg da legitimidade da Modernidade pode ser vista como um caso particular de uma mais ampla concepção da relação entre continuidade e mudança na história das

¹ LÖWITH, K. *O sentido da história*, Lisboa: Edições 70, 1991. Karl Löwith, *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano, 1998.

² HEIDDEGER, M. *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*, São Paulo: Nova Cultural, 1999 pp. 185-200 (Os pensadores)

³ SCHMITT, C. *Teologia política*, Belo Horizonte: Del Rey, 2006. ID. *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid. 2004.

⁴ BLUMENBERG, H. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992.

⁵ KANT, I. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo, In: *A paz Perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 11-19.

idéias. Ela se aproxima daquelas concepções que afirmam que a mudança se dá através de rupturas epistemológicas e paradigmáticas epocais, em não através de uma evolução contínua e cumulativa. Exemplos desta concepção são o conceito de “limiar epocal” (*sattelzite*) da história conceitual (*Begriffsgeschichte*) alemã, elaborado por Reinhart Koselleck⁶, e a teoria das revoluções científicas como mudança de paradigmas radicalmente incomensuráveis de Thomas Khun⁷. Poderíamos introduzir nesta perspectivas também as pretensões de amplas correntes da filosofia contemporânea de representar um corte profundo com toda a tradição anterior; como por exemplo a doutrina nietzschiana da morte de Deus, heideggeriana do esquecimento do ser no qual teria caído toda a tradição ocidental, ou a superação (*uberwindung*) “definitiva” da metafísica através da análise lógica da linguagem do primeiro Carnap e do Círculo de Viena.

Mas poderíamos estender esta concepção também à história social das idéias, ou seja, a todos aqueles movimentos de transformação que propõem uma mudança “ab imis”, “ex novo” das relações sociais humanas: baste pensar à grandiosa e fascinante tradição utópica de Platão a Ernst Bloch, passando por Thomas More, ou a sugestiva idéia do jovem Marx do comunismo como fim da “pré-história” e início de uma verdadeira história humanam na qual será definitivamente abolida a exploração do homem sobre o homem, e todas as contradições da história encontrarão a sua superação⁸.

Neste sentido, a posição de Karl Löwith poderia ser inserida numa visão mais geral que defende a substancial unidade e continuidade do processo histórico, mais do que uma radical descontinuidade provocadora de rupturas epocais incomensuráveis. Assim, os estudos de Etienne Gilson sobre Descartes mostraram a dívida que o novo paradigma da consciência e da subjetividade mantinha com a tradição escolástica de Agostinho, Anselmo e Tomás, relativizando a pretensão do filósofo de fazer *tabula rasa* de toda a filosofia aprendida no colégio jesuíta de La Fleche⁹. Do mesmo modo, poderíamos ler a grande síntese cristã entre filosofia greco-romana e judaísmo, como uma reinterpretação da metafísica platônica (sobretudo neoplatônica), no campo dogmático e da ética estoica, no campo moral. Para citar outro exemplo, o cristianismo, sobretudo na versão católica, soube operar um síntese muito complexa entre o rígido monoteísmo judaico e o politeísmo greco-romano, através da doutrina da Trindade e de todo o *pantheon* dos santos, que possui semelhanças e proximidades com o *pantheon* romano e o culto doméstico dos *penati*. Isto não significa negar que a “boa nova” tenha produzido uma ruptura profunda com esta tradição,

⁶ KOSELLECK, R. *Futuro Pasado: Para una Semantica de los Tiempos Históricos*, Barcelona: Páidos Ibérica, 1993. ID. "Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, 1992, vol. 5, nº 10, p. 134-46.

⁷ KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

⁸ MARX, K. – ENGELS, F. *A ideologia alemã*. (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 2002.

⁹ GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin, 1930.

introduzindo conceitos novos e inserindo os conceitos antigos numa nova constelação de significados.

Neste sentido, apresentam um grande interesse as observações de Carl Schmitt sobre o catolicismo como *complexio oppositorum*; por exemplo a conciliação entre Antigo e Novo Testamento, a compatibilidade entre a transcendência do monoteísmo judaico e a imanência do Deus trinitário cristão, a capacidade do catolicismo de destemperar a tensão entre as antropologias negativas, como as luteranas e calvinistas, e as antropologias positivas. Diferentemente da dogmática protestante, que afirma uma total corrupção da natureza humanas, o catolicismo, como ensinava Tomás de Aquino, afirma que o pecado original fere mas não anula a originária imagem de Deus presente em todos os homens¹⁰.

