



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUÍS HENRIQUE TONIOLO SEREDIUK SILVA

**A CRÍTICA DE MACINTYRE AOS DIREITOS HUMANOS E A
TRADIÇÃO TOMISTA CONTEMPORÂNEA**

Londrina
2024

LUÍS HENRIQUE TONIOLO SEREDIUK SILVA

**A CRÍTICA DE MACINTYRE AOS DIREITOS HUMANOS E A
TRADIÇÃO TOMISTA CONTEMPORÂNEA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Andrea Luisa Bucchile
Faggion

Londrina
2024

Silva, Luís Henrique Toniolo Serediuk.

A crítica de MacIntyre aos direitos humanos e a tradição tomista contemporânea / Luís Henrique Toniolo Serediuk Silva. - Londrina, 2024.
88 f.

Orientador: Andrea Luisa Bucchile Faggion.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. direitos humanos - Tese. 2. ética das virtudes - Tese. 3. filosofia política - Tese. 4. tomismo - Tese. I. Faggion, Andrea Luisa Bucchile. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

LUÍS HENRIQUE TONIOLO SEREDIUK SILVA

**A CRÍTICA DE MACINTYRE AOS DIREITOS HUMANOS E A
TRADIÇÃO TOMISTA CONTEMPORÂNEA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Andrea Luisa Bucchile
Faggion
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Dr. Frederico Augusto Bonaldo Silva
Universidade Católica de Santos

Londrina, 08 de abril de 2024.

AGRADECIMENTO

Todo trabalho e toda autoria, de um modo ou de outro, são bem mais uma coautoria; e reconhecê-lo deve ser fonte de humildade e gratidão. Por isso, sou grato a todos aqueles que colaboraram, de modo mais ou menos direto, para a realização deste trabalho.

Em primeiro lugar, agradeço à minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª. Andrea, por sua disponibilidade, paciência, e por sempre procurar que extraísse o melhor do trabalho e do argumento.

Também estendo minha gratidão aos meus amigos que foram interlocutores deste trabalho e de outros temas correlatos de filosofia, em especial Antonio Afonso Ribeiro Neto, Emanuel Lanzini Stobbe e Gabriel de Vitto Fernandes. Sua paciência em ouvir e debater essas ideias – por vezes junto de um custoso copo de cerveja – não será esquecida.

À minha família também deixo um “obrigado”, pelo apoio que nunca faltou e, estou certo, nunca faltará. E, por fim, a Deus, o grande Autor do qual me sinto eterno coautor (e coautor diletante), pela graça de ter estudado e escrito sobre um tema que me foi apaixonante nesses anos de trabalho.

“Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε.” (1Ts
5, 21)

RESUMO

SILVA, Luís Henrique Toniolo Serediuk. **A crítica de MacIntyre aos direitos humanos e a tradição tomista contemporânea**. 2024. 88 f. Dissertação de Mestrado (Ética e Filosofia Política) – Universidade Estadual de Londrina, 2024.

O trabalho cobre a crítica de MacIntyre sobre os direitos humanos, que é uma parte de sua crítica mais ampla à racionalidade moderna e ao inquérito moral moderno, e isso tendo como pano de fundo o tomismo contemporâneo. Pois diferentes tomistas ofereceram explicações diversas sobre como os direitos humanos surgiram na filosofia e prática ocidentais, o que resultou em respostas conflitantes para a "crise epistemológica" que veio com esse novo conceito de racionalidade prática. Alguns argumentaram em seu favor, vendo-o seja como produto direto de um contexto cristão e, mais especificamente, tomista (relação genética), seja ao menos como um conceito amistoso, compatível com um contexto tomista (relação complementar). Outros, dentre os quais, MacIntyre, enxergaram os direitos como um conceito completamente disruptivo que estorva a racionalidade tradicional (relação dialética) e leva apenas à incomensurabilidade e dissenso moral. Porém, o objetivo geral desta pesquisa não é apenas explicar a crítica de MacIntyre em sua relação com outros ramos do tomismo contemporâneo, mas ir além do próprio MacIntyre, considerando que ele aderiu a uma explicação tomista da lei natural várias décadas atrás. Um dos resultados aqui alcançados é que é possível falar de direitos (direitos-na-tradição, não o que comumente se entende por direitos humanos) que surgem de uma explicação tomista da lei natural, mesmo na teoria de MacIntyre, partindo de uma racionalidade ancorada numa tradição e em práticas, e numa explicação teleológico-essencialista da natureza humana, contra a explicação nominalista-mecanicista na qual vicejam os direitos humanos. Portanto, de uma análise da cultura moderna informada por tais princípios nominalistas-mecanicistas da razão prática, e indo além do ceticismo de MacIntyre quanto a direitos em geral, foi possível chegar a uma solução para a "crise epistemológica" com respeito ao tomismo e direitos humanos, com o que se pode chamar de "relação genética qualificada": direitos atribuíveis aos seres humanos só podem funcionar propriamente num contexto de razão prática informado por uma tradição de inquérito moral, e têm suas raízes, especificamente, na racionalidade cristã e pré-moderna. Uma vez retirado desse contexto, assim como outros conceitos que MacIntyre chama de "tabus", está fadada a falhar.

Palavras-chave: ética; direitos humanos; lei natural.

ABSTRACT

SILVA, Luís Henrique Toniolo Serediuk. **MacIntyre's Criticism of Human Rights and Contemporary Thomist Tradition**. 2024. 88 p. Master's Thesis (Ethics and Political Philosophy) – State University of Londrina, 2024.

This work covers Alasdair MacIntyre's criticism of human rights, a part of his larger criticism of modern rationality and moral enquiry, against the background of contemporary Thomism. For different Thomists have offered different accounts about how human rights emerged in Western philosophy and practice, thus resulting in conflicting responses to the 'epistemological crisis' that arose with this new concept of practical reason. Some have argued in its favor, seeing it whether as a direct product of Christian and, more specifically, Thomist philosophy (genetic relation) or at least as a friendly concept, compatible with a Thomistic framework (complementary relation). Others, among whom MacIntyre, have seen rights as a completely disruptive concept that hinders traditional rationality (dialectical relation) and leads only to incommensurability and moral dissensus. The main objective in this research, however, is not only to account for MacIntyre's criticism as against other contemporary branches of Thomism, but to go beyond MacIntyre himself, considering he adhered to a Thomistic account of natural law several decades ago. One of the results hereby achieved is that it is possible to speak of rights (rights-in-the-tradition, not what one commonly understands as human rights) arising from a Thomistic account of natural law, even in MacIntyre's theory, departing from a rationality embedded in a tradition and practices, and an essentialist-cum-teleological account of human nature, against the nominalist-cum-mechanistic account in which human rights flourish. Therefore, from an analysis of modern culture informed by such nominalist-cum-mechanistic principles of practical reason, and going beyond MacIntyre's skepticism about rights in general, it was possible to arrive to a solution to the 'epistemological crisis' regarding Thomism and human rights, with a so-called 'qualified genetic relation:' rights attributive to humans can only work properly in a framework of practical reason informed by a tradition of moral enquiry, and has its roots specifically in Christianity and pre-modern rationality. Once it is removed from this framework, just as other concepts that MacIntyre calls 'taboos,' it is bound to fail.

Keywords: Ethics; human rights; natural law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 TRADIÇÃO TOMISTA, CONFLITO E REVISÃO	15
1.1 O ENCONTRO DO TOMISMO COM A CULTURA MODERNA E A CRISE EPISTEMOLÓGICA	15
1.2 DEMASIADOS TOMISMOS?.....	19
1.3 A OPÇÃO PELO TOMISMO AGOSTINIANO PÓS-MODERNO	24
2. A CULTURA MODERNA	28
2.1 O PERFIL DA CULTURA MODERNA	28
2.2 O DESACORDO MORAL GENERALIZADO	32
2.3 O PREÇO ONTOLÓGICO DE UMA TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS.....	37
2.4 A NARRATIVA DA CONTINUIDADE E A NARRATIVA DA RUPTURA.....	40
3 CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS	44
3.1 A CRÍTICA A PARTIR DA FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL	44
3.1.1 Concessão ao estado de natureza	49
3.1.2 Concessão à liberdade de indiferença	52
3.2 A CRÍTICA A PARTIR DA APLICAÇÃO	55
3.2.1 A retórica ideológica de direitos e a linguagem trans-tradição.....	57
4 A ALTERNATIVA DA SÍNTESE TOMISTA	61
4.1 QUÃO NATURAL É A LEI NATURAL?	62
4.2 A RACIONALIDADE DOS DIREITOS-NA-TRADIÇÃO.....	68
4.3 UMA LEGISLAÇÃO MORAL OU MORALISTA? TOMÁS ENTRE LIBERAIS E PURITANOS ⁷²	
CONCLUSÃO.....	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83

INTRODUÇÃO

A linguagem dos direitos humanos tem ganhado cada vez mais terreno nas últimas décadas, a ponto de, supostamente, ter se tornado uma língua franca entre a miríade de culturas, grupos sociais, religiões, ao redor de todo o mundo. Sua pretensão é de ser um ponto de contato, um mínimo ético que não permitiria que fossem violadas a dignidade humana e a aspiração universal à paz. Grande, se não a maior, parte do debate político, jurídico e moral atualmente está ancorado e estruturado na ideia desses direitos universais e inalienáveis atribuíveis ao indivíduo enquanto tal, ao ser humano por si mesmo. Isso se reflete nas constituições, no sistema legislativo e na hermenêutica jurídica tanto no direito interno às nações quanto internacional, e também nas manifestações da sociedade civil em geral.

Essa linguagem, portanto, integra uma verdadeira cultura da modernidade – um modo de os indivíduos enxergarem a si mesmos, os seus semelhantes e o cosmos que os rodeia; um conjunto de boas e más razões para a ação; uma gama de valores e desvalores. Essa cultura da modernidade, herança do projeto iluminista liberal, se propõe a ser uma racionalidade para além das tradições, criando um espaço privado pluralista em que essas possam continuar a sobreviver, mas um espaço público em que suas alegações passem por um filtro específico antes de serem levadas em conta no debate. Alguns autores críticos da modernidade alegariam que essa cisão entre público e privado, e a presença desse filtro, acabam sendo a nêtese das tradições, e o suicídio do próprio projeto da racionalidade moderna, insustentável por si mesmo.

Uma dessas tradições é o tomismo, identificado, em boa medida, com a doutrina da Igreja Católica (ainda que com ela não se confunda) e adotado com preferência pelo seu Magistério. Surge, portanto, o questionamento sobre como o tomismo deve responder à cultura da modernidade se é para continuar a existir e não perder sua identidade e racionalidade enquanto tradição.

Como qualquer questão recente na história de uma tradição, essa resposta ainda não foi dada à altura do desafio proposto, e nem de modo unânime. Por um lado, parece ter havido uma recepção dessa linguagem dos direitos humanos por parte do próprio Magistério da Igreja, e isso se evidencia pelo uso dessa terminologia nas encíclicas sociais

desde o final do século XIX, além de outros documentos e pronunciamentos, em especial desde o Concílio Vaticano II.¹ Essa é uma das perspectivas possíveis para interpretar os atos do Magistério dos últimos dois séculos, e de se aceitar e procurar uma síntese entre o tomismo e a modernidade, e a linguagem ética moderna dos direitos humanos.

No entanto, a aceitação pretensamente generalizada de tais direitos não implica necessariamente uma concordância com relação a quais seriam eles, qual a sua extensão e quais os seus limites, a sua fundamentação racional, os meios para aplicá-los, os critérios para decidir no caso de conflitos entre esses direitos. Os catálogos de direitos são periodicamente substituídos (pelo que se fala em gerações de direitos), impera um decisionismo por parte das cortes jurídicas de diferentes instâncias, há a constante ameaça de que o poder econômico faça valer os interesses desta ou daquela classe ou entidade civil sob uma máscara da linguagem dos direitos, e os mesmos direitos são invocados para defender pontos de vista e opções de vida diametralmente opostos, por diferentes tradições, ou mesmo dentro da mesma tradição.

Portanto, outra linha de argumentação que se origina do tomismo é a de uma resposta negativa com relação à cultura liberal moderna, dentre as quais se encontra a de Alasdair MacIntyre, que será objeto da presente pesquisa. Essa linha de argumentação parte, grosso modo, do pressuposto de que o projeto iluminista não reconhece a si mesmo enquanto herdeiro da cultura cristã, espoliando conceitos que só seriam racionalmente justificáveis nos contextos sociais, históricos e até mesmo teológicos em que foram gerados, e de que a razão, ao tentar se emancipar da tradição e da fé, acabou por se tornar estéril e por gerar um conjunto irresolúvel de incomensurabilidades.

Para sintetizar de modo mais claro, há três respostas possíveis da tradição tomista à questão dos direitos humanos: a resposta genética; a resposta complementar; e a resposta dialética. Neste trabalho, ainda que MacIntyre tenda a se colocar e ser colocado como um

¹ As encíclicas sociais são documentos publicados pelo papa com enfoque nas questões sociais (políticas, econômicas, trabalhistas), desde a primeira, *Rerum Novarum*, de 1891. Para citar apenas alguns documentos, dos mais marcantes e influentes: Cf. LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Rerum Novarum**: Sobre a Condição dos Operários. Roma: 1891; Cf. JOÃO XXIII, Papa. **Carta Encíclica Pacem in Terris**: A Paz de Todos os Povos, na Base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963; CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**: Sobre a Igreja no Mundo Atual. Vaticano: 1965; Cf. CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Dignitatis Humanae**: Sobre a Liberdade Religiosa. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965; JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Laborem Exercens**: Sobre o Trabalho Humano no 90º Aniversário da Rerum Novarum. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.

proponente da resposta dialética, argumentar-se-á em favor de sua adesão implícita a uma resposta genética qualificada, em especial frente à incorporação que fez da lei natural na versão tomista em seus trabalhos mais recentes.

O presente trabalho, dessa forma, parte de um questionamento duplo com respeito aos direitos humanos, quais sejam: quanto à *fundamentação racional* para aceitar a sua existência e quanto à *aplicação* desse esquema moral e político que parte de tais direitos. A crítica à fundamentação racional faz parte, mais amplamente, da crítica que MacIntyre faz à racionalidade moderna como um todo, na sua pretensão de se fundamentar fora de uma tradição de pesquisa racional no sentido pré-moderno. A crítica à aplicação, por sua vez, deriva da crítica anterior, e diz respeito ao fato de que muitas vezes a consonância ostensiva entre as diferentes fundamentações dos direitos humanos (que é um dos seus maiores trunfos) esconde uma dissonância velada quanto à aplicação destes mesmos direitos: quanto a dizer quais são eles, quais os seus limites, qual o papel do Estado em garanti-los, quais gerações de direitos são válidas.

Assim se demonstra a necessidade de um exame crítico sobre os direitos humanos. No entanto, ainda permanecem duas perguntas de fundo, que são o porquê de se partir de uma perspectiva aristotélico-tomista, e o porquê de se utilizar os critérios oferecidos por MacIntyre para examinar os direitos humanos. Quanto à primeira, tendo em vista que uma tradição viva, ainda que vetusta, sempre se submete a reexames, reavaliações e entra em constante diálogo com outras tradições, o tomismo aristotélico não perde valor algum. Ao contrário, pode-se dizer que até ganha um grande mérito por ter influenciado o pensamento ocidental através de tantos séculos e buscar, através de seus expoentes, ainda hoje, o contato com outras perspectivas.

Por ser o tomismo aristotélico uma tradição ainda viva,² caberia inserir os direitos humanos dentro de seu esquema conceitual? Que mudanças a aceitação de tal conceito

² É necessário dizer uma palavra sobre o tomismo ser considerado uma tradição viva numa era marcada pelo secularismo, em que a religião é tratada como matéria de foro íntimo e não pode ser invocada no debate público. Sem pretender fazer uma vindicação do tomismo, ou da religião católica, pode-se mencionar dois pontos: em primeiro lugar, a etapa do processo de secularização em que a sociedade ocidental se encontra é muito recente, e ainda que tenha trazido consigo uma positiva separação entre Igreja e Estado, muitas vezes se confunde separação com uma incomunicabilidade total, com um ostracismo de toda e qualquer crença. Mas, para o tomista, a opção nunca é apenas entre uma sociedade atea e uma sociedade puritana e fundamentalista. Este problema será tratado neste trabalho, na seção 4.3. Por ser muito recente, e nunca ter havido uma sociedade tão secularizada na história ocidental, é difícil dizer quais as consequências, e prognósticos, e é mais fácil que se penda para uma radicalização pós-revolucionária. Seria, entretanto,

acarretaria para esta tradição? Seria possível fundamentar direitos sem os pressupostos liberais alheios ao tomismo aristotélico, tais como o individualismo e a neutralidade?

Já opção pela crítica de MacIntyre, por sua vez, é justificada por sua personalidade intelectual dinâmica, em constante diálogo com os mais diferentes pontos de vista, o que se pode comprovar por sua própria trajetória intelectual, sempre aberta a reexames, ainda que sempre desde uma perspectiva de uma sólida crítica da modernidade – ele não se intimida de corrigir Aristóteles com Aristóteles, e nem sequer de corrigir a si mesmo continuamente. Por ter uma visão ampla (antropológica, sociológica, histórica) sobre o problema, apresenta-se como um autor de grande valia dentro da tradição que integra, e por também oferecer elementos para compreender esta própria tradição.

A crítica de MacIntyre aos direitos humanos já foi muito comentada em outros trabalhos, tanto comentários a favor como em contrário. No que se refere a essa crítica enquanto inserida no tomismo contemporâneo, a quantidade de trabalhos dedicados especificamente a isso diminui significativamente. Fez-se uso, no presente estudo, daquelas dentre tais obras que fossem mais alinhadas com o seu escopo – elas se encontram oportunamente citadas no corpo do texto.

O principal problema desta dissertação, que lhe deu origem, refere-se à raiz moderna dos direitos humanos e sua relação com o tomismo, tal como identificado por MacIntyre. Logo, a pergunta central que guiará todo o trabalho, que decorre de tal problema, é se o tomismo agostiniano pós-moderno, com o qual MacIntyre se identifica, é capaz de fundamentar – ou então superar racionalmente, dentro de seus próprios termos – os direitos humanos da modernidade.

necessário comprovar que a razão pública não opera funcionalmente se se relega a crença ao foro íntimo, coisa que aqui não cabe fazer. Em segundo lugar, as premissas que o tomismo formula não são hauridas de uma Revelação a-racional, absolutamente contrária à razão. Pelo contrário, o que Tomás procurou fazer foi uma síntese entre fé e razão, de modo que ambas se complementem. O que a Revelação faz, em suma, é traçar certas balizas e reiterar muito do que a própria razão natural já revela ao homem. Oportuno também remeter uma pequena bibliografia que tange este tema: Cf. FINNIS, John. **Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V**. Oxford: Oxford University Press, 2011. Cf. TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge: Belknap Press, 2007. Cf. MACINTYRE, Alasdair. On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture. **American Catholic Philosophical Association**, Proceedings of the ACPA, v. 84, 2011, p. 23-32. Cf. JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Fides et Ratio: Sobre as Relações Entre Fé e Razão**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Cf. MACINTYRE, Alasdair, **God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition**, Plymouth: Rowman & Littlefield, 2009.

Por sua vez, a hipótese de resposta para essa pergunta será a de que os direitos humanos enquanto defendidos a partir de uma perspectiva moderna são mais um conceito originário da síntese da filosofia clássica (essencialista-teleológica) com a teologia cristã, mas que, ao ter essas raízes renegadas pelo projeto moderno, acabou perdendo sua coerência, tornando-se, assim, incapazes de ser racionalmente fundados e aplicados. Assim, os direitos provenientes da lei natural (que serão chamados direitos-na-tradição para distingui-los dos direitos humanos de matriz moderna) só seriam defensáveis a partir de um conjunto de pressupostos metafísicos e teológicos específicos e internos a uma tradição, além de sua encarnação concreta em práticas específicas. Isso, no entanto, constitui um passo a mais do que o próprio MacIntyre deu em sua obra até agora, ainda que alguns de seus intérpretes procurem preencher tal lacuna, como será mencionado oportunamente no capítulo 4.

O plano de trabalho ao longo dos capítulos será o seguinte: o capítulo 1 se destinará a examinar o que é uma tradição racional de pesquisa, o papel do conflito na formulação de uma tradição, e o conflito (ou crise epistemológica) que ocorre dentro do tomismo contemporâneo com relação ao seu contato com as teorias de direitos humanos. Por fim, também demonstrará sumariamente a variedade de vertentes dentro do tomismo, dando especial enfoque para o chamado tomismo agostiniano pós-moderno, ao qual pertence MacIntyre.

O capítulo 2 fará a análise da relação entre os direitos humanos e a cultura moderna, primeiro traçando um perfil desta cultura. Deste perfil também faz parte o desacordo moral generalizado, o ponto de partida de toda a pesquisa de MacIntyre em *After Virtue*, a sua primeira obra academicamente relevante (e, infelizmente, a única lida por muitos). Em seguida, no mesmo capítulo, será abordado o “preço ontológico” de uma teoria dos direitos naturais, tanto no tomismo como na cultura moderna, e as duas narrativas sobre a gênese e a ventura dos direitos humanos: a da continuidade e a da ruptura.

O capítulo 3 será o ponto culminante da argumentação, delineando as duas críticas correlatas aos direitos humanos: a sua falta de fundamentação racional e o problema de sua aplicação. A linguagem de direitos moderna, pretendendo ser uma linguagem trans-tradição, ao conter essa falta de fundamento metafísico sólido, torna-se uma retórica

ideológica, além de levar a conflitos irresolúveis quanto a quais direitos existem, qual a sua extensão e limitação e como aplicá-los.

O capítulo final apresentará uma alternativa tomista para os direitos, dando um passo que certos autores consideram que MacIntyre deveria ter dado a partir de sua própria teoria, a partir do momento em que aderiu às teses tomistas sobre a lei natural, especialmente a partir de *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Para tanto, proceder-se-á à análise de em que sentido a lei natural é natural – trazendo à baila o conflito entre as posições de MacIntyre e as da *New Natural Law Theory* tomista. Em seguida, será explicado em que sentido os direitos-na-tradição são racionais (ainda que num sentido de razão tradicional). E, por último, uma questão inevitável a ser enfrentada numa sociedade pluralista e liberal como a contemporânea: como a proposta de direitos-na-tradição, ou de um debate público iluminado pela lei natural e por princípios metafísicos substantivos, *thick*, sobre a natureza humana pode ser razoável, sem necessariamente degradingolar em fundamentalismo, puritanismo ou arbitrariedade.

1 TRADIÇÃO TOMISTA, CONFLITO E REVISÃO

O presente capítulo procurará definir e desenvolver o conceito de tradição, seu papel na formação da racionalidade prática e elencar os elementos constitutivos da tradição tomista contemporânea. Dentro desta perspectiva, também atribuirá o papel do conflito na formulação e sobrevivência de uma tradição e introduzirá o problema da necessidade de revisão dentro do tomismo no que diz respeito aos direitos humanos, que, mais amplamente, é também o problema do encontro entre a cultura moderna e o tomismo – para a qual se elencam três hipóteses de solução: a da relação genética, complementar ou dialética entre tomismo e modernidade.

1.1 O ENCONTRO DO TOMISMO COM A CULTURA MODERNA E A CRISE EPISTEMOLÓGICA

O intelecto se dirige ao conhecimento da verdade, e a vontade, à busca pelo fim existencial, a felicidade “para mim.”³ O ser humano, na busca que realiza pelo bem e pela verdade, se vê inserido num determinado conjunto de práticas, esquemas mentais e conceitos que o conduzem através deste caminho. Esse conjunto pode ser chamado de tradição. A tradição nada mais é do que uma racionalidade narrativa compartilhada; ou, nas palavras de MacIntyre, “um argumento historicamente estendido e socialmente embasado, e um argumento justamente, em parte, sobre os bens que constituem essa mesma tradição.”⁴

Esse aspecto histórico da tradição quer dizer que ela sempre apresenta os argumentos como “a história até agora,” e a sua racionalidade só é justificada pela história que a originou.⁵ Isso porque ela é uma arte ou ofício (*craft*). Apresentar o inquérito racional desta forma é uma alternativa diametralmente oposta ao que MacIntyre chama de enciclopedismo. Pois ainda que a tradição vise a uma formulação atemporal de seus

³ FABRO, Cornelio. A ordem moral em 19 teses, **Aquinate**, v. 5, n. 9, p. 13–19, mai/ago 2009, p. 14. Disponível em: <http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/Artigo-2-Fabro.pdf>. Acesso em: 9 mai. 2022.

⁴ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**, 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, p. 222.

⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, p. 65.

padrões de racionalidade, esta é sempre historicamente situada, e tal formulação só é alcançada através de diversas reformulações. É isso o que quer dizer que a racionalidade de uma tradição é o conjunto dos melhores argumentos “até agora.”