O modelo das rupturas epistemológicas epocais parece ser mais apto a interpretar as mudanças que ocorrem nas ciências naturais, onde se dá um efetivo progresso e onde um paradigma substitui e faz cair no esquecimento o precedente; o que, ao contrario, não acontece na filosofia, onde não se dá um efetivo progresso do conhecimento, uma vez que nenhum grande filósofo ou corrente filosófica pode ser considerado definitivamente superado. O desenvolvimento da história da filosofia, que é em grande parte o desenvolvimento da própria filosofia (sem necessariamente chegar a total identificação hegeliana), pode ser melhor compreendido à luz da hermenêutica em sentido amplo. O exercício filosófico é uma continua reinterpretação de textos, lidos em novos contextos, que oferecem novas respostas às perguntas antigas no interior de uma substancial continuidade. Existem diferentes paradigmas, mas, ao contrário da ciência e em sintonia com a arte, nenhum paradigma pode ser considerado definitivamente superado ou confutado, de tal modo que convivem varias tradições filosóficas num dialogo continuo e incessante.

Não é nossa intenção adentrarmos neste debate complexo, mas ele pode ser útil para compreender a história da gênese conceitual dos direitos humanos e assim situar melhor o tema da fraternidade.

1.2. - Direitos humanos: antigos ou modernos?

Quando nascem os direitos humanos? Eles já se encontram na tradição antiga e medieval ou são uma novidade absoluta da Modernidade? Segundo uma opinião difusa eles existiriam desde os tempos imemoriais, como mostra Antígona, a “heroína do direito natural” protagonista da homônima tragédia de Sófocles, que desobedece às leis da cidade para obedecer às leis não escritas (*ágrapha nómina*)¹¹. Os críticos desta concepção afirmam que confunde-se assim o direito com os

¹⁰. SCHMITT, C. *Teologia política*, cit. e ID: *Catolicismo y forma política*, cit..

¹¹ “Mas Zeus não foi o arauto delas para mi/ nem essas leis são as ditadas entre os homens/ pela Justiça, companheira de morada / dos deuses infernais; e não me pareceu / que tuas determinações tivessem força / para impor aos mortais até a obrigação / de transgredir normas divinas, não escritas (*ágrapha nómina*)/ inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, /é

direitos humanos. O direito (*dikaion* em grego, *jus* em latim) existe a partir do momento em que grupos humanos constituem cidades e Estados, ou seja, desde o início das primeiras civilizações urbanas (*civitates*); enquanto que os direitos humanos seriam tipicamente modernos e ocidentais, ou seja, nascem num determinado período histórico e uma determinada civilização: a europeia dos séculos XVI/XVII.

Durante a antiguidade clássica e a Idade Média prevaleceu a longa e rica tradição do direito natural desde Aristóteles até o final dos séculos XIV e XV¹². O jusnaturalismo antigo fundamentava-se numa concepção objetiva do direito, entendido como conformidade a uma ordem natural que o homem não havia construído e à qual deveria obedecer. Neste perspectiva, o mundo humano e social era pensado em estrita analogia com o mundo natural e cósmico, o que comportava uma certa naturalização da política. O direito não era fundado sobre a vontade dos indivíduos, mas sobre o que objetivamente todos deveriam respeitar nas relações intersubjetivas, que era estabelecido a partir de uma ordem que governava o mundo e era legitimada por Deus; ordem à qual os sujeitos deviam se conformar, ocupando cada um o próprio lugar, ao mesmo tempo social e natural.

Nesse contexto, os indivíduos tinham mais deveres e obrigações para com a sociedade do que propriamente direitos. Titular absoluto de direitos é Deus que, através das duas máximas autoridades terrenas, o Papa e o Imperador e as respectivas hierarquias eclesiásticas e civis, governa o mundo e os indivíduos são vistos como parte, membros de um todo maior, numa concepção organicista da sociedade¹³.