O enciclopedismo,⁶ por sua vez, tem uma ideia de progresso e historicidade da razão que implica justamente libertar-se das amarras da tradição – ou seja, dos laços socialmente embasados e contingentes da racionalidade. Essa ideia, mais especificamente com respeito à gênese dos direitos humanos, será resgatada na seção 2.4, quando se falar sobre a narrativa da continuidade em contraste com a narrativa da ruptura.

O entendimento tomista da tradição como um todo parte da ideia de que a razão humana é analógica – pois somente Deus é que poderia conhecer a totalidade da realidade, e, por assim dizer, conhecê-la “a partir de dentro.” Deste modo, um dos erros do enciclopedismo seria confundir a razão humana com a razão divina; e não só com a razão divina, mas até mesmo com a razão angélica.⁷ Assim, a perspectiva tomista reconhece a falibilidade da razão humana e a importância da tradição, ao mesmo tempo que resguarda o realismo e a objetividade, que são garantidos pela razão divina.

A tradição é compartilhada porque só se dá no interior das comunidades, nas quais o ser humano aprende a exercer e aperfeiçoar a sua racionalidade. O indivíduo só pode identificar e perseguir seus bens dentro de determinadas práticas embasadas numa tradição, com uma concepção narrativa de sua vida. A tradição é como que o ponto de partida para que o ser humano individualmente encontre e persiga o seu *telos*.

⁶ Este é o termo que MacIntyre emprega para referir-se aos autores de matiz liberal, ao compará-los com outras grandes tradições, especialmente o tomismo e a genealogia (de origem nietzscheana).

⁷ Essa é a acusação que Maritain faz contra Descartes – pois o conhecimento do sujeito cognoscente de Descartes teria as mesmas características que o conhecimento angélico: sendo intuitivo (quanto ao modo), inato (quanto à origem) e independente das coisas (quanto à natureza). Cf. MARITAIN, Jacques, **Tres reformadores**: Lutero, Descartes, Rousseau, 2. ed. Madri: Encuentro, 2008, p. 55. É relevante, porém, acrescentar que tal discussão sobre a razão angélica não implica necessariamente a adesão a uma verdade da fé – ou seja, a existência dos anjos tais como compreendidos em determinada religião, especialmente dentre as vertentes monoteístas. Essas observações podem ser aceitas e tratadas, sem qualquer prejuízo para a sua validade e força argumentativa, como um experimento de pensamento sobre a epistemologia de seres desprovidos de corporeidade – e que, portanto, não necessitariam dos sentidos para conhecer a realidade. Ainda que a tradição cristã afirme a existência de tais seres, chamando-os de “anjos,” não haveria diferença, para a finalidade aqui proposta, em chamá-los de outro nome, como “intelectos não-corporizados,” ou até mesmo, com um certo apelo lúdico, “seres extraterrestres.”

Para que se entenda bem este conceito importante, de *telos*, segue uma breve explicação. A ideia é que cada ser possui uma essência,⁸ uma natureza pré-definida, e, portanto, uma forma natural de alcançar sua perfeição enquanto particular de tal universal. Portanto, dentro de cada ente, imanente a ele, compondo sua forma,⁹ existe uma causa final para o qual esse ente aponta ou tende e guia sua atividade,¹⁰ e isso também se aplica para o ser humano. No caso do ser humano, alcançar esse *telos* é o mesmo que alcançar a *eudaimonia*, “a plenitude do ser, a plena realização de si.”¹¹

O caso do ser humano, graças à sua natureza racional, é ainda mais específico, pois é na medida em que os atos humanos são livres e dirigidos racionalmente a um fim é que se tornam morais, e objeto da ética. Logo, ao contrário de outros seres animados, que são guiados por seus instintos e não contam com vontade, razão e liberdade, o homem pode falhar em alcançar seu fim por sua própria escolha. Por ora basta essa sumária explicação sobre o *telos*.

Ainda que na linguagem coloquial o termo “tradição” possa evocar a ideia de uma instituição humana engessada, rígida e avessa a mudança, um de seus traços essenciais é justamente o conflito, tanto em sua dimensão interna quanto externa – ou seja, tanto consigo mesma quanto no encontro com outras tradições. A existência de conflitos é a prova de que uma tradição está viva,¹² e uma das marcas de que uma tradição se tornou

⁸ Bem certo, essa posição filosófica em favor da existência de um *telos* tem uma série de pressupostos do chamado realismo: os universais seriam *reais*, estariam presentes na própria estrutura da realidade, ao contrário da posição do nominalismo, para o qual os universais seriam apenas uma forma de a razão humana organizar a realidade tal como por ela percebida. Pode o leitor afirmar que essa visão de mundo que incluía essência e *telos* fazia sentido num mundo em que imperava a ciência aristotélica, pré-moderna, e não a ciência de Newton e Darwin. Não sendo o objetivo deste trabalho vindicar o tomismo aristotélico frente à ciência moderna, vale mencionar que há obras que se dedicam a esse projeto: a defender a imprescindibilidade da metafísica aristotélico-tomista para as ciências da natureza, desde a física até a psicologia (cf. FESER, Edward. **Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science**. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019), a explicar as relações entre a filosofia e teológica clássicas e as recentes teorias sobre a evolução (cf. TABACZEK, Mariusz. **Theistic Evolution: A Contemporary Aristotelian-Thomistic Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023), além do diálogo do essencialismo com outras descobertas científicas no geral (cf. ODERBERG, David. **Real Essentialism**. Nova Iorque: Routledge, 2007).

⁹ TOMÁS DE AQUINO, **Summa Contra Gentiles**, XIX, II. “Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit.” “A coisa natural, pela forma que lhe dá sua perfeição específica, tem uma inclinação para suas próprias operações e para o seu próprio fim, que ela alcança através dessas operações: pois cada coisa opera tal como é, e assim tende para o que lhe convém.” (tradução nossa).

¹⁰ ROVIGHI, Sofia Vanni. **Elementi di filosofia**: 3. La natura e l'uomo. Milão: La Scuola, 2013, p. 202.

¹¹ ROVIGHI, Sofia Vanni. **Istituzioni di filosofia**. Milão: La Scuola, 2015, p. 133. “La pienezza dell'essere, la piena realizzazione di sé.”

¹² MACINTYRE, 1984, p. 222.

degenerada é fazer uso de um conjunto de defesas epistemológicas para evitar que ela seja questionada (ou reconhecer que é questionada) por outras tradições.¹³

Submetida a conflitos tanto internos quanto externos – ou seja, no contato com outras tradições –, a tradição se aperfeiçoa. Esse aperfeiçoamento diz respeito à coerência interna de seus conceitos, argumentos e métodos, à sua racionalidade como um todo e à capacidade de suas práticas possibilitarem que os indivíduos alcancem o seu florescimento¹⁴ nos seus próprios termos, assim como o florescimento das comunidades de que fazem parte.

Esse conflito é o que MacIntyre também chama, emprestando a terminologia de Thomas Kuhn, de “crise epistemológica;” pois o diálogo entre as tradições em termos racionais pode levar ou à reforma ou à destruição de uma delas. A superação e solução de uma crise epistemológica exige que sejam inventados ou descobertos novos conceitos, mas que sejam conceitos ou estruturas que ainda tenham uma continuidade com o que definia a tradição até então.¹⁵ Criar conceitos completamente novos, que acabassem por trazer uma incoerência, faria com que a tradição morresse. Existe, entretanto, um aspecto positivo numa crise epistemológica. Pois, depois de a tradição ter sobrevivido a ela, é possível que a história dessa mesma tradição seja reescrita com um discernimento maior.¹⁶

A questão do presente trabalho, sobre os direitos humanos poderem ou não ser incorporados dentro do tomismo ou a partir de uma justificação tomista, é espécie de um gênero mais amplo, que é a questão do encontro entre o tomismo e a modernidade. Nesse sentido, Tracey Rowland afirma claramente que a questão sobre a receptividade da modernidade – e, por conseguinte, dos direitos humanos – dentro do tomismo é uma verdadeira crise epistemológica, ou seja, um determinado ponto na história de uma

¹³ MACINTYRE, Alasdair, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, *Monist*, v. 60, n. 4, p. 453–472, 1977, p. 462.

¹⁴ Retomando a explicação dada acima sobre o *telos*, também cabe esclarecer sobre o termo “florescimento.” Trata-se da tradução direta do termo “*flourishing*,” a opção de muitos anglófonos para verter “*eudaimonia*” para o inglês, no sentido do pleno desenvolvimento das potencialidades presentes na essência de um ente. Como o próprio MacIntyre opta por essa versão para o inglês, será o termo doravante utilizado neste trabalho.

¹⁵ MACINTYRE, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 362.

¹⁶ *Ibid.*, p. 363.

tradição que atrasa o seu desenvolvimento até que seja resolvida.¹⁷ Por isso é preciso levá-la em conta antes mesmo de se definir o que seja o tomismo; pois essa questão é relevante até para o modo como a tradição tomista se entende a si mesma e se define em contrapartida à alternativa moderna e frente às demais tradições de investigação racional.

A essa crise, diferentes autores responderam de diferentes formas. Mas como o tomismo se compreendeu até então? Haveria ainda uma história unificada do tomismo? Essa pluralidade de posicionamentos não acabaria descaracterizando a tradição, ou mostrando que ela se encontra morta? Até que ponto é aceitável que haja essa tensão? O que define o tomismo, e quais os seus traços essenciais? Não haveria demasiados tomismos?

1.2 DEMASIADOS TOMISMOS?

Sendo uma tradição que se estende já há mais de sete séculos, não seria de surpreender que o tomismo apresentasse uma miríade de diferentes ramos, que oferecem diferentes respostas aos problemas propostos pelas filosofias modernas. Pois tal como uma onda move consigo todos os objetos que se encontram diante de si, assim também o tomismo se viu tocado e influenciado pelas tradições concorrentes que surgiram a partir do fim do Medievo – e tendo que dar uma resposta a elas, às necessidades de cada geração.

Não é inesperado, portanto, que, no decorrer desta história multissecular, e que contou com pensadores de temperamento e opinião diversíssimas, e tendo contextos históricos e sociais diferentes, e de responder a questionamentos diferentes, tenha havido uma diversificação de opiniões. Seria, porém, o caso, de se chegar ao ponto de dizer que não se pode mais falar em tomismo? Que não há nenhuma tese tomista que não tenha sido contestada ou ignorada por este ou aquele pensador ou este ou aquele ramo?¹⁸ Que o tomismo estaria morto enquanto tradição?

¹⁷ ROWLAND, Tracey, **Culture and the Thomist tradition**: After Vatican II, Londres: Routledge, 2005, p. 53.

¹⁸ Cf. PROUVOST, Géry, **Thomas d'Aquin et les thomismes**: Essai sur l'histoire des thomismes, Paris: Cerf, 1996, p. 9.

Para decidir a respeito desta série de questionamentos, seria preciso perscrutar, *em passant*, o desenvolvimento do tomismo contemporâneo, tal como se deu com o seu reavivamento a partir do final do século XIX, a partir da encíclica *Æterni Patris*, de Leão XIII, publicada em 1879. Pois, se a história do tomismo já contava com meio milênio e já era marcada pela diversidade, a partir de então multiplicaram-se os autores que se dedicaram tanto a voltar às fontes tomistas como a colocá-las em diálogo com outras tradições filosóficas. Desta forma, surgiram apropriações tomistas da fenomenologia, da filosofia analítica, e diálogos com o projeto kantiano, para mencionar apenas alguns exemplos.

Do tomismo fenomenológico pode-se citar nomes como Edith Stein, Karol Wojtyła (que viria a ser o Papa João Paulo II) e Sofia Vanni Rovighi, influenciados, em níveis diferentes, por Edmund Husserl, Adolf Reinach e Max Scheler – e buscando reconciliar, no caso de Stein, a ontologia tomista com a fenomenologia, a qual, por si mesma, seria incompleta.¹⁹ Dentro da filosofia analítica, o casal G. E. M. Anscombe e Peter Geach também buscou uma síntese com o pensamento de Tomás, podendo-se elencar a seu lado nomes como Germain Grisez, John Finnis, e o próprio MacIntyre. Sem pretender fazer um rol exaustivo, também vale mencionar autores como Jacques Maritain, Étienne Gilson, Réginald Garrigou-Lagrange e Martin Grabmann.

Parte da solução está em se entender a tradição como um argumento historicamente estendido. Isso porque a própria historicidade da tradição, e o fato de ela ser embasada em determinados contextos sociais, lhe confere um caráter dinâmico que não permite que ela seja um todo monolítico. Herdar uma tradição é também herdar os seus conflitos,²⁰ tanto internos quanto externos, e também herdar uma série de problemáticas para as quais existe o melhor argumento – até agora, como foi dito anteriormente.

Esse último adendo – de ser o melhor argumento *até agora* – é essencial para se entender como é possível que uma mesma tradição continue a existir. O mero fato de ela continuar a subsistir intelectualmente e racionalmente vem do fato de que as respostas oferecidas não são definitivas. Com isso não se quer adotar uma posição cética ou

¹⁹ MACINTYRE, Alasdair, **Edith Stein**: um prólogo filosófico, 1913-1922, Campinas: Ecclesiae, 2022, p. 245.

²⁰ MACINTYRE, 2009, p. 169.

relativista. A explicação de MacIntyre, se é para ser coerentemente tomista (como se propõe a ser), parte do pressuposto da objetividade da verdade, ainda que aceite o pressuposto de que a racionalidade é historicamente condicionada através da tradição.

Essa explicação parte também, é claro, da ideia de que há um fio condutor que guie a tradição através do seu desenvolvimento histórico, que lhe confere as características que a tornam uma tradição A e não a tradição B; que permite que ela continue a ser a tradição A, sem se tornar uma tradição C; e que faça com que ela seja uma tradição viva, intelectualmente consistente e racionalmente defensável frente às suas rivais.

O exame até agora permitiu dizer que esse fio condutor não é um mero conjunto de conceitos ou proposições, mas também de problemáticas e conflitos, de modos de argumentação. Não obstante, negar algum fio condutor, por mínimo que seja, implicaria a total dissolução da tradição. Parece que o caso com uma tradição é mais próximo daquilo que alguns autores trataram, *mutatis mutandis*, como “semelhanças de família”²¹ e “caso central.”²² Isso consiste em dizer que os componentes de uma tradição, em geral, não são como os elos de uma corrente, mas como os fios de uma corda.²³ Essa metodologia parece ser adequada para explicar por que e como todos os pensadores elencados anteriormente podem ser considerados tomistas.

Essa metodologia justifica, portanto, por que e como é possível uma pluralidade de posições dentro de uma tradição, já que, como foi dito acima, a tradição não é monolítica. No entanto, é preciso levar em conta um outro aspecto fundamental, que é a evolução histórica da tradição, em especial quando chegam as crises epistemológicas,

²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1968, seq. 67.

²² FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 11.

²³ O mesmo se pode aplicar a outras áreas de conhecimento, como a música, por exemplo. O que faz com que um determinado compositor pertença a um determinado estilo musical ou período da música? Não seria possível classificar Beethoven num único estilo (e sua própria obra costuma ser dividida em três grandes períodos distintos); nem é possível dar uma lista de características que seriam condição suficiente e necessária para que determinada banda ou artista pertencessem a um movimento como o do rock progressivo. Bem certo, alguns elementos se entrelaçam e costumam se fazer presentes (ecletismo, fusão com estilos como jazz ou música clássica, letras com temáticas pouco usuais na música *mainstream*, assim como o uso de instrumentos, ritmos e fórmulas de compasso não usuais, músicas mais longas etc.), mas não é possível fornecer uma lista exaustiva. De fato, acaba acontecendo com esses compositores, artistas e bandas algo similar ao que acontece aos tomistas, que é serem catalogados em diversos estilos musicais – assim como Edith Stein é uma tomista fenomenológica e Anscombe e Geach são tomistas analíticos, existem bandas que são consideradas, ao mesmo tempo, *prog rock*, *art rock*, *heavy metal*, e assim por diante, justamente por incorporarem diferentes elementos e não se enquadrarem numa única caixa.

como parece ser o caso da incorporação dos direitos humanos. Quando se opta pela posição A em vez da posição B para sanar uma crise epistemológica, ou seja, para que a tradição continue a existir como racionalmente defensável, quem adota a posição B deixaria de integrar a tradição em questão, ao menos até segunda ordem.²⁴

Uma tradição é definida, em parte, e redefinida, pelos conflitos que nela ocorrem. Para MacIntyre, um dos defeitos da própria *Æterni Patris* foi precisamente não reconhecer os conflitos teológicos e filosóficos desde a época de Tomás, que continuaram a existir, e das posições filosóficas rivais dentro da própria Igreja e do tomismo.²⁵

Aqui é elucidador mencionar o exemplo do próprio pensador que dá nome ao tomismo, Tomás de Aquino. Pois o seu próprio trabalho intelectual estava direcionado a sanar uma tal crise, e a sua vida e as respostas a esse seu trabalho podem demonstrar o processo de aceitação ou rejeição de um conjunto de teses dentro de uma tradição racional de pesquisa. Ele mesmo foi, em boa medida, subversivo em relação à tradição agostiniana então vigente.

O mérito de Tomás de Aquino foi o de ter feito a síntese entre essa tradição e aristotelismo – de modo semelhante ao que os filósofos islâmicos como ibn Rushd procuraram fazer entre o aristotelismo e a doutrina muçulmana –, de modo a vencer a crise epistemológica do século XIII, assim inaugurando o que hoje se chama tomismo; pois o aristotelismo, até então, era considerado absolutamente incompatível com várias teses agostinianas, que estavam vigentes no *establishment* filosófico de então.

A tal ponto era inovadora a teoria de Tomás que várias de suas teses foram condenadas pelo então bispo de Paris em 1277, pouco após a morte do filósofo. Uma condenação semelhante das teses tomistas foi feita da parte do bispo de Oxford naquele mesmo ano, e dois anos depois, Guilherme de la Mare, frade franciscano, se opôs a 117

²⁴ Uma comparação para elucidar esse ponto pode ser feita com os dogmas da Igreja Católica: antes de uma determinada tese teológica (como a Imaculada Conceição e a Assunção de Maria) ser declarada dogma, defendê-la ou não é um ponto opinável. No entanto, após ser declarada dogma, a sua não aceitação por parte de alguém faz com que deixe de fazer parte da Igreja. Bem certo que o Magistério da Igreja possui uma força vinculante que inexiste nas tradições (mesmo no tomismo enquanto esforço racional, mas que existe enquanto esforço racional iluminado pelas verdades reveladas), mas essa analogia ajuda a compreender o processo de sedimentação, por assim dizer, pelo qual passam alguns conceitos em determinados momentos da vida de uma tradição, se é para ela continuar viva.

²⁵ MACINTYRE, 2009a, p. 153.

teses da obra de Tomás, compondo um *Correctorium* (que passou a acompanhar as cópias das obras de Tomás produzidas pelos franciscanos).

Essa breve digressão sobre a história do próprio Tomás de Aquino ajuda a demonstrar como pode ocorrer uma crise epistemológica, e como muitas vezes não fica claro, de imediato, como ela pode ser superada, se foi superada, e quem pode dar o veredito. Pois a própria hierarquia da Igreja Católica (ainda que não a sua autoridade máxima, que seria a do papa) e os coparticipantes da investigação racional na tradição católica de cunho agostiniano como um todo julgaram ter sido infrutífero – ou totalmente errôneo desde o começo – o esforço de Tomás de sintetizar a doutrina da Igreja, personificada por Agostinho e a Patrística, com o pensamento de Aristóteles.

Neste ponto, é crucial levar em conta a observação de MacIntyre, de que as tradições são definidas em retrospectiva: somente olhando para trás é que é possível enxergar a unidade do projeto dentro de uma pluralidade de projetos menores ao longo de um extenso período de tempo.²⁶ Só é possível julgar se a tradição teve sucesso ou falhou em alcançar uma forma coesa, viva e racionalmente defensável a partir dessa perspectiva de frente para trás.²⁷

Não só isso, como também parte inescapável de se julgar uma tradição é levar em conta como ela se encarna em suas práticas, em toda uma cultura. Aqui, é preciso tomar a palavra “cultura” num sentido mais amplo – pois é certo que a tradição católica em geral, e o tomismo, em particular, se encontram atualmente mais próximos de um modo de vida cultural dos primeiros cristãos dentro do Império Romano do que nas formas de vida institucionalizadas da Idade Média, quando subsistia a unidade a que se costuma chamar Cristandade. Se a tese de MacIntyre sobre a fragmentação moral da cultura contemporânea está correta,²⁸ esse é um corolário plenamente aceitável.

²⁶ *Ibid.*, p. 165.

²⁷ Em boa medida, isso quer dizer que todo o gênero da questão da incorporação da modernidade pela cultura católica e pelo tomismo (o que inclui a espécie da questão da incorporação dos direitos humanos na retórica e no aparato conceitual do tomismo) fazem parte de uma crise que só acabará por ser plenamente compreendida com o decorrer do tempo, e a partir do esforço de muitas mentes e instituições. E julgar se a resposta a essa crise atendeu aos requisitos para manter a tradição viva e racionalmente defensável também será algo postergado, que se tornará mais nítido apenas depois.

²⁸ O posicionamento de MacIntyre sobre a fragmentação moral da cultura contemporânea será abordado com maior vagar em momento oportuno, nos capítulos seguintes.

A cultura católica e a tradição tomista, por sua vez, ainda subsistem institucionalmente, mesmo que num ambiente marcado pela fragmentação e pela espoliação de conceitos internos àquela cultura e àquela tradição, que só têm seu significado real dentro de suas práticas e numa relação específica entre si.

1.3 A OPÇÃO PELO TOMISMO AGOSTINIANO PÓS-MODERNO

Há basicamente três opções de explicação sobre a relação entre a tradição tomista e a cultura moderna, informada pelo liberalismo: ou essa relação seria complementar, ou genética, ou dialética.²⁹ Se essa relação fosse complementar, essas duas tradições não seriam necessariamente antagônicas, mas enfocariam questões diferentes, e poderiam vir a ser sintetizadas; se genética, o liberalismo teria se desenvolvido a partir do tomismo, o que implicaria a possibilidade de este último “alcançar” o primeiro com o passar do tempo; se dialética, a relação entre as duas tradições seria fundamentalmente antagônica.

Entender isso, em parte, conduz à questão de a linguagem dos direitos humanos ser utilizada dentro do tomismo poderia ser um conflito (ou crise epistemológica) interno ou externo: se a relação for genética, isso significa que já havia no próprio tomismo, em potência, como que as *rationes seminales* dos direitos humanos. O que lhe faltaria seria um estopim (fosse um evento histórico, uma nova formação social) que despertasse esse conceito latente, mas presente.

Os chamados tomistas *whig* tendem a ver a relação entre a tradição tomista e a tradição liberal como genética, em alguns pontos, e complementar, em outros.³⁰ Entre seus números podemos contar liberais católicos como Lorde Acton, o Conde de Montalembert, passando por Maritain com sua tentativa de reconciliar a lei natural tomista e o direito natural liberal, que parece também ter recebido expressão na *Rerum Novarum* e nas encíclicas de João XXIII, Paulo VI e João Paulo II.³¹

²⁹ ROWLAND, 2005, p. 43.

³⁰ Finnis chega a afirmar que o próprio Tomás de Aquino era um *whig*. Cf. FINNIS, John, *Catholic Positions in Liberal Debates*, in: FINNIS, John (Ed.), **Religion and Public Reasons**, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 113. Esse assunto será retomado na subseção 4.3, “Uma Legislação Moral ou Moralista? Tomás Entre Puritanos e Liberais.”

³¹ ROWLAND, 2005 p. 16.

A interpretação das encíclicas e do Magistério em geral neste sentido permanece em aberto, já que existe uma possibilidade de interpretar esses documentos como uma apropriação da retórica da tradição liberal, mas não de sua substância, em especial no caso de João Paulo II; quanto a Leão XIII, por exemplo, a adoção da retórica de direitos não teria sido parte de uma síntese entre tomismo e liberalismo, mas uma arma *ad hoc* contra o socialismo da época, quando o tomismo não tinha as ferramentas conceituais para lidar com aquela ideologia em particular.

Por um lado, quanto à tese da relação complementar, há algumas evidências a seu favor. Lisska afirma que não havia o conceito moderno de direito, ou seja, o direito subjetivo, em Tomás de Aquino.³² O conceito que Tomás de Aquino tinha de direito era o de direito objetivo, uma relação externa ou estado de coisas estabelecido entre pessoas com base nas coisas. Quando o direito se torna subjetivo, ele se vincula ao indivíduo enquanto reivindicação que ele pode fazer ao Estado e aos outros.³³

Note-se, porém, que isso se diz a respeito da filosofia e escritos do próprio Tomás de Aquino, o que pode não se aplicar aos seus comentadores e sucessores imediatos. Finnis, por exemplo, afirma que o divisor de águas na temática do direito subjetivo foi Suárez – ou seja, a passagem do direito objetivo para o direito subjetivo (como *facultas*).³⁴ Não obstante, Finnis³⁵ também afirma que, ainda que o próprio Tomás não use qualquer termo que possa ser traduzido como “direitos humanos”, ele claramente tinha esse conceito presente na sua doutrina.³⁶

Messner, também, afirma que Tomás de Aquino estava um passo atrás, sendo que foram necessários a revolução social e o liberalismo para despertar o individual como

³² LISSKA, Anthony J. **Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction**, Oxford: Clarendon Press, 2010, p. 228–229.

³³ *Idem*, p. 231.

³⁴ FINNIS, 1980, p. 206–207.

³⁵ FINNIS, John. **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 136.

³⁶ Quanto ao surgimento do conceito de direito subjetivo, é preciso notar que há mais de uma linha de interpretação histórica: por um lado, autores como Michel Villey, Richard Tuck, C. B. MacPherson e Leo Strauss apontam para a ideia de que esse surgimento só teria acontecido a partir da virada nominalista de Ockham e da controvérsia franciscana (no século XIV), ou seja, após o tempo de vida de Tomás de Aquino, ou então com a nova teoria política de Hobbes; outros autores, em especial Brian Tierney, afirmam que esse conceito já estaria presente no direito canônico muito antes da época de Tomás. O estudo desta temática, por si só, já seria suficiente para um trabalho em apartado. Por este motivo, não foi considerado oportuno entrar no mérito da questão. Este trabalho levará adiante a argumentação de cada autor conforme os seus pressupostos (por exemplo, o fato de MacIntyre seguir a explicação de Tuck), sem fazer um exame aprofundado e crítico deles.

princípio jurídico anterior ao Estado, enquanto princípio de direito natural (bem como os seus corolários, os direitos individuais e a ideia de dignidade humana).³⁷ Não obstante, Messner também afirma que na filosofia e nos escritos de Tomás de Aquino já se encontravam todos os elementos necessários à formulação dessas ideias. Isso corresponde à tese da relação genética, das *rationes seminales* já estarem presentes na própria estrutura do pensamento de Tomás de Aquino – e, de fato, como mencionado na subseção acima, o estopim para que esses elementos incubados despertassem de sua latência foi um novo evento histórico e uma nova formação social (a revolução social e o liberalismo).

Alguns autores adotam esse posicionamento até mesmo com relação a Aristóteles. Höffe, por exemplo, afirma que, ainda que Aristóteles não tivesse apresentado um catálogo de direitos fundamentais e humanos, as proibições jurídicas que ele elenca (como ao furto e ao homicídio) seriam indiretamente proteções a esses mesmos direitos.³⁸

Na perspectiva de Charles Taylor, haveria uma possibilidade de síntese entre as tradições teísta, iluminista e romântica (ou, para adotar os termos de MacIntyre, tomista, enciclopedista e genealógica).³⁹ Os obstáculos à fé na modernidade ocidental seriam morais, e não epistêmicos – ou seja, preconceitos gerados pelo clima pós-revolucionário.⁴⁰ Nessa visão, portanto, as tradições não defenderiam teses epistemicamente incompatíveis.

Se a relação for complementar, é plenamente justificável uma síntese cujo resultado seja a adoção dos direitos humanos por parte da tradição tomista. Se a relação, porém, for dialética, isso significa necessariamente um conflito externo, pois o conceito e a linguagem dos direitos humanos seriam um elemento alheio, externo, que não poderia ser recepcionado pela tradição tomista sem que ela se descaracterizasse.

³⁷ MESSNER, Johannes. *Ética social*, São Paulo: Quadrante, 1960, p. 34.

³⁸ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*, Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 211.

³⁹ TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 495.

⁴⁰ ROWLAND, 2005, p. 88.

O chamado tomismo agostiniano pós-moderno⁴¹ (do qual faz parte MacIntyre, por exemplo),⁴² por sua vez, a vê essencialmente como relação dialética, de rígido antagonismo. Haveria, sim, uma base epistêmica dessa incompatibilidade. Um exemplo que Rowland fornece é o do conceito de “natureza,” que para ela é radicalmente diferente dentro dessas três tradições: no tomismo, a natureza não pode ser compreendida sem referência à graça, criação, providência, lei divina e natureza humana; na tradição liberal, providência e graça ou não existem ou são irrelevantes, e a natureza humana não tem nenhuma orientação a um *telos* particular; e na tradição genealógica, a natureza determina, sim, o destino de alguém, mas não há uma natureza humana universal, e a providência e a graça são ociosas; cada pessoa é um feixe de impulsos emocionais e deve criar a si mesma.⁴³

O principal elemento pós-moderno desse tomismo agostiniano é justamente a ideia de uma tradição narrativa e de uma racionalidade constituída pela tradição.⁴⁴ Assim sendo, este trabalho faz a opção por examinar a questão à luz do tomismo agostiniano pós-moderno, em particular o de MacIntyre.

⁴¹ Aqui cabe diferenciar entre a terminologia “pós-modernidade” e “modernidade avançada.” Como o enfoque neste trabalho é tratar da crítica de Alasdair MacIntyre, é preciso ter em mente que, para ele, o que por vezes se chama impropriamente de “pós-modernidade” são meramente sintomas ou decorrências da própria modernidade, como que um esgotamento seu, e não propriamente uma reação contrária a ela. Se, como foi explicado neste capítulo, existe um tomismo “pós-moderno,” seria este o verdadeiro sentido do termo – de uma reação baseada nas teorias pré-modernas. Esteja, portanto, o leitor advertido de que, a partir daqui, se usa “pós-moderno” no sentido de reação ou antítese à modernidade, e “modernidade avançada” para as decorrências naturais da modernidade, nesta chave de leitura.

⁴² ROWLAND, 2005, p. 5.

⁴³ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 115.

2. A CULTURA MODERNA

A análise da tradição tomista, realizada no capítulo anterior, necessariamente leva a questionar sobre a cultura moderna com a qual essa tradição se vê em constante diálogo, e nos modos como as duas interagem e se modificam. Por isso, é oportuno também fazer a análise da dita cultura quando se pergunta sobre a compatibilidade ou não do tomismo com os direitos por ela abarcados.

Diante disso, a pergunta de fundo neste capítulo é: qual o tipo de cultura que propicia e na qual vicejam os direitos humanos? A partir da análise dos pressupostos dessa cultura será possível dizer se os direitos humanos guardam uma relação necessária ou contingente com pressupostos liberais (e, portanto, alheios ao tomismo). Relevante também dizer que, tendo em vista o ponto focal do presente trabalho, aqui se trata, mais do que uma análise do que os liberais e outros integrantes dessa cultura moderna dizem sobre si mesmos, de uma compilação das análises que os tomistas contemporâneos fazem sobre ela.

2.1 O PERFIL DA CULTURA MODERNA

Pode-se chamar de cultura moderna, de um modo um tanto amplo, o ambiente ético, político, econômico, social e epistêmico que vigora nas sociedades pós-iluministas, em especial nas ocidentais, mas sem excluir elementos que foram incorporados às não-ocidentais graças ao contato gerado por fatores históricos e geopolíticos.⁴⁵

A opção por tratar da cultura moderna e não propriamente da tradição liberal se justifica pelo fato de que a cultura moderna, ainda que tenha raízes, em parte, na tradição liberal, é mais ampla e disseminada, e apresenta um espectro mais acurado da realidade na qual o tomismo se vê inserido. De fato, uma das marcas dessa cultura, como será exposto mais adiante na subseção 2.2, é justamente o da fragmentariedade moral no plano da teoria e da prática. Também é de se notar o contato que essa cultura teve com teses

⁴⁵ Um bom exemplo é o modo como a democracia liberal, a ideia de uma Constituição estatal e o próprio Estado de Direito (que têm por prerrogativa os direitos humanos) foram sendo incorporados em países não-ocidentais, como o Japão do pós-guerra ou alguns países árabes.

niilistas e da modernidade avançada. De fato, para citar um exemplo, a terminologia adotada por Rowland para definir esta cultura foi emprestada de João Paulo II, definindo-a como “cultura de morte,” sinônimo da encarnação cultural dos princípios da tradição liberal combinados com os da tradição genealógica.⁴⁶

Ora, assim como se deu com a tradição tomista no capítulo anterior, seria frustrada qualquer tentativa de enquadrar os autores e conceitos da tradição liberal num único esquema de pensamento, como que buscando as condições necessárias e suficientes para que um autor seja considerado liberal.⁴⁷ Para usar a opinião de um autor tomista, John Finnis alega que o termo “liberal” “não tem um núcleo de significado suficientemente estável e claro para ser usado numa filosofia ou teoria política geral.”⁴⁸ Não obstante, isso não quer dizer que não seja possível reconhecer elementos tipicamente associados às ideias liberais que tenham tido efeito na formação da cultura moderna.

Ademais, tal metodologia, de considerar a cultura moderna como um todo, e não apenas uma das muitas tradições que influenciaram a delinear os seus traços definidores, está alinhada com o engajamento entre a encarnação cultural dos princípios de tradições rivais, não apenas na comparação do conteúdo de conceitos ou teses seletas,⁴⁹ que é o procedimento preferido por MacIntyre e autores afins à sua teoria.

Como o escopo do presente trabalho pretende enfocar, de modo especial, a visão de MacIntyre e seus correligionários do chamado tomismo agostiniano pós-moderno, é preciso ter em conta que a explicação dada sobre a cultura moderna também partirá desse ponto de vista – por assim dizer, desde um ângulo extrínseco, e não intrínseco, à dita cultura.⁵⁰

⁴⁶ ROWLAND, 2005, p. 45. O conceito de “cultura de morte” em João Paulo II aparece com destaque em sua encíclica *Evangelium Vitae*, de 25 de março de 1995.

⁴⁷ KEKES, John. **Against Liberalism**. Nova Iorque: Cornell University Press, 1997, p. 1.

⁴⁸ FINNIS, John. Catholic Positions in Liberal Debates, *in: Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 113. “The term ‘liberal’ has no core of meaning sufficiently stable and clear for use in a general political philosophy or theory.”

⁴⁹ ROWLAND, 2005, p. 41.

⁵⁰ Aqui tem relevo a tese de MacIntyre de que não é possível, ao fazer juízo sobre duas tradições, teses ou práticas, adotar um ponto de vista absolutamente imparcial, neutro e a-tradicional. Este trabalho, reconhecidamente, parte da tradição tomista, e, portanto, toda a argumentação, análise e interpretação será feita de acordo com essa chave de leitura e esse ponto de vista – o que não quer dizer, por outro lado, parcialidade, preconceito ou um discurso enviesado, já que nesse tipo de análise também é preciso levar em conta o que cada tradição diz sobre si mesma, nos seus próprios termos, e sob a sua melhor luz.

Antes de tudo, convém explicar o que se entende aqui por cultura. Adotando-se a tripartição da língua alemã e seus correspondentes em língua grega, é possível reconhecer três elementos ou três espécies de cultura: *Geist* (ἔθος), *Bildung* (νόμος) e *Kultur* (λόγος).⁵¹ O *Geist* corresponde às aspirações e crenças de uma civilização tal como manifestadas em suas comunidades e instituições; a *Bildung* significa a formação pessoal, o desenvolvimento individual; e a *Kultur* é o que dá a uma determinada civilização a sua forma particular.⁵²

A partir dessa divisão entre *Geist*, *Bildung* e *Kultur*, Rowland elenca o modo como a cultura moderna poderia ser definida. Quanto ao *Geist*, as instituições modernas se veem marcadas pela burocratização,⁵³ sendo esse *self* burocratizado uma barreira para o florescimento de práticas virtuosas.⁵⁴ Nesse sentido, as questões de fins são questões de valores, não podendo, nessa burocratização, ser resolvidas racionalmente. O emotivismo também marca as práticas da modernidade, sejam elas políticas, jurídicas, comerciais, educacionais, sanitárias, e pode ser definido como “a doutrina que todos os juízos, e, mais especificamente, todos os juízos morais, *nada mais são* do que expressões de preferência, expressões de atitude ou sentimento.”⁵⁵

Ademais, as instituições e práticas da cultura moderna encontram-se permeadas, pelo menos, por elementos das três grandes tradições que MacIntyre identifica – a tomista, a enciclopedista e a genealógica.⁵⁶ Isso sem mencionar a constante polarização entre deontologia e consequencialismo que impera tanto a vida acadêmica quanto o próprio discurso e debate políticos, e mesmo a vida de cada indivíduo.

Quanto à *Bildung*, Rowland contrapõe a visão romântica e a liberal (tanto liberais aristocráticos quanto liberais burgueses). Se o burguês enfatiza a funcionalidade, o ideal romântico tem apreço pela originalidade e individualidade (entendida como

⁵¹ GEUSS, Raymond. *Kultur, Bildung, Geist*, **History and Theory**, v. 35, n. 2, p. 151–164, 1996, p. 153.

⁵² ROWLAND, 2005, p. 21.

⁵³ MACINTYRE, 1984, p. 25–26.

⁵⁴ ROWLAND, *op.cit.*, p. 54.

⁵⁵ MACINTYRE, *op.cit.*, p. 11–12. “(...) the doctrine that all judgements and more specifically all moral judgements are *nothing but* expressions of preference, expressions of attitude or feeling.”

⁵⁶ ROWLAND, *op.cit.*, p. 62. Este é o título de uma das obras de MacIntyre, **Three Rival Versions of Moral Enquiry**, na qual ele se dedica a compará-las.

autenticidade). A essas alternativas, Rowland propõe,⁵⁷ seguindo Sombart e Dawson, uma cultura erótica, ou seja, que enfoque o *eros*. Por que isso é relevante?

Toda cultura produz um tipo específico de homem, de acordo com as suas práticas, e com os valores e desvalores que ela valoriza ou desvaloriza – e tudo isso de acordo com uma visão específica do homem, subordinada também a fatores contingentes como o período histórico, a economia, a dimensão religiosa etc. Portanto, trata-se de compreender a antropologia filosófica por detrás das razões para a ação consideradas legítimas e preferíveis, ou ilegítimas e proibidas, num determinado ambiente cultural, e contrapô-la com outras visões do homem e do cosmos que lhe sejam correspondentes.

A *Kultur* da modernidade, por sua vez, é composta por uma verdadeira cisão entre secular e sagrado, entre o escatológico e o imanente, a graça e a natureza.⁵⁸ Essa divisão foi reconhecida pelo próprio MacIntyre antes mesmo de sua conversão ao catolicismo, quando ainda se considerava marxista:

Quando se divide o sagrado e o secular, a religião se torna mais um departamento da vida humana, uma atividade dentre outras (...) e então o natural se torna um fim, não a santificação do mundo, mas em si mesmo. De igual modo, se nossa religião é fundamentalmente irrelevante para a nossa política, então estamos reconhecendo o político como uma seara fora de Deus. Dividir o sagrado do secular é reconhecer a ação de Deus apenas dentro dos mais estreitos limites.⁵⁹

Mais uma vez, contrapondo a cultura moderna com uma concepção de cultura embasada pelo tomismo – tal como encarnada ao longo da história em práticas que subsistem até hoje –, Rowland caracteriza esses três elementos segundo uma alternativa de cultura informada pelo cristianismo aristotélico-tomista: seu *Geist* é governado pelas virtudes cristãs; sua *Bildung* é guiada pelos preceitos do Decálogo e pelas leis morais reveladas no Novo Testamento (ou seja, a lei natural); e a sua *Kultur* é dada pela lógica de “identidades-em-relação” tal como compreendida pelas relações entre as pessoas da Santíssima Trindade.⁶⁰

⁵⁷ *Idem*, p. 90.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Marxism: An Interpretation**. Londres: SCM Press, 1953. p. 9. “When the sacred and the secular are divided, then religion becomes one more department of human life, one activity among others (...) then the natural becomes an end, not the hallowing of the world, but in itself. Likewise if our religion is fundamentally irrelevant to our politics, then we are recognizing the political as a realm outside of God. To divide the sacred from the secular is to recognize God’s action only within the narrowest limits.”

⁶⁰ ROWLAND, 2005 p. 21.

Levando em conta a proveniência liberal de algumas das ideias que forjaram a cultura e a identidade modernas, é preciso identificar tais elementos que as permeiam. John Kekes elenca, de forma admitidamente sumária, cinco valores básicos do liberalismo: pluralismo, liberdade, direitos, igualdade e justiça distributiva.⁶¹ Esses valores básicos ditam, em boa medida, a argumentação e a retórica das discussões públicas contemporâneas. O aspecto que os torna valiosos é o fato de permitirem, ao serem encarnados nas instituições, que o indivíduo viva sua vida autonomamente. Nesse ponto de vista, as diferentes versões do liberalismo difeririam apenas quanto à interpretação desses valores básicos, ao nível de importância que atribuem para a autonomia e a como buscar essa última.

2.2 O DESACORDO MORAL GENERALIZADO

Um traço característico da cultura moderna é o desacordo moral generalizado e a impossibilidade de resolvê-lo racionalmente. Trata-se da tese central do primeiro capítulo de *After Virtue* de MacIntyre, com a célebre analogia que o autor faz entre a situação epistêmica da ética com um cenário pós-apocalíptico para as ciências naturais.⁶² As evidências dessa crise da ética são empíricas, e incluem o caráter interminável do debate sobre questões de justiça; por exemplo, no debate sobre o aborto, a justiça distributiva e em quais casos a guerra seria uma opção justa.⁶³

MacIntyre defende que esse desacordo moral generalizado é fruto da falha do que ele chama de “projeto iluminista,” ou seja, uma ruptura com a tradição clássica (na verdade, com a própria ideia de uma racionalidade embasada numa tradição) e uma nova tentativa de reconstruir a moralidade e fundamentá-la racionalmente. Mas junto dessa tentativa surgiu um novo conceito e concepção da função e limites da razão, que se torna cega com relação aos fins, e se limita a calcular os meios,⁶⁴ como já se disse na subseção acima com relação ao *self* burocratizado.

⁶¹ KEKES, 1997, p. 4.

⁶² MACINTYRE, 1984, p. 1–2.

⁶³ *Idem.*, p. 6–7.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54.

Mas se o projeto iluminista envolvia criar “uma forma de ordem social na qual os indivíduos pudessem se emancipar da contingência e particularidade da tradição ao apelar para normas genuinamente universais, independentes da tradição,”⁶⁵ um sintoma do seu fracasso pode ser considerado justamente a falta de consenso entre os seus proponentes:

Se aqueles que alegam ser capazes de formular princípios sobre os quais os agentes morais racionais deveriam concordar não conseguem assegurar a concordância na formulação desses princípios da parte de seus colegas que partilham do seu método e propósito filosóficos básicos, há uma vez mais uma evidência *prima facie* de que seu projeto falhou, mesmo antes de termos examinado suas discordâncias e conclusões em particular. Cada um deles, em sua crítica, dá testemunho da falha das elaborações de seus colegas.⁶⁶

De fato, pode-se mesmo falar, em vez de um consenso, num dissenso sistemático,⁶⁷ ou num acordo em discordar. No entanto, esse desacordo não é apenas uma arma dos críticos da modernidade, mas também um dos pressupostos aceitos por alguns de seus próprios defensores e proponentes mais contemporâneos.⁶⁸

⁶⁵ MACINTYRE, 1988, p. 335. “(...) the project of founding a form of social order in which individuals could emancipate themselves from the contingency and particularity of tradition by appealing to genuinely universal, tradition-independent norms.”

⁶⁶ MACINTYRE, 1984 p. 21. “But if those who claim to be able to formulate principles on which rational moral agents ought to agree cannot secure agreement on the formulation of those principles from their colleagues who share their basic philosophical purpose and method, there is once again *prima facie* evidence that their project has failed, even before we have examined their particular contentions and conclusions. Each of them in his criticism offers testimony to the failure of his colleagues' constructions.”

⁶⁷ D’ANDREA, Thomas D., **Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre**, Londres: Routledge, 2006, p. 228.

⁶⁸ O leitor poderá perguntar-se, então, qual a diferença entre esse desacordo moral generalizado e aquele espaço legítimo de desacordo que caracteriza a racionalidade de uma tradição. Por que, para a perspectiva de MacIntyre, o primeiro caso seria problemático e o segundo, não? Para explicar de forma breve, em primeiro lugar, o projeto iluminista se propunha a substituir o modelo anterior de racionalidade-na-tradição partindo de princípios claros e autoevidentes – no entanto, para MacIntyre, esse projeto moderno falhou em fornecer tais princípios “racionais em absoluto,” tal como demonstra a miríade de teorias éticas, dentre as quais os principais polos são a deontologia e o consequencialismo, e mesmo entre os representantes de tais teorias entre si. Para MacIntyre, essa própria busca por princípios racionais a-tradicionais e a-históricos resulta, necessariamente, em incomensurabilidade e num desacordo sistemático, assim como o ponto de vista de um indivíduo autônomo plenamente emancipado dos critérios de uma tradição. Por outro lado, ainda que a racionalidade-na-tradição (dentre as várias tradições possíveis) almeje alcançar uma verdade objetiva, ela conta com a consciência de seu próprio desenvolvimento histórico, da contingência que marca esse desenvolvimento, e cria um critério (o melhor até então) de racionalidade para as posições defensáveis dentro de seu esquema. “(...) MacIntyre’s account of rationality does not separate communities in a way that locks them in insoluble, radical disagreement. On the contrary, it gives the best account to date of the reason for the diversity of rational standpoints. As a result it offers a pathway to the resolution of radical disagreements. (...) Tradition-constituted and tradition-constitutive rationality is the diagnosis for the problem of radical disagreement, and through our understanding of it, we may find the cure” (LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 58).

Como exemplo, é possível tomar a teoria de John Rawls, que parte da ideia de que a razão humana, em suas operações naturais, necessariamente engendra uma pluralidade razoável de opiniões sobre a vida boa, e que afirma caber ao liberalismo político abster-se de atacar ou criticar qualquer uma dessas opiniões razoáveis.⁶⁹ Essas opiniões divergentes, ou “discordâncias filosóficas abrangentes sobre o bem,” dizem respeito a teorias bem elaboradas sobre o sentido último, ou a natureza, da vida – e podem ser tanto religiosas quanto seculares, cada uma delas tendo seu próprio embasamento conceitual e metafísico.⁷⁰

É similar a opinião de Kant a esse respeito, já que, para ele, os homens têm visões diferentes sobre o fim empírico da felicidade e em que ela consiste, e, portanto, o estado civil deveria se basear na ideia de que nenhum indivíduo (ou corpo de indivíduos, como o Estado) poderia compelir outro a ser feliz de acordo com a sua concepção de bem-estar e felicidade. Assim, cada qual poderia buscar sua felicidade segundo sua consciência, desde que essa busca não interferisse com a liberdade dos outros de perseguir seus próprios fins. E o governo, por fim, ainda na visão política de Kant, não poderia ser paternal (ou seja, agindo como se os indivíduos não soubessem distinguir o que é bom ou danoso para si próprios), pois isso feriria, uma vez mais, a autonomia dos cidadãos.⁷¹ Para emprestar um adágio de John Stuart Mill (tendo ainda em mente as diferenças típicas entre um autor consequencialista e um autor deontólogo), que é uma premissa similar para o corolário de Kant,

a única parte da conduta de qualquer um pela qual ele é responsável perante a sociedade é a que diz respeito aos outros. Na parte em que lhe diz respeito só a ele, a sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano.⁷²

Com isso, ocorre uma cisão entre a ética e a política, entre o “como viver” e o “como conviver,” entre a “vida boa para mim” e a “vida com os outros,” ou os limites da liberdade. Se se perdeu, nessa nova cultura, a ideia de que os seres humanos têm um fim

⁶⁹ RAWLS, J. **Political Liberalism**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1996, p. xvi; xix–xx.

⁷⁰ WALDRON, Jeremy. Rights, *in*: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Orgs.), **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Oxford: Blackwell, 2007, v. 2, p. 149.

⁷¹ KANT, Immanuel. On the Common Saying: “This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice”, *in*: GEUSS, Raymond; SKINNER, Quentin (Orgs.). **Political Writings**, 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 73–74.

⁷² MILL, John Stuart. **On Liberty**, Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 13. “The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.”

por natureza, não é mais possível falar em uma “vida boa” objetivamente correta, racionalmente cognoscível, e universalmente válida. Não é de se surpreender que Hobbes negue veementemente que haja um fim último (*finis ultimus*) ou um sumo bem (*summum bonum*), reduzindo a vida à busca do poder por si mesmo.⁷³

Segundo Rawls, há duas perspectivas conflitantes: por um lado, uma concepção de justiça que reconhece e valoriza uma visão unitária do bem – que ele associa a Platão, Aristóteles e à tradição cristã de Agostinho e Tomás de Aquino –, bem este que seria reconhecível por todas as pessoas enquanto agentes racionais, e que seria a medida e o critério, num embasamento teleológico, para aferir a justiça e correição das instituições. Por outro, Rawls apresenta e propõe um liberalismo político que pressupõe que há diversas concepções conflitantes e incomensuráveis do bem, não sendo uma mais compatível do que a outra com a racionalidade humana.⁷⁴ Para a perspectiva rawlsiana, o bem humano é heterogêneo, assim como os fins do *self*,⁷⁵ e não existe um “bem global” (*overall good*) que forneça uma unidade de vida.⁷⁶

O liberalismo, que influenciou e embebe profundamente a cultura contemporânea no âmbito social, jurídico e político, representa uma teoria do segundo tipo – ou seja, em que há uma separação radical entre o justo e o bom, e uma primazia do primeiro sobre o segundo.⁷⁷ Nessa perspectiva, o governo deveria ser “escrupulosamente neutro” com relação aos seus cidadãos.⁷⁸

Dessa forma, levando em conta o desacordo entre os indivíduos quanto às suas concepções de vida e a neutralidade que a teoria liberal exige da parte do governo (corolário da suposta incapacidade da razão de apreender os fins), surgem os direitos humanos, entendidos como *thin*,⁷⁹ ou seja, como um guarda-chuva ou uma baliza mínima

⁷³ HOBBS, T. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁷⁴ RAWLS, J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, v. 14, n. 3, p. 223–251, ver 1985.