Por outro lado, os conceitos de cidadania e de direitos subjetivos não eram desconhecidos à Antiguidade clássica e na Idade Média e existiam doutrinas que atribuíam um papel mais relevante ao sujeitos. É o caso das *polis* gregas, sobretudo ateniense que, no períodos de governos democráticos, reconhecia uma esfera da cidadãos (*polites*) livres e iguais (*eleutheroi kai isoi*) que governavam e eram governados (*archein kai archensthai*) em rodízio e que concorriam à formação das leis, às quais todos se submetiam da mesma forma (*isegoria e isonomia*). Embora, como se sabe, tal cidadania era restrita a um numero limitados de sujeitos, os cidadãos livres, o sistema da democracia participativa, assim como aparece na *Athenaion Politéia* era tão perfeito e minucioso que não encontra comparações na história da humanidade.¹⁴

desde os tempos mais remotos que elas vigem/ sem que ninguém possa dizer quando surgiram.” SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 450-457. In: *Trilogia Tebana*, trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Ver também ARISTÓTELES, *Retórica.*, I, 13, 1373 b 1.

¹² FASSÓ, G. Jusnaturalismo, in BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*, Brasília: Editora UNB, 2003.

¹³ Ver ARISTÓTELES, *Política*. I 2, 1253, trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1997.

¹⁴ IDEM, *Política*, I, 7, 1255b 16-22. IDEM: *Constituição de Atenas*, São Paulo: Hucitec, 1995.

Tal concepção de cidadania foi ampliada pelos **estóicos** que elaboraram, no período de transição da *polis* grega à *cosmópolis* dos impérios helenístico e romano, uma complexa e refinada concepção da lei natural que a identificava com Deus (*theos*) e com o *logos* (razão, linguagem), princípio ordenador que rege e governa todo o universo¹⁵. Os estóicos propunham como modelo de uma nova *polis*, a comunidade civil mundial, composta pelos deuses e pelos homens e regida pela mesma lei natural. Nesta *Cosmópolis* (cidade universal), onde tudo está subordinado ao bem superior do universo, os escravos e os bárbaros são considerados iguais e livres enquanto seres humanos unidos pelo princípio do amor universal (*philia*). Uma consequência do universalismo estóico é que a reta razão (*orthos logos*) é conforme à natureza, presente em todos os homens, e comanda-lhe de fazer o bem e evitar o mal. Esta lei não pode ser abolida pelo Senado nem pelo povo e não é diferente em Roma como em Atenas, ela é a mesma agora, no passado e o será no futuro. Quem a originou e promulgou foi o próprio Zeus e a sua desobediência não é somente uma negação do mandamento divino, mas da própria natureza humana.

Constitui-se, assim, sobre uma tal lei, uma comunidade natural que compreende tantos os homens como os deuses, que devem obedecer a uma lei comum, e que se manifesta na propensão natural do homem a amar os seus semelhantes, não somente os seus concidadãos, mas todos os homens, enquanto cidadãos de uma mesma república de que Zeus é o senhor. Os homens, diziam os filósofos da *Stoa*, podem conhecer esta lei através da razão e devem obedecer a ela, porque somente assim se tornarão virtuosos. A lei natural constitui a base de qualquer lei positiva e todas as leis positivas que entrem em contraste com ela não são válidas.

A influencia estóica, sobretudo através do estoicismo romano, será fundamental para a ampliação da cidadania em época imperial; processo que se consolida com o famoso edito de Caracalla (*Constitutio Antoniana*) de 212, que concede à cidadania a todos os homens livres do Império Romano independentemente de sua origem étnica, e se estende até as constituições justinianas do fim do Império.

O **cristianismo**, embora polemizando com o panteísmo subjacente à doutrina estóica, se identifica com o igualitarismo e o cosmopolitismo estóico em nome da fraternidade universal, sem distinções entre “bárbaros ou gregos, judeus ou romanos, escravos ou livres”¹⁶. O cristianismo opera, assim, uma síntese entre as duas tradições: lei natural e decálogo se identificam; o decálogo expressa o conteúdo fundamental da lei natural, explícita e sanciona as normas universais escritas por Deus no coração de todos os homens e que todos, inclusive os pagãos, podem conhecer e devem respeitar, como afirma São Paulo numa passagem justamente famosa:

¹⁵ Ver: GAZOLLA, R., *O ofício do filósofo estóico*, São Paulo, Loyola 1999.

¹⁶ SÃO PAULO, *Colosenses*, III, 11.