⁷⁵ RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, p. 554.

⁷⁶ MACINTYRE, 1988, p. 337.

⁷⁷ SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 9.

⁷⁸ NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*, Nova Iorque: Basic Books, 1974, p. 33.

⁷⁹ Consolidou-se na metaética esse vocabulário que contrapõe conceitos *thick* e *thin*: os primeiros seriam conceitos tanto avaliativos quanto descritivos, enquanto os segundos seriam apenas avaliativos, com pouco ou nenhum conteúdo descritivo (KIRCHIN, Simon. Introduction. In: KIRCHIN, Simon (ed.). *Thick Concepts*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 2). Logo, quando se mencionar conceitos *thin* sobre o bem humano nesta dissertação, deve-se entender como conceitos com pouco ou nenhum conteúdo descritivo e substantivo, com um mínimo de comprometimento metafísico, enquanto conceitos *thick* devem ser doravante compreendidos como aqueles que encarnam uma visão mais robusta, descritiva e substantiva

que resguarda a autonomia individual e impede as discussões sobre qual a vida boa desejável tanto no nível individual quanto coletivo.⁸⁰

No entanto, esse desacordo tanto no nível acadêmico quanto no político-prático é de tal monta que se estende à própria compreensão dos direitos humanos, sendo que há categorias não reconhecidas por um lado ou por outro dentre os grupos em contenda dentro dos próprios defensores da existência de tais direitos. Ainda que se tenha tornado amplamente difundida e generalizada a sua divisão em três gerações de direitos (proposta pela primeira vez por Karel Vašák),⁸¹ não chega a haver um consenso quanto às últimas duas, que seriam uma espoliação do vocabulário de direitos feita por ideologias, sem levar em conta a sua proveniência liberal,⁸² em suma, seriam como que gerações bastardas, filhas ilegítimas do liberalismo, e que não mereceriam acolhimento.

Com os direitos de terceira geração, a dificuldade é que são fruídos coletivamente, e não de modo individual. Waldron cita o exemplo do direito a um meio-ambiente saudável, que é difícil de ser defendido nas formas tradicionais de análises de direitos, nas quais os direitos seriam gerados com base no respeito pelos interesses de um indivíduo.⁸³

Com os direitos de segunda geração, se não se quer que eles sejam meramente subordinados aos de primeira geração (como se fossem uma proteção mínima para garantir uma agência moral autônoma), é preciso responder à crítica de Nozick: a necessidade material entra em conflito com o direito de propriedade prévio de outros indivíduos sobre os recursos que seriam utilizados para satisfazê-la.⁸⁴

(por exemplo, da natureza humana). Não obstante, é relevante notar que, conquanto a fundamentação teórica dos direitos humanos se dê numa linguagem *thin*, muitas vezes a sua institucionalização adota uma linguagem *thick*, apelando, retoricamente, para a natureza humana. Isso se pode observar nos dois primeiros artigos da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789: “Art.1.º Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum; Art. 2.º A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.” Agradeço ao Prof. Frederico Augusto Bonaldo Silva por este valioso *insight*.

⁸⁰ Numa linha de argumentação similar à de MacIntyre, Anscombe também critica o uso de termos *thin* na moralidade. Cf. ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*, **Philosophy**, v. 33, n. 124, p. 1–19, 1958, p. 1–2.

⁸¹ VAŠÁK, K. *A Thirty-Year Struggle: the sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights*. **UNESCO Courier**, v. 11, p. 29–32, 1977.

⁸² WALDRON, J. *Rights*. Em: GOODIN, R. E.; PETTIT, P.; POGGE, T. (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2007. v. 2, p. 748.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ NOZICK, 1974, p. 238.

Essas controvérsias envolvem, essencialmente, o debate sobre os direitos humanos serem apenas negativos ou também positivos.⁸⁵ Os direitos negativos, associados com a primeira geração ou dimensão dos direitos, seriam aqueles que servem de óbice a determinadas ações, gerando um dever de não-interferência, tanto da parte do Estado quanto de outros indivíduos, contra o indivíduo em questão – como o direito à propriedade, à liberdade de expressão etc. Já os direitos positivos seriam aqueles que exigem uma prestação ou ação positiva da parte do Estado – como, por exemplo, o direito à saúde e à educação.

Uma perspectiva mais libertária aceitaria somente os direitos negativos, aqueles de não interferência e coerção sobre a esfera privada do indivíduo, enquanto que um liberalismo mais igualitarista afirmaria que de nada vale a proteção dos direitos negativos se não há uma contrapartida positiva. A proteção e satisfação dos direitos positivos, de segunda geração, nesse segundo ponto de vista, seria uma condição de possibilidade para a proteção e satisfação dos direitos negativos.

2.3 O PREÇO ONTOLÓGICO DE UMA TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS

Tendo em conta que toda tese filosófica tem como pressupostas diversas proposições metafísicas, é preciso perguntar quais as implicações de se defender a existência dos direitos humanos.

Para usar um exemplo, é possível citar um texto conhecido de Dworkin, no qual ele demonstra certa resistência em falar que certos direitos são “naturais,” e isso porque, segundo ele, para muitos, esse termo teria “associações metafísicas que o desqualificam,” como se os direitos naturais fossem “atributos espectrais usados como amuletos pelos homens primitivos, que os carregam para dentro da civilização para espantar a tirania.”⁸⁶ Não obstante, ele reconhece que sua teoria, como qualquer outra, pressupõe uma metafísica, uma ontologia, mas não que não se trata de um modelo “metafisicamente

⁸⁵ KEKES, 1997, p. 9.

⁸⁶ DWORKIN, R. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1978, p. 176. “I have avoided that phrase because it has, for many people, disqualifying metaphysical associations. They think that natural rights are supposed to be spectral attributes worn by primitive men like amulets, which they carry into civilization to ward off tyranny.”

ambicioso,” e nem supõe uma ontologia mais duvidosa ou controversa do que a de suas teorias rivais.⁸⁷

Mauricio Beuchot usa uma expressão feliz para exprimir essa ideia, que é a de que toda teoria tem um “preço ontológico.”⁸⁸ Qualquer outra teoria diferente da de Dworkin também teria um preço ontológico a ser pago, mas a sua seria vantajosa por ser “sóbria” e “não extremada.”⁸⁹ Chamar de “preço ontológico” põe em evidência o nível de comprometimento metafísico que seria exigido para fundamentar bem qualquer teoria dos direitos, especialmente com o uso de palavras como “natural,” sendo esse aspecto metafísico avesso a qualquer filosofia e cultura que pretenda ser moderna.

Parte do “preço ontológico” que uma teoria tomista dos direitos acarretaria seria uma teoria *thick* da natureza humana – ponto este que separaria, por exemplo, Finnis de Rawls,⁹⁰ Nozick e Dworkin –, sendo o que Anthony Lisska identifica com uma teoria substantiva dos direitos humanos.⁹¹

É possível remeter esse “preço ontológico” de qualquer teoria tomista dos direitos à cisão na metafísica que houve entre a tradição chamada clássica (que se estende desde os gregos – em particular Platão e Aristóteles – até alcançar sua síntese e expressão máxima em Tomás de Aquino) e a tradição moderna.⁹² Se a tradição clássica é marcada pela simbiose entre essencialismo e teleologia, a tradição dita moderna é marcada pelo binômio nominalismo-mecanicismo.⁹³

⁸⁷ *Idem.*, p. 177–178.

⁸⁸ GUERRA LÓPEZ, R. **Afirmar la persona por si misma: la dignidad como fundamento de los derechos de la persona**. Cidade do México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003. p. 12.

⁸⁹ *Idem.*, p. 15.

⁹⁰ Finnis apresenta uma rejeição da teoria *thin* do bem de Rawls em **Natural Law and Natural Rights**, p. 106.

⁹¹ FINNIS, 1996, p. 240; 257.

⁹² É preciso notar que há polêmica quanto ao ponto exato dessa cisão. Uma das narrativas, defendida por Richard Tuck e Michel Villey, e adotada por MacIntyre, a localiza no advento do nominalismo, especialmente a partir de Ockham. Outra, defendida por Brian Tierney, e adotada por Finnis, localiza os primórdios dos direitos humanos entre os canonistas do século XII. Não é oportuno delongar sobre este tema, já que, para lhe fazer jus, seria necessário todo um trabalho à parte. Por ora, basta mencionar essa divergência entre os autores em embate. Cf. TUCK, Richard, **Natural Rights Theories: Their origin and development**, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; VILLEY, Michel, **A formação do pensamento jurídico moderno**, São Paulo: Martins Fontes, 2005; TIERNEY, Brian, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, Cambridge: William B. Eerdmans, 1997.

⁹³ FESER, Edward. The Metaphysical Foundations of Natural Rights, *in*: CUSHMAN, Thomas (Ed.), **Handbook of Human Rights**, Nova Iorque: Routledge, 2012, p. 24.

No essencialismo da tradição clássica, a essência (ou natureza) de uma coisa determina um certo padrão objetivo de bondade – há diferença entre um *bom* triângulo, desenhado com cautela num bom papel com um bom lápis ou caneta, e um *mau* triângulo, feito às pressas num carro em movimento, num papel de qualidade inferior ou com um instrumento inadequado; há a diferença entre um *bom* esquilo, saudável, que coleta nozes para o inverno, e um *mau* esquilo, enfermo, que prefere ficar na toca comendo biscoitos; há diferença entre um *bom* relógio, que marca corretamente as horas, e um *mau* relógio, que parou de funcionar ou sempre atrasa.⁹⁴

É evidente que os exemplos acima não são de bondade *moral*, pois o caráter moral é restrito aos seres humanos na medida em que, através de suas ações livremente escolhidas, realizam (ou falham em realizar) os fins que lhes são traçados pela sua natureza. Assim como é possível haver um triângulo bem ou malsucedido, ou então um esquilo ou relógio bem ou malsucedido, é possível também um ser humano falhar em ser humano, segundo um padrão objetivo definido.

Deste modo, a tradição essencialista-teleológica admite um padrão objetivo definido pela natureza humana, da qual participam todos os indivíduos humanos (aspecto essencialista), e que tem uma série determinada de fins que lhes são próprios, fins estes que se referem a cada uma das potências e faculdades do ser humano (aspecto teleológico).⁹⁵ É de acordo com esses fins pré-determinados que se pode dizer que alguém alcançou um padrão de excelência ou bondade moral como ser humano, ou então que falhou nessa empreitada, chegando, no pior dos casos, a uma verdadeira atrofia ontológica. Para tomar a explicação de MacIntyre,

para um aristotélico, seja tomista ou não, o que é bom ou ruim para alguém ou alguma coisa o é em virtude de ser de um certo tipo, com sua própria natureza essencial, e aquilo que caracteristicamente faz parte do florescimento dos seres daquele tipo. Sem a ideia de natureza essencial, sem a noção correspondente do que é bom e melhor para membros de um tipo específico que compartilham de uma tal natureza, e entra em colapso o esquema aristotélico do *self* que é alcançar o bem, do bem, e do prazer. Resta apenas o *self* individual com seus prazeres e dores. Assim, o nominalismo metafísico impõe restrições sobre como se pode conceber a vida moral. E, em contrário, certos tipos de concepções da vida moral excluem um tal nominalismo. Deste modo, uma

⁹⁴ Os exemplos do triângulo e do esquilo são de Feser (2012, p. 24), enquanto o do relógio é de MacIntyre (1984, p. 57-58). O exemplo do relógio é particularmente relevante porque faz parte da argumentação de MacIntyre para resolver o problema *is-ought*.

⁹⁵ ODERBERG, David S. *Natural Law and Rights Theory*, in: GAUS, Gerald; D'AGOSTINO, Fred (Orgs.). **The Routledge Companion to Social and Political Philosophy**, Nova Iorque e Londres: Routledge, 2013, p. 376–377.

psicológica filosófica antinominalista assenta a base para explicar essas disposições que, se possuídas com perfeição, são as perfeições distintivamente humanas: as virtudes.⁹⁶

Do lado oposto dessa visão essencialista-teleológica encontra-se a perspectiva nominalista-mecanicista, que nega uma essência humana ou fins naturais para o ser humano (e, na verdade, chega a negar a própria ideia de uma causalidade final em absoluto). A implicação disso é que deixa de haver uma fundação objetiva e racional para a moralidade⁹⁷ – e a inserção da ideia de “direitos naturais” como substituto da lei natural clássica. O que resta é o estado de natureza de uma liberdade irrestrita, do qual partiram os filósofos modernos do contratualismo. Na visão de Feser, a dificuldade (ou impossibilidade) de se encontrar uma fundamentação racional para a existência de direitos resulta justamente do abandono da metafísica essencialista-teleológica.⁹⁸

É relevante neste capítulo apresentar essa dicotomia entre as duas tradições já que, em parte, o modo como a tradição moderna se entende e define é em contraposição à proposta essencialista-teleológica, como um movimento de reação ao tipo de filosofia, cosmovisão e antropologia que vigeram até então.

2.4 A NARRATIVA DA CONTINUIDADE E A NARRATIVA DA RUPTURA

Na subseção 1.3, foram mencionadas três teses sobre a relação entre o tomismo e a cultura moderna, a saber: a relação genética, a complementar e a dialética. Pode-se agrupá-las, no entanto, em dois grandes grupos, que será oportuno chamar de “narrativa

⁹⁶ MACINTYRE, 1990, p. 138–139. “For an Aristotelian, whether Thomist or otherwise, what is good or bad for anyone or anything is so in virtue of its being of a certain kind, with its own essential nature and that which peculiarly belongs to the flourishing of beings of that kind. Take away the notion of essential nature, take away the corresponding notion of what is good and best for members of a specific kind who share such a nature, and the Aristotelian scheme of the self which is to achieve good, of good, and of pleasure necessarily collapse. There remains only the individual self with its pleasures and pains. So metaphysical nominalism sets constraints upon how the moral life can be conceived. And, conversely, certain types of conceptions of the moral life exclude such nominalism. So an anti-nominalist philosophical psychology provides the basis for an account of these dispositions which, perfectly possessed, are the distinctively human perfections, the virtues.”

⁹⁷ Certamente que essa conclusão implica que se aceite as premissas oferecidas pela crítica de MacIntyre, Feser e Oderberg, e dentro da perspectiva tomista, pois autores como Kant, Mill e os utilitaristas seguramente acreditavam estar embasando suas teorias éticas numa sólida fundamentação racional. Mais uma vez, como o trabalho se destina a expor a questão a partir da doutrina tomista, é preciso que se compreenda que esse é o posicionamento desde dentro desta tradição.

⁹⁸ FESER, 2012, p. 27.

da continuidade” (que abarca as relações genética e complementar) e “narrativa da ruptura” (que abarca a relação dialética).⁹⁹ Consistem elas em duas narrativas distintas sobre a gênese e a ventura dos direitos humanos, a partir de diferentes interpretações da história das ideias.

A narrativa da continuidade abunda na cultura dos manuais jurídicos quando se delinea a gênese e a ventura dos direitos humanos, e consiste em traçar uma linha de tempo ininterrupta que parte desde a contemporaneidade e se estende através dos séculos até chegar à filosofia grega, passando pela escolástica, patrística, as obras que compõem o Novo Testamento e o início do cristianismo e os filósofos estoicos. É como se os conceitos de lei natural, os preceitos do Decálogo e a noção de pessoa humana (que surgiu historicamente com o advento do cristianismo) fossem as pérolas de um mesmo colar. A diferenciação seria apenas a constante purgação da razão e da filosofia com relação à fé revelada e à teologia (ou entre natureza e graça), no divórcio proporcionado, *grosso modo*, pela filosofia moderna e pela Reforma Protestante.

Essa narrativa pode ser resumida no termo que MacIntyre emprega para definir o ponto de vista epistêmico do iluminismo em geral, que ele chama de “enciclopedista”, comparando-a com a “genealogia” nietzscheana e a tradição tomista. Nessa perspectiva, um dos traços definidores do pensamento enciclopedista é essa ideia de uma continuidade ininterrupta da razão rumo ao progresso – que passa, é claro, pela purgação de seus elementos contingentes e particulares (vínculos com a fé, com o contexto social, com a historicidade) até a emancipação da própria razão.

Segundo essa narrativa, há um núcleo comum quanto ao chamado direito natural e, num exame mais profundo, dos direitos humanos, naquilo que foi ensinado tanto por Aristóteles quanto por Cícero, algo reconhecido tanto por Paulo de Tarso quanto por Sófocles, que foi chegando até os pensadores mais modernos das mais variadas vertentes, como Suárez, Vitória, Locke e Kant.¹⁰⁰

⁹⁹ WOLTERSTORFF, Nicholas. **Justice: Rights and Wrongs**, Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 44. Wolterstorff emprega, para referir-se à narrativa da ruptura, o termo “declinista,” pois envolveria o declínio da metafísica clássica com o advento do nominalismo de Ockham, passando-se do “conceito *do correto* e o conceito de justiça como ordem correta” (“*the concept of the right and the conception of justice as right order*”) para o “conceito dos direitos e a concepção da justice como fundada nos direitos naturais” (“*concept of rights and the conception of justice as grounded in natural rights*”).

¹⁰⁰ MARITAIN, Jacques. **Man and the State**, Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 84–85.

Neste sentido, uma hipótese que é possível explorar é a de que os direitos humanos também são um conceito também fragmentado e desenraizado do seu *locus* típico.

Assim, se faz oportuno escrutinar duas das versões da tese genética, que são a de Joseph Ratzinger (futuro Papa Bento XVI) e a de Charles Taylor.

Ratzinger condena o projeto emancipador da razão iluminista que, para ele, acaba por cortar suas próprias raízes no contexto da fé cristã que moldou a racionalidade ocidental.¹⁰¹ Um dos fatos que corroboram a tese de Ratzinger é que o iluminismo surgiu justamente em países ocidentais, ou seja, numa civilização diretamente moldada pela mentalidade cristã, ainda que pretenda ser universalizável.

A visão de Charles Taylor é mais otimista. Ele afirma que a ruptura moderna ajudou o cristianismo a vislumbrar a universalidade dos direitos humanos, que ele defende como ideia vinda do cristianismo – por exemplo, ao aplicá-la incondicionalmente a todos, sejam ateus, hereges ou homossexuais.¹⁰² Além disso, ainda nesta linha de pensamento, a narrativa da ruptura seria meramente ilusória: seria uma “falsa ruptura,” motivada apenas pelo clima “pós-revolucionário,” mas não uma verdadeira ruptura epistêmica e intransponível.¹⁰³

Um modo de compreender a cultura moderna é comparando-a com a sua antecessora, com o tipo de cultura que ela substituiu, e levantando as causas para essa transição entre uma e outra. Na agonia da cultura clássico-escolástica, na qual havia vigorado uma prática que pressupunha uma concepção substantiva do ser humano, passaram a haver mudanças religiosas, políticas e econômicas.

No âmbito religioso, a Reforma deu início a um novo modo de entender a natureza humana, ou seja, como sendo manchada irreversivelmente pelo pecado. A *imago Dei* do homem teria se deturpado de tal modo a partir do pecado original que já não seria mais possível para ele apreender racionalmente ou guiar-se pelo conhecimento do fim natural dos seres humanos. Ainda que haja, por vezes, o entendimento de que a modernidade foi uma resposta às supostas superstições da religiosidade medieval, argumenta-se em favor

¹⁰¹ RATZINGER, J. Europe in the Crisis of Cultures. **Communio: International Catholic Review**, v. 32, 2005, p. 351–353.

¹⁰² TAYLOR, Charles. A Catholic Modernity?, in: HEFT, James L. (Org.). **A Catholic Modernity?**, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 16–17.

¹⁰³ ROWLAND, 2005, p. 88.

da interpretação de que ela constitui, antes, uma tentativa de encontrar uma nova resposta metafísica e teológica sobre a questão da natureza e da relação de Deus, homem e mundo que surgiu no mundo medieval tardio, como resultado dos conflitos dentro do próprio cristianismo.¹⁰⁴

A política, por sua vez, passou a ser entendida como uma esfera de vontades conflitantes em competições, motivadas pelo poder ou glória, uma vontade buscando derrotar a outra. E, por fim, economicamente, a vida política também passou a ser entendida como uma arena de competição, passando a louvar como virtudes de um empreendedor alguns atributos que antes eram tidos como vícios, tais como a avareza e a ganância.¹⁰⁵

A partir dessa nova cultura, deixou de fazer sentido pensar que os seres humanos tivessem um fim por natureza, e a tarefa dos filósofos morais passou a ser construir uma teoria da moralidade a partir de um conjunto de regras herdadas e uma explicação psicológica de como os seres humanos são motivados por suas paixões e inclinações.

No entanto, havia dois modos rivais e incompatíveis de se realizar essa tarefa, pois ou, por um lado, as regras morais teriam força vinculante independentemente das paixões e inclinações ou, por outro, teriam força vinculante justamente em virtude de sua relação com as paixões e inclinações. Na primeira alternativa, abordada por Kant, seria difícil, e talvez impossível, explicar como os seres humanos poderiam ter uma motivação para se conformar com as regras morais. Na segunda, esposada por Hume e os utilitaristas, seria difícil, e talvez impossível, explicar como as paixões e inclinações particulares de um determinado indivíduo poderiam levá-lo a uma consideração impessoal e universal tal como exigida pelas regras morais.¹⁰⁶

¹⁰⁴ GILLESPIE, Michael Allen. **The Theological Origins of Modernity**, Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. xii.

¹⁰⁵ MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements*, in: CUNNINGHAM, Lawrence (Org.). **Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009, p. 47–48.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 48–49.

3 CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS

Após o exame da tradição tomista e da cultura moderna, é chegado o momento de examinar a crítica aos direitos humanos a partir do tomismo, que é o cerne do presente trabalho. Bem certo, a crítica aos direitos humanos pode partir de diversas perspectivas, não sendo exclusiva de um autor ou uma tradição – como, por exemplo, a conservadora (de Burke), a utilitarista (de Bentham) e a socialista (de Marx).¹⁰⁷

Neste trabalho, o enfoque será dado em dois pontos de partida para uma crítica aos direitos humanos: o problema de sua fundamentação racional e o problema de sua aplicação.

3.1 A CRÍTICA A PARTIR DA FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL

Quanto à crítica a partir da fundamentação racional, pode-se citar a conhecida frase de MacIntyre, que afirma que acreditar na existência de direitos é a mesma coisa que acreditar em bruxas e unicórnios.¹⁰⁸ Trata-se daquilo que Kristin Shrader-Frechette,¹⁰⁹ organizando os argumentos de MacIntyre contra a existência dos direitos humanos, chama de “argumento da bruxa,” ao lado do “argumento do tabu,” “argumento da comunalidade” e do “argumento da primazia.” O caráter talvez um tanto escandaloso ou chocante dessa afirmação de MacIntyre pode ser balanceado ao ser colocado ao lado de outras declarações similares, como a de Bentham: “direitos naturais são simplesmente um absurdo: direitos naturais e imprescritíveis, um absurdo retórico, – um absurdo em pernas de pau.”¹¹⁰

A principal ideia do “argumento da bruxa” é o de colocar no mesmo patamar argumentativo a inexistência de tais direitos e a inexistência de bruxas e unicórnios: o

¹⁰⁷ WALDRON, Jeremy, Introduction, *in*: **Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man**, Londres: Methuen, 1987, p. 3.

¹⁰⁸ MACINTYRE, 1984, p. 69–70.

¹⁰⁹ SHRADER-FRECHETTE, Kristin. Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre, and Rawls. **Public Affairs Quarterly**, v. 16, n. 2, p. 99-124, abr. 2002 p. 102.

¹¹⁰ BENTHAM, J. Anarchical Fallacies. *In*: WALDRON, J. (Ed.). **Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man**. Londres: Methuen, 1987, p. 53. “Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense, – nonsense upon stilts.”

melhor motivo para afirmar que não existem é que até então não se conseguiu fornecer boas razões para acreditar que existam.

Há que se levar em conta que a ausência de evidência não implica a evidência de ausência, via de regra. Que, na visão de MacIntyre, não tenha havido nenhuma tentativa convincente e plausível de justificação dos direitos humanos, não implica que no futuro não existirá uma tal justificação. Não obstante, MacIntyre toma o exemplo de Dworkin,¹¹¹ que admite que não se pode demonstrar a existência de tais direitos, mas que não se segue do fato de que uma afirmação não pode ser demonstrada que ela não seja verdadeira – o que, MacIntyre complementa, poderia também ser usado para defender alegações sobre unicórnios e bruxas.¹¹² Ademais, também é preciso levar em conta que boa parte da força argumentativa que os direitos humanos pretendem ter repousa justamente na sua autoevidência.

Por isso, um dos primeiros pontos de apoio da argumentação contra a fundamentação racional da existência de direitos humanos se encontra no suposto caráter autoevidente desses direitos, que seria um dos seus principais trunfos. Só se pode falar em direitos humanos como uma categoria universalmente aplicável a todos os povos e em todos os tempos a partir da sua autoevidência. Isso explica, em parte, por que há uma tendência dos pensadores cristãos de identificar os direitos naturais com a lei natural, que seria conhecida por todos os homens, sendo indelével em seus corações.¹¹³ Uma vez que essa autoevidência é colocada em xeque, porém, cai por terra toda a segurança na sua validade universal.

Um segundo ponto argumentativo de MacIntyre em desfavor da autoevidência, além das repetidas falhas em endossá-la, é a ausência do termo “direito” no sentido moderno (de faculdade subjetiva) até o final da Idade Média, em qualquer idioma antigo ou medieval – seja, hebraico, grego, latim, árabe (até por volta de 1400), inglês antigo ou até japonês (meados do século XIX).¹¹⁴ O próprio MacIntyre admite, novamente, que isso

¹¹¹ DWORKIN, 1978, p. 81.

¹¹² MACINTYRE, Alasdair. The Fractured Metaphysics of Protests. **Church Life Journal: A Journal of the McGrath Institute for Church Life**. 20 jan. 2021. Disponível em: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/the-fractured-metaphysics-of-protests/>. Acesso em 27 out. 2023.

¹¹³ O conceito de lei natural será melhor explicado mais adiante, num contexto mais oportuno. Por ora, basta visualizar a conexão aparente entre a lei natural de inspiração cristã e, especificamente, tomista, e os direitos humanos – ambos partilhariam o mesmo caráter de validade universal e autoevidência.

¹¹⁴ MACINTYRE, *ibid.*

não desprova a existência desses direitos, mas é uma evidência em seu desfavor: como algo tão autoevidente e racionalmente justificável passaria inadvertido?

No entanto, não é apenas a partir de críticos dos direitos humanos que se reconhece o problema da fundamentação, que não consideram efetivamente como um problema – pois mesmo alguns dos defensores dos direitos humanos assumem uma posição mais pragmática: de certa forma, é como se importasse mais o resultado de que os povos tivessem chegado a um consenso do que os motivos para que houvesse esse consenso.

Para dar alguns exemplos, Louis Henkin chega a afirmar que a justificação dos direitos humanos é retórica, e não filosófica; que eles primeiro foram positivados para depois, *a posteriori*, se buscar uma fundamentação para eles.¹¹⁵ Richard Rorty também argumenta que é preciso aceitar a “cultura dos direitos humanos” como um “fenômeno” ou um “fato” positivo que veio após o Holocausto, mas que se deve abdicar da busca da sua fundamentação.¹¹⁶ São estes exemplos, por assim dizer, de um anti-fundacionalismo.

Norberto Bobbio, por sua vez, num texto clássico para a formação jurídica, afirma que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político.”¹¹⁷ De fato, ele crê “que não se possa propor a busca do fundamento absoluto dos direitos do homem.”¹¹⁸

Jacques Maritain, que poderia ser considerado um dos maiores defensores dos direitos humanos dentro do tomismo (e que teve um papel ativo na formulação da Declaração de 1948), menciona, com um certo maravilhamento, o fato de que, a partir de fundamentos rivais e de premissas aparentemente divergentes se tenha chegado, na Declaração, a um núcleo comum, aceito por todos os povos e culturas. No entanto, ele ressalta que não se deve perguntar o porquê a cada uma dessas tradições rivais.¹¹⁹ Isso implica um certo pragmatismo: o que importa é a concordância, o resultado a que se

¹¹⁵ HENKIN, L. **The Age of Rights**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1990, p. 2.

¹¹⁶ RORTY, R. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. Em: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Eds.). **On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993**. Nova Iorque: Basic Books, 1993, p. 115–116. “They should stop trying to get behind or beneath this fact, stop trying to detect and defend its so-called ‘philosophical presuppositions.’”

¹¹⁷ BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 24.

¹¹⁸ *Idem*.

¹¹⁹ MARITAIN, 1958, p. 78.

chegou em comum, e não a fundamentação e as premissas que contribuíram para esse núcleo de opiniões supostamente convergentes.¹²⁰

Esse caráter pragmático remete a uma encruzilhada: ou os direitos humanos são autoevidentes ou trata-se simplesmente de uma questão de fé (como vale lembrar que alguns autores falam dos direitos humanos como a “religião do liberalismo” ou “a última utopia.”)¹²¹ Ou sua existência é tomada como autoevidente, quase que axiomática, ou então é afirmada de modo pragmático independentemente de uma fundamentação consistente.

Para que fosse possível a efetivação desses direitos, a reta compreensão do que se quer dizer com cada um deles (para além de termos genéricos), e os seus limites, seria necessário dar um passo para trás e levar em conta os motivos que avalizam racionalmente a existência de tais direitos, tanto em abstrato quanto em concreto – ou seja, tanto o conceito de direito subjetivo em geral quanto aquele direito em particular. Essa justificação racional envolveria, necessariamente, para ser uma perspectiva tomista válida, uma concepção definida da vida boa, um conceito de natureza humana, de um *telos* humano.¹²²

Por outro lado, uma das características mais marcantes e vangloriadas do liberalismo é justamente essa adoção de uma terminologia genérica. Se por “felicidade” se quer dizer um estado subjetivo de consciência, como se entende correntemente, a

¹²⁰ O mero fato de que haja uma convergência de diversas fundamentações não invalida nenhuma delas em específico. Por exemplo, poderia ser o caso de que duas tradições concluíssem que “todo A é C,” mas a tradição 1 por via das premissas de que “todo A é B, e todo B é C,” enquanto que a tradição 2, “todo A é D, e todo D é C.” Ainda haveria a possibilidade de que os direitos humanos fossem a Roma da filosofia moral: todos os caminhos levariam a ela, de um jeito ou de outro, com mais ou menos voltas. No entanto, esse ponto de Maritain já possibilita antecipar argumentativamente a crítica seguinte, que é a da aplicação – com a ideia de que, para aplicar os direitos, e saber quais são eles, é necessário dar “um passo atrás” para a fundamentação específica. Aí sim as fundamentações divergentes entram em conflito de maneira inconciliável. Assim, ainda que houvesse a hipótese de todas as crenças morais desaguiarem nos direitos humanos, na prática, essa convergência seria apenas aparente.

¹²¹ LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. **Human Rights on Trial: A Genealogy of the Critique of Human Rights**, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 12–14.

¹²² Uma tal empreitada digna de menção, ainda que não a única nem a mais conhecida, é a de C. I. Massini Correias. O autor parte das inclinações próprias de todos os homens, comuns a todos os tempos e lugares, que se direcionam a determinados objetos que as satisfazem, que são chamados “bens,” e que se relacionam intrinsecamente com os traços básicos da natureza humana; por exemplo, o conhecimento para a inteligência; o alimento para o corpo; os objetos belos para a sensibilidade; a saúde para a dimensão vital do homem. Logo, esses bens são o objeto de uma das muitas determinações do “florescimento humano” (MASSINI CORREIAS, Carlos. I. **Filosofia del Derecho**: Tomo I. El Derecho, los Derechos Humanos y el Derecho Natural. 2. ed. Buenos Aires: LexisNexis Argentina, 2005., p.168-169). Agradeço ao Prof. Dr. Frederico Augusto Bonaldo Silva pela sugestão deste autor.

afirmação de um tal direito pode levar à aceitação de modos de vida completamente conflitantes entre si, modos de vida estes que um tomista dificilmente poderia apoiar.

Retomando a classificação de Shrader-Frechette sobre a crítica de MacIntyre, há o “argumento do tabu:” assim como os polinésios usavam a palavra “tabu” para significar “proibido,” sem entender nada mais a respeito, usamos “direito” para significar “trunfo moral.”¹²³ Logo, por termos perdido a história e o contexto social – as regras e a prática – dessas duas palavras, elas são ficções ininteligíveis.¹²⁴

A seguir, Shrader-Frechette menciona o “argumento da comunalidade,” composto de quatro passos: (1) “o debate racional sobre a aplicação de conceitos morais exige que haja um padrão independente dos desejos, preferências e vontade das partes em contenda ao qual se possa apelar,”¹²⁵ pois sem esse padrão não seria possível distinguir desacordos genuinamente racionais de meros conflitos de arbítrios. (2) Na ausência de um tal padrão, não haveria meio de avaliar como melhores ou piores razões para julgar ou agir, e a consequência disso é que o agente se torna incapaz de funcionar como um agente genuinamente racional. (3) MacIntyre rejeita que os direitos humanos sejam ou façam parte de tal padrão racional compartilhado porque os seus proponentes falharam em refutar seus rivais, bem como falharam em fundamentar tais direitos, seja com base na autoevidência, na utilidade ou no contratualismo (*contractarianism*).¹²⁶ Por fim, MacIntyre adiciona que (4) não há uma comunalidade entre as alegações sobre os direitos, pois “falta qualquer critério compartilhado para identificar quais são os direitos em particular e qual o conteúdo de cada direito em particular.”

¹²³ MACINTYRE., 1984, p. 113.

¹²⁴ MacIntyre faz uso do conceito de “tabu,” inspirado no fenômeno ocorrido nas sociedades polinésias quando de seu primeiro contato com os europeus, para explicar a moralidade moderna, e a cisão entre os preceitos morais desta e os seus contextos, práticas e vocabulário específico que os justificavam. Assim como essas sociedades mantinham um conjunto de proibições morais categóricas, mas sem saber explicar por que e como haviam surgido, a moralidade moderna padeceria do mesmo mal, tendo renegado a simbiose entre a ética teleológica aristotélica e o elemento categórico do mandato divino. Logo, para MacIntyre, “direitos” e “utilidade” seriam ficções ou elementos-tabu quando separados desse contexto específico.

¹²⁵ MACINTYRE, A. Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights. *Listening*, v. 26, n. 2, p. 96-110, 1991, p. 97.

¹²⁶ *Idem*, p. 103-104.

3.1.1 Concessão ao estado de natureza

Um dos modos de testar a consistência dos direitos humanos à luz do tomismo é “testar os limites” dessa tradição: até que ponto seria possível fazer concessões a uma teoria dos direitos humanos sem, com isso, descaracterizar a tradição? Até que ponto seria possível se afastar do pensamento original de Tomás de Aquino justamente para levar adiante essa tradição?

A própria ideia de estado de natureza, que é um dos pressupostos dos direitos subjetivos atribuídos ao indivíduo-enquanto-tal, parece alheia ao tomismo, parece partir de premissas não-tomistas. Isso porque ela deixa de lado a posição do homem no cosmos, ou seja, na ordem geral dos seres (organizada pela Sabedoria divina), e ignora o aspecto relacional dos seres humanos.

No estado de natureza, é como se o indivíduo fosse abandonado, deixado incompleto,¹²⁷ como se o ser humano tivesse sido deixado no meio do caminho pela Sabedoria Divina, num estado sem autoridade e sem lei. Restaria apenas o indivíduo só, a se auto-fazer, e nada mais, envolto num conjunto de desejos sem direcionamento certo, sem uma lei interna que o guiasse a um bem definido.

Na perspectiva tomista original, porém, não há tal coisa como o indivíduo-enquanto-tal, um indivíduo “lançado” no mundo, mas só o indivíduo enquanto inserido na ordem das coisas tal como arranjada pela Sabedoria Divina, inserido nas suas relações com os demais, e que só pode se compreender e se afirmar com esses outros, um indivíduo com um *telos* próprio já estabelecido. *Telos* este que é racional, e não simples arbítrio seu – e nem mesmo arbítrio de Deus.

Nas palavras de Dominic Legge, para um tomista, os direitos subjetivos não seriam “propriedades de indivíduos como mônadas morais.”¹²⁸ Para ele, não podemos encontrar a fonte dos direitos numa definição abstrata da natureza humana, mas sim

¹²⁷ HITTINGER, Russell. **First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World**, Washington: ISI Books, 2007, p. xii.

¹²⁸ LEGGE, D. Do Thomists Have Rights? *Nova et vetera*, v. 17, n. 1, p. 127–147, 2019, p. 144. “For a Thomist, then, rights are not properties of individuals as moral monads.”

considerando o homem como criatura racional e livre ordenada para Deus e para o bem comum da hierarquia de comunidade às quais ele pertence.

Na perspectiva contrária, os direitos humanos, em sua origem liberal, aspirariam a ser um meta-direito, um direito anterior à lei, à sociedade, à autoridade.¹²⁹ Se para a perspectiva tomista a lei (Lei Eterna) é primária¹³⁰ e os direitos, secundários, na modernidade informada pelo iluminismo, os direitos humanos aspirariam a fornecer um padrão anterior a toda e qualquer lei.¹³¹

Ademais, há forte evidência em favor da tese de que o estado de natureza é mais um conceito fragmentado da filosofia política e moral de matriz cristã, já que guarda relação com o chamado estado de inocência – ou seja, o estado do homem antes da queda pelo pecado original. De fato, pode-se dizer que o indivíduo no estado de natureza de Hobbes é como que o homem tomado pelo pecado original,¹³² num estágio onde toda ação é acobertada pela legítima defesa, onde não há certo ou errado.¹³³

No entanto, esse estado de inocência não é pré-moral, nem pré-autoridade, nem pré-social (ou, no caso de Locke, pré-constituição de um governo civil) – pois Tomás de Aquino afirma que mesmo neste estado, pela própria ordenação do ser humano e pela sua complementariedade mútua, haveria necessariamente uma autoridade, ainda assim

¹²⁹ MANENT, Pierre. **Natural Law and Human Rights: Toward a Recovery of Practical Reason**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020, p. 8. “The argument that the philosophy of human rights is constituted in opposition to the idea of a natural law, and particularly in opposition to the way this idea developed in a Christian context, finds sufficient proof in the philosophical construction that was the basis and the matrix of the doctrine of the rights of man, that is, the notion of the state of nature. The Christian or biblical idea of humanity as beginning under the law and, whether obedient or disobedient, as remaining under the law, is replaced by that of a humanity that begins in a freedom that ignores all law and that, once forced by necessity to give itself laws, will do so only under the condition and with the intention of preserving its freedom whole without law: the modern citizen, by putting himself under the law that he has produced, means to remain, according to the formula of Rousseau’s Social Contract, “just as free as before.” In other words, the law henceforth has validity or legitimacy only if it aims to guarantee human rights and limits itself to this purpose.”

¹³⁰ ROVIGHI, 2013, p. 213.

¹³¹ MACINTYRE, 1990, p. 76.

¹³² MANENT, Pierre. **An Intellectual History of Liberalism**, Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 24.

¹³³ Para efeitos de uma interpretação justa da teoria de Hobbes, cabe dizer que ele reconhece, sim, a possibilidade que um homem no estado de natureza acabe agindo de forma pecar contra Deus ou violar as leis naturais. Porém, ao mesmo tempo, como a natureza confere a todo homem um direito a todas as coisas, antes que exista um acordo entre eles, ele pode, no nível externo, fazer o que quiser a quem quer que seja, ou possuir o que queira, já que é juiz em causa própria e, racionalmente, deve buscar a sua própria preservação e bem-estar. Ou seja, quaisquer que sejam as intenções (seja um homem “modesto” ou mau caráter), o resultado acaba sendo, inexoravelmente, a violência, seja em autodefesa ou vanglória. HOBBS, Thomas. **On the Citizen**, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 28.

haveria necessidade de domínio (*dominium*) de um sobre o outro e de uma ordenação estrutural para distribuir os bens entre cada um na sociedade, i.e., orientada ao bem comum.¹³⁴

Na visão de MacIntyre, o indivíduo-enquanto-tal é uma ficção criada pela modernidade, sendo que a utilidade e os direitos subjetivos também seriam ficções criadas para servir os propósitos desse indivíduo fictício.¹³⁵ Esse agente moral autônomo¹³⁶ se encontraria livre de restrições externas da parte da lei divina, da teleologia natural ou da autoridade hierárquica.¹³⁷ Ou seja, para substituir, entre outras coisas, a teleologia natural, se propôs um estado de natureza “completamente antinatural” e um contrato social “completamente não-histórico.”¹³⁸

De fato, os direitos enquanto tais têm uma característica eminentemente negativa, ou seja, sua dimensão se limita a restringir as liberdades dos indivíduos para que um não interfira na liberdade do outro.¹³⁹ Marx interpreta essa dimensão de uma liberdade restritiva como manifestação do indivíduo monádico, uma liberdade que não se baseia no vínculo do homem com seus semelhantes, mas na sua separação deles, fazendo “com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade.”¹⁴⁰ MacIntyre comenta que quando vem à tona um direito individual, isso

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, Ia, q. 96, a. 4. “Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset.”

¹³⁵ MACINTYRE, 1984, p. 70.

¹³⁶ Guerra López resume a crítica de MacIntyre aos direitos como invenção para servir ao agente moral autônomo da seguinte forma: “Para la ilustración la razón no conoce esencias, la razón es cálculo, por ello puede indicar verdades de hecho y relaciones matemáticas, pero no más. En el ámbito de la práctica la razón puede tratar sobre medios, pero jamás especular sobre fines. En este contexto el agente moral individual, al encontrarse liberado de toda teleología, es concebido como soberano en su autoridad moral. Precisamente aquí, MacIntyre afirmará que el concepto de derechos humanos fue generado como parte de la invención social del agente moral autónomo. Los derechos para este autor son artefactos sustitutivos de los conceptos de la moral tradicional que aparentan un carácter innovador, pero que realmente sólo suministran un simulacro de racionalidad al proceso político. La apelación a los derechos humanos, a la capacidad de protestar y a la indignación serán rasgos morales distintivos de la época moderna que ocultan — principalmente la protesta— un monólogo autoafirmativo legitimador de preferencias arbitrarias basadas en la voluntad o en el deseo.” GUERRA LÓPEZ, 2003, p. 23.

¹³⁷ MACINTYRE, 1984, p. 68.

¹³⁸ BUDZISZEWSKI, J. *Commentary on Thomas Aquinas’ Treatise on Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 227.

¹³⁹ D’ANDREA, 2006, p. 76.

¹⁴⁰ MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 49.

sempre é sinal da perda de uma certa solidariedade social prévia: os direitos são reivindicados diante de outras pessoas quando elas se tornaram ameaças.¹⁴¹

Então, por que essa fundamentação de direitos no estado de natureza poderia ser considerada estranha ao tomismo? Porque o direito pressupõe uma racionalidade que só é adquirida no estado social do homem. A sociedade é anterior ao indivíduo, não o inverso, e a própria racionalidade só é constituída socialmente.¹⁴²

3.1.2 Concessão à liberdade de indiferença

Outro ponto de tensão a ser explorado entre a tradição tomista e a linguagem dos direitos humanos diz respeito a como se entende a liberdade humana. Se a moralidade da obrigação, que adquiriu mais força a partir da revolução nominalista,¹⁴³ oferece uma liberdade de indiferença, os sistemas morais baseados na *eudaimonia* e na virtude oferecem uma liberdade para excelência.¹⁴⁴ Como se justifica essa terminologia?

Se, para a escolástica, o livre-arbítrio pressupunha inteligência e vontade e estava, assim, enraizado nas inclinações à verdade e à bondade que cada uma tem, respectivamente, a partir de Guilherme de Ockham o livre-arbítrio passa a ser entendido como precedendo a razão e a vontade. Assim, o ponto crucial da crítica de Ockham ao entendimento escolástico foi o rompimento entre a liberdade e as inclinações naturais. Essa oposição entre liberdade e inclinações naturais continua presente nos sistemas morais modernos.¹⁴⁵ Esse é o conceito de liberdade de indiferença, que foi propalado por Ockham, ainda que não se esgote com ele – o poder do indivíduo de obedecer ou

¹⁴¹ MACINTYRE, 1990, p. 185.

¹⁴² MACINTYRE, Alasdair. **A Short History of Ethics**, Nova Iorque: Touchstone, 1996, p. 136–137. Aqui a crítica de MacIntyre se dirige especificamente ao contrato social de Hobbes. “Thus Hobbes makes two incompatible demands of the original contract: he wishes it to be the foundation of all shared and common standards and rules; but he also wishes it to be a contract, and for it to be a contract, there must already exist shared and common standards of the kind which he specifies cannot exist prior to the contract. The concept of an *original* contract is therefore ruined by internal self-contradiction and cannot be used even to frame a metaphor of a coherent kind” (p. 137).

¹⁴³ Uma vez mais é preciso assinalar que aqui se emprega uma interpretação específica da história da filosofia: a partir da revolução nominalista, que deu origem às diversas correntes da modernidade, passou a haver uma nova concepção do homem, da natureza e de Deus, que veio da fragmentação da escolástica. Cf. GILLESPIE, 2008.

¹⁴⁴ PINCKAERS, S.T. **The Sources of Christian Ethics**, Edimburgo: T&T Clark, 1995, p. 329.

¹⁴⁵ *Idem.*, p. 331–333.

desobedecer aos comandos legais vindos da autoridade absoluta de Deus, emanando de Sua vontade apenas.

De fato, a liberdade de indiferença costuma apresentar um sistema que sempre envolve uma série de disjunções, de proposições “ou...ou”: ou liberdade ou lei; ou liberdade ou razão; ou liberdade ou natureza; ou liberdade ou graça; ou o homem é livre, ou Deus; ou a minha liberdade, ou a liberdade dos outros. Lidando, mais em específico, com essa última dicotomia, a liberdade dos outros passa a ser uma limitação, uma ameaça, já que a liberdade se torna a autoafirmação frente aos outros, sendo esta a raiz da dialética entre mestre e escravo.¹⁴⁶

A visão escolástica, porém, baseia-se na ideia de que natureza e liberdade não são contrários, e isso a partir das cinco inclinações naturais: (1) ao bem, (2) à autopreservação, (3) à união sexual e à procriação, (4) ao conhecimento da verdade e (5) à vida em sociedade.¹⁴⁷ Essas inclinações seriam princípios da razão prática, comparáveis aos primeiros princípios da razão especulativa – da mesma forma que estes, seriam autoevidentes¹⁴⁸ para todo ser humano, constituindo as premissas sobre as quais se baseiam todo raciocínio e questionamento sobre o bem humano.¹⁴⁹

Compreender essas cinco inclinações naturais que fundamentam o raciocínio prático é um caminho que permite reabilitar a ética das virtudes (nos moldes do projeto de Anscombe, MacIntyre etc.), pois permite explicar os motivos para ação e a constituição da identidade moral humana.

O liberalismo que fundou os direitos humanos, seguindo a trilha do nominalismo e da liberdade de indiferença, também rejeitou dois pressupostos cruciais da escolástica: a causalidade formal e a causalidade final. Isso quer dizer que o ser humano não teria, na perspectiva dos pensadores liberais, um fim inscrito em sua natureza, que ele seria chamado a realizar se fosse para alcançar o seu florescimento como ser humano. Não só

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 350–351.

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*, I-IIae, q. 94, a. 2.

¹⁴⁸ Parece irônico mencionar autoevidência em favor do tomismo poucas páginas após ter questionado a legitimidade dos direitos humanos justamente por causa da autoevidência. No entanto, cabe apontar, apenas para que isso não soe incongruente ao leitor, que há na teoria tomista, a partir de determinados intérpretes, uma série de pressupostos para que o ser humano consiga “acessar” esses princípios, mesmo que sejam autoevidentes. Isso será debatido com maior detalhe como uma questão intrínseca ao tomismo na subseção 4.1.

¹⁴⁹ PINCKAERS, 1995, p. 407.

isso, como o “bem” deixa de ser o elemento constitutivo da ação humana.¹⁵⁰ Isso porque, a partir da linguagem moral e política hobbesiana, que influenciou e influencia a linguagem moral e política até os dias de hoje, o “bem” passou a ser substituído pelo “direito” do indivíduo.¹⁵¹

Para dar um exemplo da negação das cinco inclinações naturais mencionadas e das consequências dessa negação para o plano político e moral, basta pensar na inclinação à vida em sociedade. É sabido que este é um ponto em que divergem os proponentes da filosofia moderna e seus antecessores herdeiros da tradição clássica. Pois, se na visão clássica, onde predominava a visão de Aristóteles, o ser humano era compreendido como ser naturalmente social e dependente, a partir da modernidade (particularmente com Hobbes) a sociedade passa a ser vista como mero artefato, ainda que um artefato absolutamente necessário.