Quando os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a Lei, são Lei para si mesmos; eles mostram a obra de lei gravada em seus corações, dando disso testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem.¹⁷

A partir desses princípios, os teólogos e juristas escolásticos medievais elaboraram um sistema complexo que estruturava o direito e a lei. O ponto central do sistema era a existência de uma ordem cósmica, universal e imutável estabelecida por Deus, definida como lei divina (*lex divina*), expressão do próprio *logos*, isto é, da própria sabedoria divina. Esta lei podia ser conhecida pelos homens pela revelação direta de Deus através da sua palavra, isto é, da sagrada escritura, ou pela razão natural. No primeiro sentido, pode se falar de uma lei divina positiva (*lex divina positiva*) que se expressa fundamentalmente nos dez mandamentos da tradição judaica; no segundo caso, trata-se de lei natural (*lex naturalis*) que é comum a todos os homens, cristãos e não.

O exemplo maior de lei divina positiva é dado pelo povo hebraico. Para os Hebreus a lei (*torah*) constitui um código de conduta moral que encontra o seu fundamento no mandamento divino revelado através da escritura sagrada ao povo eleito. O cristianismo concilia a tradição judaica, - que limitava a entrega da lei somente ao povo eleito - com a tradição do direito natural grego, especialmente estóico, universalizando assim a mensagem de Cristo.

1.3 - Um momento epocal de transição: continuidade e ruptura.

A partir do fim da Idade Média e do início do Renascimento, esta concepção do direito começa a mudar, acompanhando a “virada antropocêntrica” que investe todos os campos do saber humano. A Modernidade instaura uma ruptura com a maneira de viver e de pensar do mundo antigo e medieval, que encontra o seu ponto de mutação entre o Século XVI e XVII. O direito tende, agora, a ser identificado com o domínio (*dominium*), que por sua vez é definido como uma faculdade (*facultas*) ou um poder (*potestas*) do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas.¹⁸ Nasce então a **concepção subjetiva dos direitos naturais**, que desvincula e liberta progressivamente o indivíduo da sujeição a uma ordem natural e divina objetiva e lhe confere uma dignidade e um poder próprio e original quase que ilimitado, ou melhor, limitado somente pelo poder igualmente próprio e original do outro indivíduo, sob a égide da lei e do contrato social. Inicia assim a transição do **direito** para os **direitos**.¹⁹

¹⁷ IDEM, *Rom.*, II, 13-14.

¹⁸ Ver: TOSI, G. *A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolomé de Las Casas*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, v. XXX, p. 577-587, 2003.

¹⁹ Ver: VILLEY, M. *Direito e direitos do homem*, São Paulo: Martins Fontes, 2007; IDEM: *A formação do pensamento jurídico moderno*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Esta mudança encontra suas raízes em alguns fenômenos históricos, como a jurisprudência da Alta Idade Média, a partir dos séculos XII e XIII, associada à emergência de um novo estamento urbano, formado pelos mercantes e artesãos organizados nas guildas e corporações. Contribuiu também para a afirmação de uma concepção subjetiva dos direitos, o debate entre o Papa João XXII e a ordem franciscana sobre a pobreza de Cristo no século XIV – sobretudo a contribuição de Guilherme de Ockham e dos seus seguidores nominalistas. Um momento decisivo se deu no século XVI com o debate sobre a conquista da América que teve como protagonistas os teólogos da Escuela de Salamanca, Francisco de Vitória, Domingo de Soto e os dois principais antagonistas, Juan Ginés de Sepúlveda e o frey Bartolomé de Las Casas.²⁰

Nesse contexto, alguns conceitos centrais da tradição política e jurídica como *jus*, *dominium*, *potestas*, *jurisdictio*, *libertas*, começam assumir um significado novo, embora a estrutura conceitual na qual estão inseridos continue sendo aquela tradicional, como demonstrou de forma brilhante um estudioso inglês do direito medieval Bryen Tierney no seu livro fundamental *A idéia dos direitos naturais*.²¹

Tierney afirma que o debate sobre a conquista é um dos momentos cruciais do desenvolvimento histórico da idéia dos direitos naturais que, na sua opinião, não ingressam na história do pensamento ocidental com as teorias secularizadas dos direitos humanos do liberalismo e do Iluminismo moderno, mas “são o produto final de um longo processo de evolução histórica”:

Na realidade – escreve Tierney – este conceito fundamental da teoria política ocidental [os direitos naturais] nasceu quase que imperceptivelmente nas obscuras glosas dos juristas medievais. Poder-se-ia dizer que, nas obras dos primeiros decretistas, verificou-se uma mutação distintiva no pensamento e na linguagem, que deu origem a uma inteira nova espécie de idéias: a espécie das teorias dos direitos naturais.²²