Se para o aristotélico-tomista a autoridade política não depende de nenhum contrato, mas advém simplesmente da lei natural (pois ela preexiste a qualquer contrato e é como que condição de validade para ele), para os modernos, a sociedade, sendo artefato, deve necessariamente vir de um contrato (seja ele um contrato social de Locke, a posição originária de Rawls ou a adesão à agência protetiva de Nozick).

Também há uma oposição por parte do liberalismo quanto à quarta inclinação, pois seus proponentes têm uma concepção *thin* da lei moral: no estado de natureza hobbesiano, como já foi dito, o sujeito pode fazer o que bem lhe aprouver,¹⁵² sendo essa permissão tanto legal quanto moral.

Por outro lado, as cinco inclinações naturais, na visão de alguns pensadores tomistas, poderiam servir de fundamentação a determinados direitos – mas sempre com vistas à aquisição das virtudes que permitiram que o ser humano florescesse.¹⁵³ Por ora,

¹⁵⁰ MANENT, 1995, p. 32–33.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵² Para dar a devida justiça a Hobbes, essa liberdade de fazer o que lhe aprouver não se confunde com a mera libertinagem: trata-se, mais, do emprego dos meios que o agente julgar racionalmente eficazes e oportunos, de boa-fé, para sobreviver, ainda que esses meios envolvam a violência. Cada um é juiz de sua própria causa própria, mas existe também a possibilidade de o agente se exceder ao escolher o emprego da violência, se assim agir contrário à sua própria consciência.

¹⁵³ PINCKAERS, 1995, p. 452.

basta mencionar essa alternativa, que será abordada com mais vagar e profundidade no capítulo seguinte.

Do ponto de vista do tomismo, existe uma necessidade de justificação racional dos nossos desejos (ou melhor, de por que e como segui-los). Sem essa teoria da ação, tudo se torna arbitrariedade, sem justificar por que o indivíduo quer o que quer, e deixando-o à mercê de seus desejos “não-domesticados.”¹⁵⁴ O apelo tomista é justamente que, para raciocinar bem a nível prático, é preciso do indivíduo um distanciamento dos desejos imediatos, movimento este que inexiste numa sociedade baseada, por exemplo, no consumo puro e simples. Desta forma, as práticas sociais de economia e consumo, aliadas a uma demanda irrestrita de direitos (tais como compreendidos sem um comprometimento metafísico), acabam legitimando irrestritamente esses desejos, viciando a capacidade de raciocínio prático das *plain persons*.

3.2 A CRÍTICA A PARTIR DA APLICAÇÃO

Voltando ao posicionamento exemplificado por Maritain que louva o consenso generalizado quanto à afirmação dos direitos humanos, mas sem referência às diferentes fundamentações oferecidas pelas tradições rivais, continua a existir um outro problema, que é o da aplicação de tais direitos. Pois o consenso generalizado e a aprovação a termos amplos como “direito à felicidade” pouco diz sobre o modo de efetivação e ainda menos sobre o verdadeiro conteúdo, extensão e limites desses direitos. Há, portanto, uma grave lacuna na exegese dos direitos humanos, e ela corre o risco de se tornar arbitrária. Ou melhor, para uma perspectiva macintyreana, não pode senão tornar-se arbitrária.

Bobbio aponta que o descrédito da busca por esse fundamento absoluto para os direitos se justifica, não só pela sua relatividade histórica, mas também pelas antinomias entre os direitos invocados pelas mesmas pessoas, quando “a realização integral de uns impede a realização integral de outros,” referindo-se aos direitos individuais e direitos sociais, pois “dois direitos fundamentais, mas antinômicos, não podem ter, um e outro,

¹⁵⁴ Cf. D’ANDREA, 2006, p. 31–32.

um fundamento absoluto, ou seja, um fundamento que torne um direito e o seu oposto, ambos, inquestionáveis e irresistíveis.”¹⁵⁵

Guardando uma certa relação com essas antinomias apontadas por Bobbio, MacIntyre também explora a incomensurabilidade, que é parte daquilo que se apontou anteriormente como crítica a partir da aplicação. Com isto se quer dizer que premissas diferentes (isto é, direitos antagônicos) nunca permitem que se chegue a uma conclusão nos debates morais e políticos.¹⁵⁶ Essas contradições seriam inerentes aos direitos humanos, sendo que um nega ou anula o outro. Assim, os direitos humanos seriam o sintoma mais visível da falha do projeto iluminista de ter uma fundação racional.¹⁵⁷

O próprio MacIntyre fornece alguns exemplos dessa incomensurabilidade entre direitos em *After Virtue* – como o direito da mãe ao aborto contra o direito do feto à vida,¹⁵⁸ ou a contraposição entre um direito de propriedade absoluto e um posicionamento a favor de uma taxa mais substancial (um conflito, basicamente, entre uma teoria alinhada com Nozick e uma teoria alinhada com Rawls).¹⁵⁹

Não é preciso, porém, muito esforço para adicionar outros exemplos de discussões semelhantes na vida pública que geralmente resultam em aporia – o direito à liberdade de expressão contra o direito à intimidade, ou à dignidade da própria crença; mais recentemente, os conflitos entre posicionamentos a favor e contra a obrigatoriedade da vacinação contra a Covid-19. No fim das contas, o Estado, seja por alguma medida do Executivo, Legislativo ou Judiciário, tem que surgir como *deus ex machina* para solucionar o caso em concreto, por uma medida arbitrária, já que não há um critério racional justificável que satisfaça a todos.

A incapacidade de se adotar um critério racional e único para decidir entre tais

¹⁵⁵ BOBBIO, 1992, p. 21–22.

¹⁵⁶ Isso, por certo, não quer dizer que inexistem tentativas de hermenêutica e aplicação jurídica, especialmente através da ponderação de princípios. No entanto, a tensão entre o legalismo estrito e interpretações mais elásticas dos direitos fundamentais costuma fazer com que estas últimas sejam tidas por demasiado subjetivistas e *ad hoc*.

¹⁵⁷ LACROIX, J.; PRANCHÈRE, J.-Y., 2018, p. 36.

¹⁵⁸ MACINTYRE, 1984, p. 6–7. Neste trecho, MacIntyre também procura demonstrar os sintomas da fragmentação moral contemporânea, e elenca diversos modos de justificação para diferentes posições, não só com respeito ao aborto, mas também com relação à guerra justa e à oscilação entre igualdade social e liberdade individual.

¹⁵⁹ *Idem.*, p. 244–252.

direitos é o estopim para o surgimento do decisionismo jurídico, responsável, em boa parte, pela crise de representatividade das instituições democráticas ocidentais. É natural das decisões sobre a justiça que haja uma parte vencedora e uma parte perdedora, uma que recebe as benesses e outra a quem cabe o ônus. No entanto, o ambiente saturado de direitos divergentes propicia um sentimento de injustiça de um dos lados, que considera que seu direito subjetivo não foi razoavelmente levado em conta. Esse tipo de conflitos leva a um profundo ressentimento contra a ordem democrática e contra o Estado de direito, erigido sobre o fundamento dos direitos individuais, que passam a ser “direitos insaciáveis.”

Essa incomensurabilidade não se restringe às reivindicações de direitos conflitantes entre si (antinomias), mas também se aplica ao conflito entre direito e utilidade. Para MacIntyre, o debate político contemporâneo oscila entre a estrutura burocrática (reivindicações em termos de utilidade) e o individualismo (reivindicações em termos de direitos).¹⁶⁰

3.2.1 A retórica ideológica de direitos e a linguagem trans-tradição

Como dito, abordar essa tensão entre utilidade e direitos, que sempre se faz presente no debate contemporâneo, seja acadêmico ou não, significa também abordar a incomensurabilidade.¹⁶¹ Para MacIntyre, essa incomensurabilidade é a fonte da violência e veemência nos debates sobre direitos, a estridência do protesto, uma retórica que mascara a vontade de poder, a arbitrariedade e a manipulação (decorrentes do emotivismo que permeia o debate contemporâneo) com uma aparência de moralidade. Nessa

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶¹ A incomensurabilidade que MacIntyre identifica no debate moral contemporâneo é mais do que o conflito *de facto* entre diferentes argumentos. Trata-se de uma incomensurabilidade conceitual, em que não há um meio racional disponível para sopesar as premissas rivais de cada argumentação, ainda que formem argumentos formalmente válidos, já que cada premissa faz uso de conceitos normativos ou avaliativos completamente diferente das outras. Ao refazer o percurso das conclusões para as premissas, o agente se encontra num mero jogo de asserção e contra-asserção, de um debate estridente (MACINTYRE, 1984, p. 8). Ademais, o que aqui se aborda pressupõe toda uma argumentação de MacIntyre sobre a incomensurabilidade entre as tradições: não existe um critério dos critérios, pois todo critério necessariamente guarda uma marca genética da tradição que o originou. O que não quer dizer, bem certo, que não haja meios de as tradições se engajarem racionalmente.

perspectiva, trata-se, portanto, de mera retórica, e não de argumentação, pois não conta com um critério racional de decisão, mas sim com o puro poder da persuasão.

Já que o liberalismo não vê como racionalmente justificada nenhuma teoria geral do bem humano (*no overall theory of the human good*), o nível do debate público fica relegado a uma esterilidade que lhe é característica, já que quaisquer explicações rivais sobre o bem humano e sobre a justiça acabam por incorporar essa forma retórica, de asserção e contra-asserção, em vez de argumento e contra-argumento.¹⁶²

Essa retórica vem acompanhada de uma outra característica, que é o peso do mercado, ou o poder de barganha de determinados indivíduos e instituições, em fazerem valer seus direitos e colocarem em pauta determinadas agendas, valendo como critério de decisão a pressão econômica que cada grupo pode exercer.¹⁶³ Nesse sentido, para MacIntyre, as sociedades da modernidade avançada são oligarquias disfarçadas de democracias liberais.¹⁶⁴

A perspectiva macintyreana é a de um ceticismo quanto ao uso dessa retórica de direitos, e isso com base na premissa de que a racionalidade depende da tradição.¹⁶⁵ Em concreto, Rowland afirma que não haveria como um jurista formado na tradição liberal atribuir substância tomista a um direito. Liberais e tomistas podem usar a mesma terminologia, mas querem dizer coisas radicalmente distintas.¹⁶⁶

Uma parte crucial do problema também se encontra no fato de que a retórica de direitos se propõe a ser uma linguagem trans-tradição, assim como os próprios direitos humanos se propõem a ser válidos e aplicáveis indistintamente entre as tradições, como se fossem uma racionalidade a-tradicional. Uma vez, porém, que se assume o tomismo (e qualquer racionalidade) como uma racionalidade-tradição, passa a ser problemático que ele assumira essa retórica de matiz enciclopedista (ou seja, uma racionalidade que pretende não se embasar numa tradição).

¹⁶² MACINTYRE, 1988, p. 343.

¹⁶³ MOTA, Francisco Sasseti da. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 166.

¹⁶⁴ MACINTYRE, 1988, p. 237.

¹⁶⁵ ROWLAND, 2005, p. 148.

¹⁶⁶ Este é um *insight* interessante que será importante mais adiante nesta dissertação, na seção 4.2, chegando a ser uma das hipóteses possíveis de serem formuladas – ainda que seja possível que o tomismo e o Magistério adotem um vocabulário e uma retórica de direitos subjetivos, ela seria radicalmente diferente da teoria dos direitos humanos da tradição liberal como um todo.

Rowland, incorporando a teoria de MacIntyre, afirma que qualquer investigação em política e ética requer que se seja membro de uma comunidade e que se compartilhe a fidelidade a alguma concepção específica de bem comum; faltando essa fidelidade compartilhada e essa concepção específica, os apelos à retórica de direitos nada mais serão do que um “espantalho ideológico.”¹⁶⁷ Isso justamente porque, neste ponto de vista, não existe autoevidência – nem para o tomismo, neste sentido de autoevidência imediatamente acessível e absoluta.

Segundo Rowland,¹⁶⁸ o que Maritain defendia que a retórica de direitos seria uma versão moderna da tese tomista de que todo ser humano tem dentro de si mesmo da lei natural – mas o contraponto de MacIntyre a essa afirmação é que em muitas culturas, e especialmente na moderna, as *plain persons* são levadas, erroneamente, a dar expressão moral a essas capacidades através do assentimento a teorias filosóficas falsas (v.g. emotivistas).

A mesma crítica, por analogia, se aplicaria para a New Natural Law Theory ao tentar transpor os princípios da lei natural para o idioma do direito natural: na ausência de concepções compartilhadas de bem, MacIntyre, crê não ser possível que as instituições políticas modernas fomentem o bem comum – com uma ética fragmentada, a política se torna a-filosófica e, assim, ideológica.¹⁶⁹

Essa retórica ideológica (o que a política se torna numa ética fragmentada) serve o propósito de ocultar as áreas de conflito entre concepções rivais de bem. Palavras e frases querem dizer coisas diferentes em tradições diferentes, então o recurso a termos ideológicos encobre esses conflitos, essas diferenças éticas (e, por que não dizer, metafísicas e epistemológicas) subjacentes.

Rowland – baseando-se numa passagem de MacIntyre,¹⁷⁰ que afirma que quando os textos de uma tradição são traduzidos na língua da modernidade, são apresentados de modo que neutralize as concepções de verdade, racionalidade e contexto histórico –

¹⁶⁷ ROWLAND, 2005, p. 148–149. O termo utilizado na passagem é “ideological shadow-boxing.” A opção pela expressão “espantalho ideológico” foi minha, já que o sentido de “shadow-boxing” neste trecho é o de dar golpes no ar, em vão.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹⁶⁹ MACINTYRE, Alasdair. Politics, Philosophy and the Common Good. In: KNIGHT, K. (Ed.). **The MacIntyre Reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, p. 236.

¹⁷⁰ MACINTYRE, 1988, p. 384–385.

afirma que toda vez que um tomista adota elementos da "linguagem da modernidade," ele contribui para a marginalização social da sua própria tradição.¹⁷¹ As *plain persons*, sem o aparato conceitual necessário para discernir o conceito "tomista" de direito (digamos, nos termos de Finnis e João Paulo II) do conceito "liberal" (v.g. Dworkin etc.), pela predominância do último, acabariam pensando em termos liberais.

¹⁷¹ ROWLAND, 2005 p. 150.

4 A ALTERNATIVA DA SÍNTESE TOMISTA

Após analisar a crítica de MacIntyre aos direitos humanos e, apenas tangencialmente, algumas formulações tomistas desses direitos, é possível vislumbrar três caminhos possíveis: (1) ou aceitar integralmente a inexistência de direitos ditos “naturais;” (2) ou rejeitar integralmente a mencionada crítica, em favor de uma síntese entre direitos humanos (dentro de uma racionalidade a-tradicional e expressada em uma linguagem trans-tradição) dentro de uma formulação tomista; (3) ou apresentar uma teoria em que, com base no próprio pensamento de MacIntyre, seja coerente formular a existência de determinados direitos naturais.

Em favor da terceira alternativa, que será apresentada neste capítulo, cabe ressaltar que a crítica mais explícita de MacIntyre aos direitos humanos antecede a sua adesão à lei natural tomista.¹⁷² Mas, se, por um lado, MacIntyre admite o papel que os direitos e ética utilitarista tiveram historicamente na defesa dos oprimidos,¹⁷³ e também admite ter sido excessivamente negativo quanto à possibilidade de uma formulação aristotélica dos direitos,¹⁷⁴ por outro lado, sua atitude, em geral, continua sendo de um certo ceticismo.¹⁷⁵ É como se MacIntyre finalmente estivesse aceitando as bases filosóficas de certas reivindicações de direitos, mas não se retratasse sobre suas críticas e nem desenvolvesse sua própria teoria de direitos naturais.¹⁷⁶

Cabe, portanto, investigar a afirmação de autores como Joseph G. Trabbic, de que, se é para o MacIntyre continuar a defender a lei natural tomista, ele deveria também defender os direitos naturais nessa formulação específica (de matiz essencialista-teleológico e embasada numa tradição).¹⁷⁷ Em seguida, analisar qual seria o contraste

¹⁷² TRABBIC, Joseph G. MacIntyre, Natural Law, and Natural Rights, *Lex Naturalis*, v. 5, p. 3–21, 2020, p. 6.

¹⁷³ MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 78.

¹⁷⁴ MACINTYRE, Alasdair. What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It. *Analyse & Kritik*, v. 30, p. 261–276, 2008, p. 272.

¹⁷⁵ RETTER, Mark D. The Road Not Taken: On MacIntyre’s Human Rights Skepticism, *The American Journal of Jurisprudence*, v. 63, n. 2, p. 189–219, 2018, p. 30.

¹⁷⁶ WOLFE, Christopher James. *After Rights: A Response to Alasdair MacIntyre*. 2014. 149 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Claremont Graduate University, Claremont, 2014, p. 14.

¹⁷⁷ TRABBIC, *op. cit.*, p. 17.

desse tipo de lei natural e seus consequentes direitos com uma formulação liberal ou as outras tentativas tomistas (como a New Natural Law Theory).

4.1 QUÃO NATURAL É A LEI NATURAL?

Primeiro, dentro da tradição tomista, que segue esse binômio essencialismo-teleologia, é oportuno inquirir mais a fundo sobre a natureza humana, sua dignidade específica, e a lei natural.

Pois é possível falar, dentro da sociedade contemporânea, de um certo vácuo semântico da dignidade humana, já que, nas últimas décadas, expressões como “dignidade humana,” “interesse público” e “bem comum” tiveram seu conceito tão alargado que acabaram perdendo seu significado tanto na sua justificação filosófica quanto na sua aplicação prática. Esse vácuo semântico, seguindo o que se explicou acima sobre a retórica ideológica, é também um dos sintomas da tese de MacIntyre sobre a fragmentação moral¹⁷⁸ que caracteriza a modernidade.

Como foi dito no capítulo anterior (seção 2.3), toda teoria acarreta um determinado preço ontológico, e não é diferente com a dignidade humana. Para seguir o raciocínio de Vittorio Possenti, parece que houve um erro de cálculo da parte dos liberais quanto ao preço a pagar pela sua teoria, pois, para ele,

a noção (e a realidade) da pessoa não é propriamente moral e/ou valorativa, mas ontológica. O valor que atribuímos às pessoas depende fundamentalmente de seu status ontológico, do qual necessariamente provém sua dignidade, que é um ‘depois,’ não um ‘primeiro.’¹⁷⁹

Para Possenti, portanto, existe uma cisão entre a fundamentação moral (aceita por Kant, por exemplo) e a fundamentação ontológica da dignidade humana.¹⁸⁰ Também Maritain, ainda que tenha adotado, como foi visto acima, um posicionamento a favor da

¹⁷⁸ Para falar com mais clareza, o vácuo semântico e a fragmentação moral são consequências diretas do abandono do esquema essencialista-teleológico e da subsequente adoção de uma linguagem moral cada vez mais *thin*, como foi explorado nas seções anteriores deste trabalho.

¹⁷⁹ POSSENTI, V. **O novo princípio pessoa**. São Paulo~: Loyola, 2016, p. 15.

¹⁸⁰ A fundamentação moral, resumidamente, consiste na capacidade que os seres humanos (e outros seres racionais em geral, como, por exemplo, um anjo ou um extraterrestre) têm de atribuir, identificar ou respeitar valores e se engajar com eles. Por isso, numa teoria kantiana, a dignidade humana não depende de uma natureza humana, mas de uma capacidade racional.

pluralidade de fundamentações distintas dos direitos humanos, ressalta o que chama de elemento ontológico da lei natural, ou seja, o pressuposto de que há uma natureza humana,¹⁸¹ o que também ecoa a opinião de Yves Simon, de que não há sentido em falar seriamente sobre a lei natural sem ter levantado a questão dos universais, e, portanto, da natureza humana.¹⁸²

O próprio MacIntyre, por sua vez, tinha rejeitado a “biologia metafísica” de Aristóteles em *After Virtue*, mas mudou de posicionamento, como deixou claro no prólogo à terceira edição desta obra.¹⁸³ Sua própria explicação do bem humano em termos de práticas sociais, tradições e unidade narrativa da vida humana, ficava incompleta até que houvesse uma fundamentação metafísica – ou seja, as práticas, tradições e a unidade narrativa funcionam porque os seres humanos são direcionados a um fim que lhes é dado por sua própria natureza. Não só isso, como a própria biologia (a animalidade e a dependência humanas) passou a ter um papel fulcral no pensamento de MacIntyre a partir de sua obra *Dependent Rational Animals*.

Cabe, no entanto, assinalar que esta não é uma posição pacífica dentre os pensadores da linha tomista, tendo em vista a questão do *is-ought*, também chamada de falácia naturalista. Finnis, por exemplo, admite que há uma derivação do ser para o dever ser no plano ontológico – ou seja, a natureza de um ente traz inscrita em si o seu próprio grau de perfectibilidade a partir da busca de determinados bens, e o dever ser nada mais seria do que alcançar essa perfectibilidade através desses bens. No plano epistemológico, porém, Finnis afirma que não há uma tal derivação: o que se conhece são proposições de bens humanos primários sem derivação de proposições sobre a natureza humana, ou qualquer proposição da razão especulativa.¹⁸⁴ É como dizer: primeiro se conhece o que o ser humano deve ser para depois conhecer a sua natureza. O conhecimento da natureza humana não seria um ponto de partida da ética, mas um de seus resultados.¹⁸⁵

¹⁸¹MARITAIN, 1958 p. 85.

¹⁸² SIMON, Y. **The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections**. Nova Iorque: Fordham University Press, 1992., p. 7.

¹⁸³ MACINTYRE, Alasdair. Prologue: After Virtue after a Quarter of a Century. *In: After Virtue*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007., p. x–xi.

¹⁸⁴ FINNIS, J. Is and Ought in Aquinas. *In: Reason in Action: Collected Essays Volume I*. Oxford: Oxford University Press, 2011b, p. 147.

¹⁸⁵ GUERRA LÓPEZ, **Afirmar la persona por si misma: la dignidad como fundamento de los derechos de la persona**, p. 115.

Em outras passagens, Finnis afirma categoricamente não ser verdadeira a afirmação de que “qualquer forma de teoria de lei natural da moralidade implica a crença de que proposições sobre os deveres e obrigações do homem podem ser inferidos das proposições sobre sua natureza.”¹⁸⁶ Na leitura de Finnis, Tomás afirma claramente que os princípios da lei natural não são inferidos de princípios especulativos, nem de fatos, nem de proposições metafísicas sobre a natureza humana, nem de um conceito teleológico de natureza.¹⁸⁷

Em contrário, uma outra posição tomista envereda pelo argumento do homem funcional.¹⁸⁸ Peter Geach,¹⁸⁹ por exemplo, responde à questão da falácia naturalista afirmando que a bondade não é uma qualidade adicionada à coisa (um termo predicativo), mas intrínseca a ela (um termo adjetivo), à sua realização ou propósito. Portanto, para ele, não é possível compreender o que é um bom ser humano sem primeiro entender a essência do ser humano – do mesmo modo que, para saber se uma faca é boa, é preciso saber o que ela é, a sua função (cortar coisas). Logo, julgar se uma faca em particular é boa ou má é preciso saber se ela é capaz ou não de cortar. Se a dita faca cumprir essa sua função, será boa. Senão, será má.¹⁹⁰ Do mesmo modo, a não ser que se saiba qual a função, essência ou *telos* de uma pessoa humana, não é possível determinar se um indivíduo é bom ou não. Seguindo Maritain, a lei natural é o que regula a normalidade do funcionamento de um ente se é para ele alcançar os seus fins específicos. Essa lei se torna moral quando se entra na seara dos seres (agentes) livres, pois é possível haver desobediência, agir em contrário a essa lei.¹⁹¹

Seguindo a argumentação de MacIntyre, o problema da falácia naturalista só surge quando se abandona a tradição aristotélico-tomista, quando se tenta fazer filosofia moral sem um conceito funcional de natureza humana. Para o tomista, “o que é bom ou mau

¹⁸⁶ FINNIS, 1980, p. 30. “It is simply not true that any form of a natural-law theory of morals entails the belief that propositions about man's duties and obligations can be inferred from propositions about his nature.”

¹⁸⁷ Idem, p. 33-34.

¹⁸⁸ É oportuno remeter à discussão apresentada no final da seção 2.3, a partir das afirmações de E. Feser e D. Oderberg.

¹⁸⁹ GEACH, P. T. Good and Evil, *in*: FOOT, Philippa (ed.) **Theories of Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 64-82, *passim*.

¹⁹⁰ MACINTYRE, 2009b, p. 46. “Everyone who is able to distinguish a healthy and flourishing cabbage from a wilting or diseased cabbage or a healthy and flourishing wolf from an injured or undernourished wolf is relying in so doing on their implicit understanding of the specific ends of cabbages or wolves, even if they have never used the word ‘end’ or any cognate expression.”