Os escolásticos de Salamanca não traem o pensamento de Tomás de Aquino, mas também não o seguem literalmente, operando um deslize de significado para responder a novos problemas suscitados pelo novo contexto histórico, sobretudo pela Conquista do Novo Mundo. Entre os temas estudados por Tierney é crucial a relação entre *ius* (direito) e *dominium* (propriedade). Francisco De Vitoria, o fundador da Escuela de Salamanca, afirma Tierney, recebe da tradição diversos significados de *dominium*: alguns mais restritos que não permitem a identificação com *ius* (como o

²⁰ Ver: HANKE, L. *Aristotle and the American Indians*, Bloomington & London, 1959. Ver também TOSI, G. *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): “Veri domini” o “servi a natura”?*, Edizioni Studio Domenicano, Divus Thomas, Bologna, Itália 2002.

²¹ Ver: TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*, Emory: Scholars Press 1997, p. 97 e pp. 255-287. Tradução italiana: *L'idea dei diritti naturali*, Bologna: Il Mulino, 2003.

²² TIERNEY, B. *L'idea dei diritti naturali...* cit., p. 480.

conceito de usufruto de um bem), outros mais amplos (como a de *facultas* ou *potestas*), que tendem a uma identificação entre *dominium* e *ius*.

Na concepção objetiva, o direito era definido *prima facie* como uma relação objetiva, como *iustum* ou *res iusta*. Tratava-se de um humanismo social, objetivístico, fundado não sobre a vontade, o gosto ou as preferências dos artífices da justiça, mas sobre a “matéria devida”, medida na relação objetiva entre diversos sujeitos humanos, Deus e a natureza.²³ Os mestres de Salamanca aparentemente reafirmam tal concepção e restabelecem, pelo menos formalmente, a doutrina tomista; mas acabam por assumir a definição dos teólogos *moderni*, ou seja, a identificação entre *dominium* e *ius*²⁴, e a definição do *dominium* como “ poder ou faculdade de possuir um bem qualquer para seu uso lícito, em conformidade com as leis e os direitos instituídos racionalmente (*potestas vel facultas propinqua assumendi res aliquas in sui usum licitum secundum leges et iura rationabiliter institutas*),²⁵ acolhendo assim a concepção subjetiva dos direitos naturais. É a passagem do direito natural (*jus*) aos direitos naturais (*iura*).

Uma aplicação muito importante destes princípios foi a questão indígena: *fundamentum dominii est imago Dei* (o fundamento da propriedade/senhorio é a imagem de Deus), diziam De Soto, Vitoria e Las Casas; *Barbari isti sunt ita veri domini publice et privatim sicut christiani* (os indígenas eram verdadeiros senhores dos seus bens, do ponto de vista do direito público e privado, da mesma maneira que os cristãos), dizia Francisco de Vitoria; *A principio generis humani, omnis homo, et omnis terra, et omnis res, de iure naturali et gentium primaevae, fuit libera et allodiali, id est, franca, nulli subiecta servituti* (“Desde o início do gênero humano, todo homem, toda terra e todo bem, em função de um primordial direito natural e das gentes, eram livres e alodiais, ou seja, francas, não sujeitas a nenhuma servidão”) é o *incipit* do tratado *De Regia Potestate* de Bartolomé de Las Casas.

Será Bartolomé de Las Casas que irá desenvolver o pensamento dos escolásticos de Salamanca, de forma mais original e radical, utilizando as fontes jurídicas e jurisprudência medievais já existentes²⁶. Para Tierney, “a inteira obra de Las Casas foi inspirada pela convicção de que os índios poderiam ser convertidos ao cristianismo somente através de uma persuasão pacífica, sem nenhum tipo de violência ou coerção”, e que “no fim da sua vida, no *De Thesauris*, Las Casas defendeu a tese de que o governo espanhol das Índias, assim como efetivamente havia sido produzido – uma conquista através da violência, seguida pela saque das terras e dos seus habitantes – era completamente ilegítimo. A situação poderia ser reparada somente

²³ Ver: COMPOSTA, D., Il concetto di diritto nell’umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria. In: *I diritti dell’uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Milano: Massimo, 1988, p. 273.

²⁴ DE SOTO, D. *De Iustitia et Iure*, IV, I, p. 279: “Deinde aiunt (iuniores) dominium idem esse prorsus quod ius secundo modo acceptum (pro legitima potestate), qua quis fungitur in personam aliquam vel rem”.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ TIERNEY, B., *L’idea dei diritti naturali...* cit., p. 393-94.

restituindo completamente aos indígenas todos os direitos, as terras e os tesouros que haviam sido roubados”. E conclui: “apelando aos princípios do direito comumente aceitos, Las Casas deu corpo e vida à idéia dos direitos naturais que havia sido desenvolvidas nas academias”²⁷.

Finalmente o estudioso levanta a hipótese historiográfica de que se pode encontrar neste debate um dos elos que faltam para dirimir a disputa entre Karl Löwith e Hans Blumenberg sobre a legitimidade da Modernidade. Certamente os direitos naturais dos escolásticos espanhóis não são os direitos secularizados dos modernos, mas constituem um momento crucial de passagem e transição da Idade Média à Modernidade.²⁸

Logo que apareceu, a idéia de que todas as pessoas possuem direitos demonstrou uma vitalidade e adaptabilidade notável e se revelou importante com relação a uma variedade de problemas emergentes [...] A idéia dos direitos naturais, nas suas primeiras formulações, não era uma teoria do “individualismo atomista”; não era necessariamente contraposta aos valores das sociedades tradicionais; e não dependia de nenhum tipo particular de filosofia ocidental. Ela coexistia com diversas filosofias, que iam desde os sistemas de orientação religiosa da época medieval até as doutrinas secularizadas do Iluminismo. O único fundamento necessário de uma teoria dos direitos humanos é a crença no valor e na dignidade da vida humana”²⁹.

A doutrina dos direitos naturais que os pensadores cristãos elaboraram a partir de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição judaica, valoriza a dignidade do homem e considera como naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus imprimiu “no coração” de todos os homens³⁰. É quase uma obviedade afirmar que as raízes teológicas dos direitos humanos³¹ se encontrem em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade, na idéia de que cada ser humano é criado a imagem e semelhança de Deus e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma chama, uma centelha divina que não se apaga; na idéia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, superando assim as barreiras sociais e culturais. Deste ponto de vista, a doutrina moderna dos direitos humanos pode ser considerada como uma “secularização”, isto é, uma tradução em termos não religiosos, mas laicos e racionalistas, dos princípios fundamentais da antropologia teológica cristã.³²

²⁷ IDEM, p. 400.

²⁸ IDEM, pp. 449-485 (“Grozio. Dal medioevo alla modernità”).

²⁹ IDEM, p. 494.

³⁰ Ver: MARITAIN, J., *Os direitos do homem e a lei natural*, trad. de Afrânio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro 1967; LIMA, A. A., *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis 1999.

³¹ TOSI, G. The Theological roots of subjective rights: Dominium, Ius and Potestas in the Debate on the Indian Question (Sec. XVI), in: KAUFMANN, M. – SCHNEPF, R. (Hrsg.), *Politische Metaphysik. Die entstehung moderner Rechtskonzeptionen in des Spanischen Scholastik*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007, pp. 125-154.

³² Ver: VAZ, H. C. de L., *Ética e Direito*, in “Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura”, Loyola, São Paulo 1993, pp. 135-180. Norberto Bobbio afirma a respeito: “A doutrina filosófica que fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina da moral e do direito foi o jusnaturalismo, que pode ser

Conclusão

A história dos direitos humanos, é por isso, moderna embora suas raízes sejam antigas, porque somente na Modernidade os conceitos adquirem o seu significado próprio e distinto daquele antigo. Há ruptura, mas também continuidade entre a tradição jusnaturalista antiga e moderna: a conceitualidade antiga e medieval não desaparece abruptamente, não somente pela permanência das tradições religiosas nas sociedades modernas e contemporâneas, mas também pela secularização dos conceitos religiosos, isto é, pela sua tradução numa linguagem não mais sagrada, mas secular e leiga. Assim, os conceitos da teologia política e da metafísica cristã, consolidados no Ocidente durante longos séculos, continuam operando em profundidade nas legitimações últimas das convicções morais e éticas da nossa cultura laica e secularizada.

considerado, sob muitos aspectos (e o foi certamente nas intenções dos seus criadores), a secularização da ética cristã (*etsi daremus non esse deum*). BOBBIO, N. *A era dos direitos*, Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 59-59.