¹⁹¹ MARITAIN, 1958, p. 87.

para alguém ou alguma coisa o é em virtude de ser de uma certa espécie.”¹⁹² Para MacIntyre, um esquema moral só está completo se contar com uma tríade de elementos: o homem tal como é (*man-as-he-happens-to-be*), o homem como poderia ser se realizasse seu *telos* (*man-as-he-could-be-if-he-realized-his-telos*) e os preceitos morais que vinculam esses dois primeiros elementos.¹⁹³ Desde o que MacIntyre chama de “projeto iluminista,” a filosofia moral passou a tentar operar e ser fundamentada sem o segundo desses elementos, o homem como seria ao realizar o seu *telos*.

Outro tópico relacionado ao debate entre esses dois posicionamentos contrastantes sobre a lei natural é se e em que sentido ela é autoevidente (*per se nota*). Para um tomista, uma proposição autoevidente é aquela que é necessária, com uma relação necessária entre sujeito e predicado, e confere alguma informação sobre a realidade.¹⁹⁴ Seguindo o posicionamento de MacIntyre e seus comentadores, Finnis (a NNLT em geral) falha em distinguir dois sentidos de autoevidência: chamemo-las de “autoevidência-em-si” e “autoevidência-para”. A proposta da NNLT acredita que a lei natural possua autoevidência no primeiro sentido, num intuicionismo, como algo inato e imediatamente acessível.¹⁹⁵

A diferença entre MacIntyre e Finnis, neste ponto, seria que, para o primeiro, o conhecimento primário das *plain persons* sobre os bens humanos viria da reflexão através da prática, enquanto que o segundo se apoiaria mais na reflexão do indivíduo sobre suas inclinações pessoais. Assim, para MacIntyre, seria mais pela reflexão sobre situações concretas em que algum bem se veria ameaçado que as *plain persons* chegariam aos juízos básicos sobre os bens e preceitos da lei natural. MacIntyre reforça esse argumento com a passagem da *Summa* em que se diz que é condição necessária de qualquer preceito que tenha a obrigatoriedade de lei que seja um preceito da razão dirigido a um bem comum.¹⁹⁶ Ou seja, MacIntyre afirma que apreendemos os bens humanos básicos dentro

¹⁹² MACINTYRE, 1990. 138. “What is good or bad for anyone or anything is so in virtue of its being of a certain kind.”

¹⁹³ MACINTYRE, 1984, p. 53.

¹⁹⁴ COPLESTON, F. C. **Aquinas**. Harmondsworth: Penguin Books, 1986, p. 30. Apenas a título de menção, é interessante assinalar a importância da parte final desta definição, pois ela remete a um diálogo com o conceito kantiano de proposições analíticas. Essa parte final seria o elemento necessário para distinguir as proposições autoevidentes no sentido tomista das proposições analíticas. Porém, este é um tópico meramente marginal neste trabalho.

¹⁹⁵ ROWLAND, 2005, p. 61-62.

¹⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, ST Ia IIae, 90.1 e 2.

de determinadas instituições criadas para alcançar algum bem particular do florescimento humano, em situações em que está em jogo algum elemento do bem comum; é importante para as *plain persons* que elas raciocinem enquanto membros de determinadas instituições e participantes de determinadas práticas. Se as instituições sociais estão bem integradas entre si (ou seja, se não estão buscando bens incompatíveis), e se as práticas dessas instituições não forem ideológicas, as *plain persons* adquirirão um entendimento tácito dos bens do florescimento humano. Claro, a recíproca é verdadeira: se as instituições não forem bem integradas e se as práticas forem ideologizadas, as *plain persons* adquirirão um entendimento tácito de princípios que não conduzem ao seu florescimento e não estão de acordo com a lei natural.

Se neste trabalho já se ocupou da motivação histórico-filosófica que levou à rejeição do conceito de *telos*, e, conseqüentemente de *eudaimonia*, aqui se faz necessário explicar como, do ponto de vista tomista, é possível que haja essa rejeição sistemática e generalizada dos preceitos da lei natural – tópico que Finnis parece não ter tratado com o devido cuidado. De fato, para MacIntyre, nenhuma teoria de lei natural pode ser considerada defensível atualmente se não satisfizer duas condições: primeiro, explicar como é possível que haja uma rejeição generalizada aos preceitos da lei natural; segundo, mostrar como ocorre o assentimento aos preceitos da lei natural, disponíveis a todas as pessoas racionais.¹⁹⁷ Assim, ele procura oferecer uma resposta, e é aí que se torna crucial o segundo sentido de autoevidência, a “autoevidência-para.”

Para um tomista, os preceitos da lei natural são promulgados por Deus através da razão.¹⁹⁸ Porém, na visão de MacIntyre, esses preceitos também são objeto de investigação e aprendizado.¹⁹⁹ Neste sentido, que eles sejam “promulgados pela razão” não quer dizer que já se encontrem formulados na mente humana de forma inata, ou que sejam óbvios,²⁰⁰ mas sim que, pela razão, o ser humano seja capaz de aplicá-los e se guiar por eles.

197 MACINTYRE, A. Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity. In: MCLEAN, Edward B. (ed.). **Common Truths**. Washington: ISI Books, 2000, p. 104.

198 TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 93, a. 2.

199 MACINTYRE, 2000, p. 109-10.

200 Cf. COPLESTON, 1986, p. 40. Copleston, comentando Tomás de Aquino, deixa claro que a autoevidência não depende necessariamente do número de pessoas que a identificam ou de sua obviedade: “He distinguished between self-evident propositions, the meaning of the terms of which are very easily understood, so that the proposition can be said to be immediately obvious to practically everybody, and self-evident propositions, the meaning of the terms of which are not easily understood, so that the truth of

Os preceitos fundamentais da lei natural dão expressão ao primeiro princípio da razão prática (*bonum est faciendum et malum vitandum* – é preciso fazer o bem e evitar o mal), e se relacionam aos bens que os seres humanos buscam quanto à sua natureza física (preservação da vida e da saúde), animal (sexualidade, educação e cuidado da prole) e como animal racional (conhecimento da natureza e de Deus, e os bens da vida social).²⁰¹ São preceitos como “jamais tire uma vida inocente ou cause dano gratuito; respeite a propriedade alheia; evite a ignorância e cultive o entendimento; não minta.” Logo, esses diversos preceitos da lei natural são preceitos de razão dirigidos ao bem comum para alcançar um ou mais desses bens humanos compartilhados, ou para evitar o que põe esses bens em perigo. Dizer que são preceitos de razão quer dizer que violá-los conscientemente seria o mesmo que dizer: “É bom e melhor para mim aqui e agora agir de tal e tal forma, mas agirei de outra forma.”²⁰²

Esses preceitos são os preceitos primários da lei natural: não são derivados de algum preceito anterior, e, portanto, são conhecidos sem inferências.²⁰³ Sendo dirigidos ao bem comum implica que se dirigem a cada um, não enquanto indivíduo, mas enquanto membro da comunidade (família, ambiente de trabalho, comunidade política).

Ademais, esses preceitos primários guardam consigo quatro características relevantes: (1) são os mesmos para todos; (2) não podem ser mudados; (3) são acessíveis a todos os seres humanos na medida em que são racionais; (4) o seu conhecimento não pode ser abolido do coração humano.²⁰⁴

Esses preceitos primários são necessariamente os mesmos, mas os preceitos secundários,²⁰⁵ que são a aplicação dos primários, variam segundo as circunstâncias legais, sociais e culturais.²⁰⁶ Por exemplo: o preceito primário de que a autoridade deve garantir a segurança dos súditos de ameaças externas. Os preceitos secundários variam

the proposition is by no means obvious to all. What constitutes a self-evident principle is not the number of people who understand the terms and see the necessary truth of the proposition but the necessary connexion itself between subject and predicate, which may or may not be clear to all.” (Cf. ST I-IIae, q. 94, a. 2).

²⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, ST Ia-IIae 94, 2.

²⁰² MACINTYRE, 2009b, p. 5.

²⁰³ MACINTYRE, *idem*, p. 6.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO. ST, I-II, q. 94, a. 6.

²⁰⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, ST IIa-IIae 92, 4, 5.

quanto ao nível de ameaça, quanto às armas disponíveis etc.²⁰⁷ Toda pessoa racional conhece o que são os preceitos primários e que eles devem ser obedecidos, mas não são todos necessariamente que sabem como aplicá-los em detalhe ou como traduzi-los num conjunto de preceitos secundários quando surgem casos difíceis.

Em outro artigo,²⁰⁸ MacIntyre menciona a divisão dos preceitos da lei natural feita por Suárez, que incluem três categorias: (1) os preceitos mais primários e gerais (“o bem deve ser buscado e o mal, evitado;” “não faça a outrem o que não quer que seja feito para si”); (2) os preceitos mais definidos e específicos (que implica uma vida de temperança, justiça e temor a Deus); (3) preceitos que não são evidentes sem uma certa reflexão racional e inferência, subdivididos em duas classes: (a) aqueles mais facilmente reconhecíveis e (b) os menos. A primeira inclui preceitos que proíbam o adultério, o roubo e afins. A segunda, outros preceitos que não estão facilmente ao alcance de todos, como o fato de a fornicção ser intrinsecamente má, a usura ser injusta e a mentira não ser justificável.

Os preceitos da lei natural, portanto, são autoevidentes no sentido de que são necessários, mas essa autoevidência não é acessível a todos igualmente, pois envolvem diferentes níveis de reflexão, e também contam com a necessidade da educação nas virtudes através das práticas e seus bens internos.²⁰⁹ Por fim, para MacIntyre, em última análise, nossa apreensão desses preceitos remete a um conhecimento da natureza humana e dos bens que a aperfeiçoam (*fulfill*).²¹⁰ Então, desenvolver uma teoria da lei natural envolveria uma *physica* no sentido aristotélico-tomista, ou seja, filosofia natural.

4.2 A RACIONALIDADE DOS DIREITOS-NA-TRADIÇÃO

Em primeiro lugar, por que chamar tais direitos de direitos-na-tradição? Porque, ainda que sejam naturais e universalizáveis, só se chega a eles dentro da racionalidade prática informada por práticas e por uma tradição – e, mais, uma tradição bem específica,

²⁰⁷ MACINTYRE, 2009b, p. 6.

²⁰⁸ MACINTYRE, A. Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas. In: **Ethics and Politics: Selected Essays**, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 58.

²⁰⁹ MACINTYRE, 2009b, p. 12.

²¹⁰ MACINTYRE, 2000, p. 107.

que é a tomista. A propósito, esta é a tese de Ratzinger, que foi abordada na seção 2.4. A formulação católica da lei natural seria o *locus* típico desse direito natural que a modernidade almejou construir. Mas, procurando emancipar-se de suas raízes cristãs e metafísicas, o resultado foi a queda de toda a árvore desses ditos direitos. Assim se apresenta uma alternativa possível do tomismo agostiniano pós-moderno aos direitos humanos.

Na leitura de Shrader-Frechette, MacIntyre vê que a única moralidade que poderia fundamentar os direitos naturais seria a aristotélico-tomista, pois, sem a sua fundamentação teológica e teleológica característica, sobraria apenas um conceito de direitos legais.²¹¹ MacIntyre não se acanha em dizer, em um de seus artigos, que é necessária uma formulação teológica para os direitos atribuíveis aos seres humanos. Isso na seguinte linha de raciocínio.

O primeiro ponto é que a alternativa à retórica e ao idioma dos direitos (entenda-se, às formulações modernas) envolve restaurar uma justiça de méritos e necessidades, numa comunidade informada por uma concepção compartilhada de fim último humano, também alcançado de modo compartilhado.²¹² Logo, em segundo lugar, a construção desse tipo de comunidade envolve concepções de bem determinadas sobre as instituições e modo de vida que a compõem, e isso implica a exclusão de uma série de atividades hostis a essas instituições e modo de vida.²¹³ Entra em jogo o aspecto negativo da lei, que dá forma à justiça, expressa em termos categóricos, sem exceção, e que terá de ter, em conteúdo e em universalidade, a estrutura dos preceitos e argumentos da lei natural, cuja justificação só pode, em última análise, ser feita em termos teológicos.²¹⁴

Bem certo, para alguém de fora, MacIntyre admite que essa lei poderá parecer negativa e opressiva, uma barreira à liberdade de escolha, e esse tipo de formulação de

²¹¹ SHRADER-FRECHETTE, 2002, p. 101.

²¹² MACINTYRE, Alasdair. Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights. *Listening*, v. 26, n. 2, p. 96-110, 1991.p 107.

²¹³ Convém uma palavra sobre o que significaria esse modo de vida. Há uma pluralidade de bens que podem realizar o ser humano – ele pode ser casado, viúvo, solteiro, celibatário; pode viver no campo ou na cidade; trabalhar com x ou y; ser clérigo ou leigo. Mas existem determinados limites, certos modos ilegítimos de perseguir bens, a princípio, legítimos (emprestando aquela frase que diz que o mal moral e o pecado nada mais são do que colocar um bem inferior acima de um bem superior). Talvez a lista de MacIntyre incluíria até a pesca predatória (capitalista) numa determinada região; um trabalho alienado (no sentido marxista); a busca desenfreada por lucro, no geral, e assim por diante.

²¹⁴ MACINTYRE, 1991, p. 108.

justiça e de lei parecerá obscurantista.²¹⁵ Mas, para ele, adotar a linguagem de direitos nas arenas públicas da sociedade é arriscar mal-entendidos e ineficácia nesses debates, ainda que substituir a retórica e o idioma de direitos pela lei, justiça e comunidade ordenadas teleologicamente a uma concepção substantiva do fim último humano também seja arriscar incompreensão e hostilidade. A longo prazo, porém, ele vê como crucial o reconhecimento de que a defesa desse tipo de justiça necessariamente envolve uma rejeição desses termos do debate público.

Não é que toda reivindicação de direitos nos termos das declarações iluministas (americana e francesa) seja necessariamente errônea, mas que muitas vezes essas reivindicações são feitas em termos que dissolvem os vínculos e a autoridade das instituições intermediárias entre o indivíduo e o governo, como famílias, escolas e igrejas.²¹⁶ Logo, essas reivindicações vão na contramão das exigências da justiça em termos aristotélicos.

Pois só é possível tratar alguém justamente, numa perspectiva aristotélico-tomista, conforme seu papel, enquanto membro, de uma comunidade florescente. Seriam insuficientes formulações de direitos atribuíveis a indivíduos enquanto tais, como se fossem primeiras premissas evidentes do raciocínio prático. Para MacIntyre,²¹⁷ o que é preciso para chegar aos direitos que os seres humanos têm seria partir de premissas bem diferentes: do bem comum, do que a justiça e generosidade (dirigidas ao bem comum) exigem em cada situação concreta. O que a justiça, no nível individual e institucionalizado, contribui para o florescimento humano é considerar o mérito e a necessidade, e ao mesmo tempo os males que lhes podem sobrevir e o remédio adequado.

Como dito, algumas vezes um direito humano coincidirá com um direito-na-tradição, mas com um embasamento diferente. Explicitando o tipo de comunidade que faria uso dos direitos-na-tradição, MacIntyre fornece dois exemplos: o da pobreza e o de discriminações. Para ele, nesta sociedade, o que há de errado com a pobreza involuntária é que ela impede que determinadas pessoas cooperem com seus próximos para formar esse tipo de comunidade; o que há de errado com a discriminação (de raça e sexo) no acesso à educação e ao trabalho, por sua vez, é representar, novamente, uma barreira

²¹⁵ *Idem*, p. 109.

²¹⁶ MACINTYRE, 199, p. 105.

²¹⁷ MACINTYRE, 2008, p. 272.

injusta a essa cooperação. Ou seja, ao garantir os recursos, no primeiro caso, e remover as barreiras, no segundo, teria em vista os fins a que a justiça serve – fazer, em cada circunstância social, um tipo específico de comunidade no qual cada pessoa possa cumprir o seu papel. Assim se reverteria o que Marx previa na transição de uma justiça socialista para a comunista.²¹⁸ O caso é ir de uma justiça de “De cada um segundo as suas capacidades e a cada um segundo as suas necessidades” para “De cada um segundo a suas capacidades e a cada um segundo a sua contribuição.”²¹⁹

Se, dessa perspectiva essencialista-teleológica, a lei natural exige que os seres humanos persigam os bens que lhes cabem, e traça poderes (os direitos) para proteger essa busca,²²⁰ essa mesma lei também traça limites ao exercício desses direitos.²²¹ Os direitos não são absolutos: são limitados pelos mesmos fins da natureza humana que fundamentam esses direitos.²²² Novamente se torna clara a ruptura entre a linguagem moderna de direitos, com o abandono da metafísica essencialista-teológica da tradição clássica, e a linguagem de direitos-na-tradição aqui proposta.

Uma grande diferença entre uma teoria clássica de direitos e uma teoria contemporânea, portanto, é o nível de discricionariedade admitido ao indivíduo. Pois, se ambas admitem um direito à vida, a primeira ressalva que não há um direito de lhe pôr um fim; e, se ambas admitem um direito à saúde, a primeira ressalva que não há um direito de intencionalmente prejudicá-la.²²³

Em outras palavras, não há direito a agir mal: já que “o propósito dos direitos naturais é permitir que realizemos os fins que a natureza nos traçou, não pode, mesmo em

²¹⁸ MARX, Karl. Critique of the Gotha Programme. In: GEUSS, Raymond; SKINNER, Quentin (ed.). **Marx: Later Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 215.

²¹⁹ MACINTYRE, 1991, p. 107.

²²⁰ ODERBERG, 2013, p. 377.

²²¹ O próprio Maritain, reconhece que um dos defeitos do *rights talk* a partir do século XVIII foi não mais se falar dos deveres que vêm da lei natural, mas apenas dos direitos (cf. 1958, p. 94).

²²² FESER, 2012, p. 27.

²²³ Note what this implies about classical as against contemporary natural rights theory. At least some rights, for the classical theorist, involve no discretion whatsoever. Every person has a right to life but no right, for example, deliberately to end it. Everyone has the right to be healthy, but no right intentionally to undermine their health. The general right to pursue the good is founded on a duty so to do, and so there is no correlative right to refrain from such pursuit. For the contemporary rights theorist—at least one who does not accept a foundation in some kind of natural law—the idea of rights without discretions borders on incoherence. For the classical theorist, on the other hand, the concept of a non-discretionary right is imperative, since rights are protective powers: the choice of concept is because rights entail duties of non-interference, whereas duties typically do not—at least not without making an inference from one duty to another via rights.” (ODERBERG, 2013, p. 377-378)

princípio, haver um direito natural a fazer o que é contrário à realização desses fins.”²²⁴ Mas isso não é ir na contramão de todo o custoso processo ocidental de secularização, de separação entre Igreja e Estado, da autonomia individual? Mais: não é um atentado à tolerância?

4.3 UMA LEGISLAÇÃO MORAL OU MORALISTA? TOMÁS ENTRE LIBERAIS E PURITANOS

A subseção anterior encerrou com uma preocupação legítima: é possível, para um tomista, evitar um Estado paternalista? Como? Seria possível haver tolerância em vez de fanatismo, boas razões em vez de obscurantismo, liberdade em vez de doutrinação?

Cabe iniciar a exposição com uma pergunta mais apropriada: há um direito natural à tolerância? Ou seja, é possível para um indivíduo exigir dos outros indivíduos, da sociedade, do aparato estatal, o respeito por suas decisões, ainda que sejam vistas como errôneas, como perseguir o vício em vez da virtude?

Trabbic responde que, se há um tal direito, ele não poderia ser um direito natural direto ou primário, já que resultaria num contrassenso: o direito de violar a lei natural não é essencial à lei natural.²²⁵ Seria, portanto, um direito natural indireto ou secundário, e sua única justificativa seria porque a intolerância muitas vezes tem um efeito adverso na busca das pessoas pela virtude.

Não é o caso que se perca a *posse* do direito, mas tão somente o seu *exercício*. Este seria o raciocínio: pelo fato de sermos humanos, temos certas obrigações, que geram certos direitos – mas se agirmos contra essas nossas obrigações naturais, perdemos o exercício, pelo menos do nosso direito de agir livremente.²²⁶

Mas a teoria clássica da lei natural não implica necessariamente um Estado paternalista ou uma “polícia da moral.” Feser afirma, sem citar, que pode haver toda sorte de razões, inclusive morais, para considerar uma má ideia a instituição de um tal Estado

²²⁴ FESER, 2012 p. 27. “The point of natural rights is to enable us to realize the ends set for us by nature, there cannot, even in principle, be a natural right to do what is contrary to the realization of those ends. In short, there cannot be a natural right to do wrong.”

²²⁵ TRABBIC, 2020, p. 16-17.

²²⁶ *Ibid.* Maritain também distingue entre posse e exercício dos direitos (cf. 1958, p. 101-103).

ou de uma tal polícia.²²⁷ É oportuno analisar algumas possíveis respostas que podem ser delineadas.

Em primeiro lugar, há que se evitar uma dinâmica restrita entre Estado e indivíduo. Uma característica marcante do pensamento de MacIntyre (e de outros autores chamados “comunitaristas,” gostem eles desta alcunha ou não) é o enfoque na plêiade de comunidades que existem entre esses dois polos do binômio Estado-indivíduo. É em cada uma das práticas, com suas excelências e bens internos, que compõem essas comunidades (igreja, famílias, os mais diversos trabalhos, clubes etc.) que o indivíduo se capacita para perguntar sobre o seu bem, enquanto integrante de tais comunidades. Logo, mostra-se injustificado o receio de um Estado absolutamente paternalista, um panóptico puritano de moralidade medievalista. Não há (ou não é necessário que haja, pois qualquer modelo sempre está sujeito a corrupções) uma “polícia da moral” como haveria num cenário distópico. Por exemplo, uma legislação que punisse o adultério poderia ser considerada excessiva.

Não apenas isso, mas o debate público acerca dos bens é informado por essas mesmas práticas e narrativas de vida. Existe uma concordância basilar, ou pelo menos um debate a sério, sobre as concepções de vida boa, sobre os valores que a comunidade agrega. Logo, qualquer tipo de repressão mostra-se justificado, na medida em que a comunidade aceitou e elegeu determinados valores.²²⁸ Não é diferente do liberalismo, que também conta com uma série de repreensões, em prol dos valores que *ele* considera mais justificados, ainda que à revelia de outros valores não-liberais.²²⁹ Também seria possível perguntar: por que esses valores e não outros?²³⁰ Por que pluralismo, liberdade, os direitos, a igualdade, a justiça distributiva, a autonomia?

Outro ponto relevante a se mencionar de passagem é a superação da cisão entre autonomia e heteronomia. Uma tal proposta de resgate de uma lei natural com pressupostos teológicos, essencialistas e teleológicos, com uma forte carga metafísica, soaria para um liberal como um retrocesso à pura heteronomia, como a morte da

²²⁷ FESER, 2012 p. 27. “That does not mean that classical natural law theory entails a paternalistic nanny state or the institution of a morality police. There might be all sorts of reasons, including moral ones, why that would be a bad idea even from a natural law point of view.”

²²⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair. Toleration and the Goods of Conflict. In: **Ethics and Politics: Selected Essays**, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 205-223.

²²⁹ KEKES, 1997, p. 159.

²³⁰ SANDEL, 1984, p. 1.

autonomia. No entanto, da perspectiva do tomismo agostiniano pós-moderno, numa pessoa educada ao longo do tempo nas virtudes, existe uma relação de simbiose entre autonomia e heteronomia: a lei natural é, sim, heterônoma, outorgada por Deus, mas ao mesmo tempo é racional, razoável, se o indivíduo deseja alcançar o padrão de excelência que conduz ao seu florescimento como ser humano dentro das circunstâncias em que se encontra inserido. É um imperativo tanto hipotético quanto categórico, por assim dizer.

E o que teria Tomás a dizer a esse respeito? Na própria *Suma Teológica* se encontra um artigo dedicado a essa questão, no qual se diz claramente que a lei não tem a função de suprimir todo e qualquer vício, mas sim de instruir e corrigir aqueles profundamente imperfeitos nas virtudes.²³¹

Num artigo, MacIntyre explora, de modo mais detido do que seria conveniente fazê-lo aqui, como pode haver a corrupção de uma sociedade informada pela teologia cristã, com o exemplo do Rei Luís IX de França, contrapondo-o com a visão de Tomás de Aquino. Essa irônica comparação, já que os dois são canonizados pela Igreja Católica, bem mostra como o tomismo se encontra entre uma visão puritana e uma visão liberal de Estado. Tomás não seria liberal porque via a lei como instrumento de educação moral, ou seja, reconhecendo o seu aspecto pedagógico, mas não seria puritano porque para ele a lei não era feita para suprimir todo e qualquer vício.²³²

Oderberg²³³ faz um resumo relevante sobre como a lei natural incide sobre o plano econômico: pois ela proibiria o livre-mercado (ainda que regulado) sobre prostituição, pornografia, escravidão, trabalho infantil, ou outras atividades intrinsecamente imorais.²³⁴ Bem certo, na prática, o Estado pode tolerar certos males (por exemplo, a pornografia,

²³¹ ST Ia-IIae, l. 96, a. 2, respondeo. “Ora, a lei humana se dirige a um número de homens, cuja maior parte não adquiriu a virtude perfeitamente. Daí que a lei humana não proíba todos os vícios, das quais os virtuosos se abstêm, mas apenas os mais graves, dos quais seja possível que a maior parte se abstenha; e principalmente aqueles vícios nocivos a outrem, que, se não fossem proibidos, não poderia se conservar a sociedade humana: e assim pela lei humana se proíbe homicídios, furtos e afins.” (tradução de lavra própria) “Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinere; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.”

²³² MACINTYRE, A., 2006, p. 47.

²³³ ODERBERG, 2013. 381.

²³⁴ Cumpre diferenciar entre as mencionadas atividades intrinsecamente imorais e atividades que podem ser circunstancialmente imorais. No mesmo texto, como exemplo, Oderberg cita a venda de armas, pois pode haver circunstâncias que a tornem moralmente errada – mas não é necessariamente o caso.

nas circunstâncias históricas presentes), mas não outros (como a escravidão) – mas o fato de não proibi-los por legislação não significa que, pela lei natural, seja absolutamente neutro, e não tenha obrigação de coibi-los e não incentivá-los. E, de fato, Oderberg argumenta que somente a obstinação humana pode explicar como é possível que a segunda tenha sido mais fácil de abolir do que a primeira.

Em suma, o tipo de comunidade com uma deliberação significativa compartilhada sobre os bens, a vida boa, a justiça no sentido proposto acima, exige, certamente, um nível de compromisso metafísico e um tipo de engajamento social diferentes daqueles propostos pelo arranjo social de inspiração liberal. Exige também uma profundidade de debate sobre as premissas dos desacordos morais radicais que o liberalismo se empenha em esterilizar.²³⁵

Portanto, não há como conciliar uma cultura que fomente (ou pelo menos não se empenhe em coibir pedagogicamente) concepções errôneas sobre a vida boa (busca desenfreada de poder, dinheiro, prazer) com uma teoria moral e política tomista. Certamente, isso envolve uma linguagem muito mais *thick* no discurso moral do que se está habituado no cenário liberal. Mas a democracia liberal só se justifica se não há absolutamente nenhum fundamento racional para decidir entre as propostas de vida boa. O tomismo moderno, enquanto tradição no sentido macintyreano, deve procurar responder à pergunta ética fundamental, sobre a vida boa, e resguardar, na medida do possível, o pluralismo. Pois o pluralismo não é valor em si mesmo, mas apenas um valor-satélite.²³⁶

Assim, pode-se dizer que o tomismo agostiniano pós-moderno oferece uma resposta ao suposto desamparo das necessidades do homem (inclusive contra a tirania e o paternalismo) que poderia haver no vácuo da rejeição da linguagem de direitos.

Em vias de terminar, vale responder a um questionamento iminente sobre os

²³⁵ MACINTYRE, 1988, p. 2-3.

²³⁶ Essa afirmação vai numa direção completamente oposta, por exemplo, de um Rawls, para quem “a variedade de concepções de bem é, em si, uma boa coisa” (p. 448, “*Now this variety in conceptions of the good is itself a good thing*”). De uma perspectiva tomista, a pluralidade de opiniões é, e sempre será, um fato empírico – mas isso não implica a ausência de um critério objetivo para julgar diferentes opções de vida. Ao mesmo tempo, não há que se falar numa imposição tirânica de um único modo de vida, da prevalência de um único valor, ou na condenação pública, política, penal, absoluta de todo e qualquer erro em matéria moral. Neste sentido é que há um espaço de liberdade para cada indivíduo errar – mas existe uma função pedagógica no organismo social de ensinar, ainda que a conta-gotas, quais os bens a serem valorizados, em RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

direitos propostos neste capítulo. Se são direitos-na-tradição, qual a sua pretensão de universalidade? Se a própria linguagem de direitos falhou em oferecer uma linguagem trans-tradicional, uma universalidade absoluta, racional e, por assim dizer, *a priori*, os direitos-na-tradição têm uma proposta bem diversa. A sua universalidade vale porque enfrenta as questões inescapáveis sobre o bem humano, que a linguagem de direitos procurou driblar, em prol de pouco ou nenhum comprometimento metafísico com a natureza humana e o bem humano.

Bem certo, a pretensão de universalidade e “autoevidência” da lei natural e dos seus diretos correlatos depende de fatores muito específicos, como a educação progressiva nas virtudes (e um ambiente propício para isso), uma deliberação compartilhada a fundo sobre os bens, uma tradição de pesquisa, e até mesmo uma configuração bem determinada de sociedade (ou, ao menos, práticas e comunidades). Para abusar de um trocadilho, as práticas (direcionadas aos bens internos) e a racionalidade dentro da tradição são o terreno fértil por excelência para o florescimento humano.

É de certa forma um alívio que o filósofo não tenha necessariamente vocação de profeta político, e muito menos a tem o estudante de filosofia em sua dissertação. Logo, dizer que tal seria a configuração social (pós-moderna, mais do que pré-moderna) onde melhor floresceriam os direitos-na-tradição, as práticas, a tradição tomista em si, e aqueles empenhados no seu inquérito racional pelo bem, não traz consigo o ônus de dizer como se daria essa transição.

MacIntyre também não dá maiores especificidades sobre esse processo. De fato, talvez tratar o aristotelismo tomista como um projeto social sistemático, de cima para baixo, seria desviar-se de uma das principais vantagens de que ele dispõe: a de que ele descreve o modo como a sociedade funciona melhor naturalmente, sem se comprometer com um modelo político em específico.

Outro fator que conta contra o oferecimento de uma resposta definitiva, profética, é que a modernidade criou um modelo político-social que subverte o funcionamento de uma racionalidade tradicional, onde não há uma concepção unificada de bem, e onde o que impera em larga escala é o secularismo. Aristóteles e Tomás não viviam numa tal sociedade, e nem se tinha notícia de uma sociedade com tais características. O reavivamento do tomismo com a *Æterni Patris*, porém, é muito recente para se definir quais autores e teses integram o cânon tomista a partir do seu encontro com a

modernidade.

Apesar do que foi exposto acima, não se pode considerar o tomismo como uma prática e modo de vida completamente ostracizado e esterilizado numa sociedade liberal, como se ela fosse um charco, em contraposição ao “terreno fértil” de uma sociedade ideal. Bem certo, é mais difícil que práticas informadas pela lei natural tomista “vinguem” num terreno que não as favoreça, mas não é impossível. Um bom passo seria reconhecer, como diz MacIntyre, que é falsa (uma verdadeira mitologia) a narrativa dominante, de que essa discordância e falta de concepção compartilhada tenham vindo de um enfrentamento sistemático, sério e exaurido entre as tradições rivais.²³⁷ O tomismo e a concepção tradicional de racionalidade não foram derrotados: o que a modernidade fez foi mudar de assunto. Pode, no entanto, ser esta uma boa oportunidade para o tomismo melhor compreender a si mesmo e reformular suas teses.

MacIntyre afirma que o poder estabelecido certamente afirmará que uma retomada dos questionamentos aristotélicos na ordem social seria utópica – mas que o próprio aristotélico concordaria. Isso no sentido de uma “utopia do presente” e não uma “utopia do futuro:” não um projeto que sacrifique o que se tem agora em vistas de um futuro mirabolante, mas um exercício de imaginação política que valorize as realidades alcançáveis agora.²³⁸ Ademais, um aristotélico (para não dizer um tomista) poderia argumentar que este é o modo mais acertado de política: partir do que se tem agora; do contrário, correria o risco de cair no mesmo erro do contratualismo liberal.

O debate racional sobre bens e seu lugar na vida moral nunca pode ser apenas teórico, mas informado pela prática. Logo, fomentar instituições e práticas locais é um primeiro passo para transformar o debate público, pois, muito mais do que um debate entre teorias rivais, trata-se de um debate de instituições rivais, com diferentes formas de prática. Só assim a força a posição aristotélico-tomista se tornaria clara.²³⁹ Trata-se, portanto, de um movimento de baixo para cima.

Isso poderia se dar com o envolvimento de *plain persons* em organizações da

²³⁷ MACINTYRE, Alasdair. The Privatization of Good: An Inaugural Lecture. In: INGLIS, John (ed.). **Thomas Aquinas**. Londres: Routledge, 2016, p. 55.

²³⁸ MACINTYRE, Alasdair. How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia. In: BLACKLEDGE, Paul; KNIGHT, Kelvin (eds.). **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011, p. 11-19. p. 16-17.

²³⁹ MACINTYRE, 2016, p. 61.

comunidade, como, por exemplo, o modo de raciocínio que pais, professores e outros interessados da comunidade, raciocinariam para fazer uma escola.²⁴⁰ Não seria possível, diz MacIntyre, que evitassem perguntas como “que tipo de escola construir para nossas crianças?” e “o que queremos que nossas crianças aprendam?”, “quais achamos que são os bens da infância?”, “como, ao alcançar os bens da infância, nossas crianças podem ser preparadas para alcançar os bens da vida adulta?”, “quais as virtudes dos professores, crianças e pais?”.

Essas perguntas são abertamente aristotélicas. Mas nem todo aquele que se engaja em fazer e sustentar essas práticas e instituições que fomentam o aristotelismo e o tomismo são aristotélicos ou tomistas declarados: pois, para o tomista, as pessoas racionais que conseguem desenvolver sua racionalidade prática sem distorções se tornam tomistas por natureza, sem precisar ler Tomás (ainda que, na cultura atual, ou mesmo em qualquer cultura, sejam poucos os exemplos de tais casos).²⁴¹ Neste sentido, toda *plain person* raciocina, por padrão, de modo aristotélico – toda *plain person* seria um aristotélico latente, ou um proto-aristotélico.²⁴² Isso seria apenas um esboço de uma resposta, ou de elementos de uma possível resposta, a como se fomentaria uma tal sociedade.

À guisa de conclusão, é possível retomar a alegação de Trabbic, que foi ecoada no início deste capítulo, sobre a necessidade de MacIntyre mudar o seu posicionamento quanto à possibilidade da existência de direitos atribuíveis aos seres humanos em razão de sua própria natureza.

A exposição que se procurou fazer aqui apresenta, primeiro, direitos naturais (direitos-na-tradição) que derivam de obrigações especificadas pela lei natural, fundadas numa ordem teleológica e divina. Ora, os direitos que MacIntyre ataca, de matiz iluminista, existiriam independentemente dessa lei natural, e de qualquer ordenamento teleológico ou divino. E, em segundo lugar, esses direitos-na-tradição não teriam o mesmo caráter absoluto que MacIntyre rejeita, pois dependeriam de certas obrigações

²⁴⁰ MACINTYRE, 2011, p. 15.

²⁴¹ MACINTYRE, Alasdair. 2016, p. 61.

²⁴² MACINTYRE, Alasdair. Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods. In: KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

naturais, podendo o indivíduo perder o exercício de alguns deles.²⁴³

Nesse sentido é que se dá um passo além da teoria de MacIntyre, a partir de seus próprios elementos. É possível interpretar que, como muitos outros conceitos da ética que se tornaram tabus por terem sido deslocados de seu *locus* típico de justificação racional, também o direito teria sofrido o mesmo destino; inicialmente gerado numa sociedade embasada em princípios e práticas informadas pelo cristianismo e por uma visão essencialista-teleológica da natureza e do ser humano, o direito dito “natural” (direito-na-tradição) teria, ao se enxertar num embasamento nominalista-mecanicista e estritamente secular (de um secularismo, melhor dito, hostil a qualquer reconhecimento de sua herança cristã e medieval), se tornado também um conceito-tabu. É isso o que quer dizer que MacIntyre poderia ter aderido implicitamente a uma resposta genética qualificada. Genética porque a ideia original de direitos humanos teria uma história vinculada à ética pré-moderna; mas qualificada porque, afinal, direito humano e direito-na-tradição não são a mesma coisa. Assim, o trabalho avançou em relação à bibliografia mencionada (em particular, a de Trabbic), ao apontar como MacIntyre teria aderido a essa resposta genética qualificada, e como seria possível refundar direitos-na-tradição a partir das premissas presentes no seu trabalho mais recente.

²⁴³ TRABBIC, 2020, p. 17.

CONCLUSÃO

Este trabalho procurou explorar uma alternativa de resposta à crise epistemológica do tomismo que se deu a partir do surgimento dos direitos humanos, e de seu contato e inserção numa sociedade moderna. Partiu-se da crítica de Alasdair MacIntyre aos direitos humanos, tal como feita especialmente a partir de sua obra *After Virtue*, no contexto de sua crítica ao liberalismo e ao modo moderno de investigação racional sobre a moralidade, também chamado de Projeto Iluminista.

A obra de MacIntyre, por sua vez, encontra-se dentro daquilo que se pode chamar de tomismo agostiniano pós-moderno, e é apenas uma das vertentes tomistas contemporâneas. Fez-se necessário, portanto, distingui-lo de outras alternativas de solução à referida crise epistemológica, na seguinte catalogação: teorias que identificam a filosofia cristã como a gênese dos direitos humanos (relação genética); teorias que afirmam ser possível uma síntese entre direitos humanos e tomismo (relação complementar); e teorias que contrapõem radicalmente os pressupostos dos direitos humanos e os do tomismo (relação dialética). A de MacIntyre se enquadra na última alternativa, a dialética. Foi possível falar, mais amplamente, de duas narrativas: uma de ruptura e outra de continuidade. Uma vez mais, a de MacIntyre se enquadra como uma narrativa de ruptura.

Não obstante, como foi possível examinar ao longo do trabalho, seria possível interpretá-lo como alguém que poderia se enquadrar, num melhor exame, numa relação genética qualificada. As premissas de direitos naturais, que viriam a se distorcer na modernidade como direitos humanos, têm origem cristã, essencialista-teleológica, pré-moderna. Ao perder esse *locus* de justificação racional, os direitos atribuíveis ao ser humano se tornaram mais um conceito-tabu. Mas MacIntyre, a partir da sua adesão à explicação tomista de lei natural, poderia ter chegado a resgatar esse direito natural, que aqui se convencionou chamar “direito-na-tradição.” Assim, ainda que a crítica de MacIntyre aos direitos humanos liberais continuaria válida em seus próprios termos, seria possível falar num esquema de direitos que ele continuou a rejeitar em seu trabalho.

Para chegar a essa conclusão, foi necessário analisar que tipo de cultura é a cultura moderna, aquela na qual vicejam os direitos humanos, aquela que os tem como premissas para o raciocínio moral e político. Por um lado, ela é caracterizada pelo desacordo moral

generalizado, pelo caráter interminável dos debates entre os diferentes posicionamentos políticos e éticos. Argumentou-se no sentido de que esse desacordo moral generalizado se dá pelo abandono da ética essencialista-teleológica em prol de uma visão de mundo nominalista-mecanicista, que foi um ponto de virada da modernidade. Isso foi parte do “preço ontológico” a se pagar por uma teoria de direitos, preço este que, da perspectiva tomista, a modernidade se recusou a pagar, ficando em débito.

A crítica em si se resumiu a dois aspectos complementares: uma que se debruçou sobre uma falta de fundamentação racional (incluindo a incompatibilidade das diversas fundamentações rivais), e outra que ataca o problema da aplicação. Sem resolver bem a questão da fundamentação, que inclui o estatuto ontológico dos direitos, quais são eles, os seus limites, de quem é legítimo exigir uma prestação para sua efetividade, os direitos caem numa retórica ideológica. O que era para ser uma linguagem trans-tradição torna-se dissenso generalizado e, muitas vezes, manipulação e arbitrariedade.

Ao longo da presente argumentação, segundo o que propuseram alguns comentadores da obra de MacIntyre, a pesquisa enveredou no sentido de um complemento possível ao trabalho do próprio MacIntyre, com o escopo de complementar sua adesão à teoria de lei natural com uma teoria dos direitos naturais – os únicos, segundo a hipótese de pesquisa aqui apresentada, que conseguiriam ser fundamentados racionalmente, e isso a partir de uma fundamentação eminentemente essencialista-teleológica. Assim, os direitos humanos passariam a ser mais um conceito-tabu, estéril e inócuo se deslocado da teoria e da prática que lhe deram origem – a saber, o contato da filosofia grega com a teologia cristã em sociedades que reconheciam os preceitos da lei natural.

Com isso, o trabalho adotou uma perspectiva diferenciada entre as três teorias de relação possíveis acima apresentadas: de certo modo, reconhece que a gênese e fundamentação de direitos naturais vem da filosofia cristã (relação genética), mas, por outro lado, nega que os direitos humanos sejam os herdeiros por direito desses direitos naturais – sendo que eles não vicejariam com as teorias e práticas da cultura moderna.

O embasamento de um direito-na-tradição pressupõe uma metafísica essencialista-teleológica, cujo conteúdo nada mais é que a lei natural traçada e formulada por uma tradição. Essa lei natural (inscrita na natureza humana) é o que guia o ser humano perseguir os bens que a natureza humana traça, e do modo como ela traça. O direito de

perseguir esses bens, portanto, não é absoluto, mas delimitado por esses fins da natureza humana que os fundamenta (conceito *thick* de natureza humana). A mesma lei, então, traça os poderes e os limites.

Isso incluiu separar entre dois tipos de autoevidência que as teorias tomistas da lei natural costumam utilizar para justificá-la: uma que parte de uma autoevidência-em-si, de caráter intuitivo individual (como no caso da New Natural Theory de Finnis e Grisez), e outra autoevidência, no sentido da capacidade que toda *plain person* tem de apreender os preceitos da lei natural em circunstâncias concretas, encarnadas numa tradição, em práticas, em conflitos reais. MacIntyre se situa como um proponente desta última, rejeitando a primeira.

Aí também se enquadra um conceito de racionalidade central na teoria de MacIntyre: a racionalidade sempre depende de uma tradição, sempre se encarna historicamente. Deste modo, os direitos não poderiam ser uma linguagem universalmente válida, uma linguagem trans-tradição, mas apenas ser encarnados numa sociedade que reconheça sua própria tradição, que encarne práticas que visem ao florescimento de seus membros, de uma discussão a fundo das premissas do debate, discussão esta que inexiste com o filtro liberal.

Ainda que o filtro liberal se justifique, para os seus proponentes, por uma sociedade contemporânea que é uma verdadeira amálgama e babel de diferentes tradições – e com isso se busca um consenso mínimo sem que nenhuma prevaleça sobre a outra –, o que MacIntyre (ou uma teoria de direitos embasada em seu trabalho) propõe não é ignorar este fato, ou partir de uma sociedade em que há um consenso absoluto, mas precisamente reconstruir o debate ético marcado pelo dissenso e pela ruptura radical.

Por último, tratou-se de como uma comunidade inspirada pela lei natural, com premissas metafísicas sólidas, *thick*, sobre a natureza humana, não se corrompe, necessariamente, numa sociedade autoritária, fundamentalista ou puritana. Assim, justificou-se a hipótese de que seria coerente para a teoria tomista agostiniana pós-moderna, à qual MacIntyre se filia, adotar uma linguagem de direitos naturais, ainda que estritamente qualificados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, v. 33, n. 124, p. 1–19, jan. 1958.

ASSEMBLEIA NACIONAL (França). **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, 1789. Disponível em: <https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>. Acesso em: 9 out. 2023.

BENTHAM, J. Anarchical Fallacies. Em: WALDRON, J. (Ed.). **Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man**. Londres: Methuen, 1987.

BEUCHOT, M. **Derechos humanos: historia y filosofia**. 1. ed ed. México, D.F: Distribuciones Fontamara, 1999.

BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BUDZISZEWSKI, J. **Commentary on Thomas Aquinas' Treatise on Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes: Sobre a Igreja no Mundo Atual**. Vaticano: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em 28 nov. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Dignitatis Humanae: Sobre a Liberdade Religiosa**. Vaticano: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em 28 nov. 2023.

COPELSTON, F. C. **Aquinas**. Harmondsworth: Penguin Books, 1986.

D'ANDREA, T. D. **Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre**. Londres: Routledge, 2006.

DWORKIN, R. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

FABRO, Cornelio. A ordem moral em 19 teses. **Aquinate**, v. 5, n. 9, p. 13–19, ago. 2009.

FESER, Edward. **Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science**. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019.

FESER, E. The Metaphysical Foundations of Natural Rights. Em: CUSHMAN, T. (Ed.). **Handbook of Human Rights**. Nova Iorque: Routledge, 2012.

FINNIS, J. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

FINNIS, J. **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

FINNIS, J. Catholic Positions in Liberal Debates. In: **Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V**. Oxford: Oxford University Press, 2011a.

FINNIS, J. Is and Ought in Aquinas. Em: **Reason in Action: Collected Essays Volume I**. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

FINNIS, John. **Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V**. Oxford: Oxford University Press, 2011c.

FINNIS, J. Grounding Human Rights in Natural Law. **The American Journal of Jurisprudence**, v. 60, n. 2, p. 199–225, dez. 2015.

GEACH, P. T. Good and Evil, *in*: FOOT, Philippa (ed.) **Theories of Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 64-82.

GEUSS, R. Kultur, Bildung, Geist. **History and Theory**, v. 35, n. 2, p. 151–164, maio 1996.

GILLESPIE, M. A. **The Theological Origins of Modernity**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

GUERRA LÓPEZ, R. **Afirmar la persona por si misma: la dignidad como fundamento de los derechos de la persona**. Cidade do México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003.

HENKIN, L. **The Age of Rights**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1990.

HITTINGER, R. **First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World**. Washington: ISI Books, 2007.

HOBBS, T. **On the Citizen**. Tradução: Richard Tuck; Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HOBBS, T. **Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HÖFFE, O. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Fides et Ratio: Sobre as Relações Entre Fé e Razão**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em 5 dez. 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Laborem Exercens: Sobre o Trabalho Humano no 90º Aniversário da Rerum Novarum**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html. Acesso em 28 nov. 2023.

JOÃO XXIII, Papa. **Carta Encíclica Pacem in Terris: A Paz de Todos os Povos, na Base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em 28 nov. 2023.

KANT, I. On the Common Saying: “This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice”. Em: GEUSS, R.; SKINNER, Q. (Eds.). **Political Writings**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

KEKES, J. **Against Liberalism**. Nova Iorque: Cornell University Press, 1997.

KIRCHIN, Simon. Introduction. In: KIRCHIN, Simon (ed.). **Thick Concepts**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 1-19.

LACROIX, J.; PRANCHÈRE, J.-Y. **Human rights on trial**: a genealogy of the critique of human rights. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Rerum Novarum**: Sobre a Condição dos Operários. Roma: 1891. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em 28 nov. 2023.

LEGGÉ, D. Do Thomists Have Rights? **Nova et vetera**, v. 17, n. 1, p. 127–147, 2019.

LISSKA, A. J. **Aquinas's Theory of Natural Law**: An Analytic Reconstruction. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**: Relativism, Thomism, and Philosophy. Lanham: Lexington Books, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. **A Short History of Ethics**. Nova Iorque: Touchstone, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**: A Study in Moral Theory. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MACINTYRE, Alasdair. Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights. **Listening**, v. 26, n. 2, p. 96-110, 1991.

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein**: um prólogo filosófico, 1913-1922. Campinas: Ecclesiae, 2022.

MACINTYRE, Alasdair. Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science. **Monist**, v. 60, n. 4, p. 453–472, out. 1977.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity**: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MACINTYRE, Alasdair. **God, Philosophy, Universities**: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2009a.

MACINTYRE, Alasdair. How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia. In: BLACKLEDGE, Paul; KNIGHT, Kelvin (eds.). **Virtue and Politics**: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011, p. 11-19.

MACINTYRE, Alasdair. Intractable Moral Disagreements. Em: CUNNINGHAM, L. (Ed.). **Intractable Disputes about the Natural Law**: Alasdair MacIntyre and Critics. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009b.

MACINTYRE, Alasdair. **Marxism**: An Interpretation. Londres: SCM Press, 1953.

MACINTYRE, Alasdair. Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas. In: **Ethics and Politics**: Selected Essays, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 41-63.

MACINTYRE, Alasdair. On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture. **American Catholic Philosophical Association**, Proceedings of the ACPA, v. 84, 2011, p. 23-32.

MACINTYRE, Alasdair. Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods. In: KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. Politics, Philosophy and the Common Good. InEm: KNIGHT, K. (Ed.). **The MacIntyre Reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. Prologue: After Virtue after a Quarter of a Century. InEm: **After Virtue**. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. The Privatization of Good: An Inaugural Lecture. In: INGLIS, John (ed.). **Thomas Aquinas**. Londres: Routledge, 2016, p. 45-62.

MACINTYRE, Alasdair. The Fractured Metaphysics of Protests. **Church Life Journal: A Journal of the McGrath Institute for Church Life**. 20 jan. 2021. Disponível em: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/the-fractured-metaphysics-of-protests/>. Acesso em 27 out. 2023.

MACINTYRE, Alasdair. Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity. In: MCLEAN, Edward B. (ed.). **Common Truths**. Washington: ISI Books, 2000, p. 91-115.

MACINTYRE, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Eencyclopaedia, Ggenealogy, and Ttradition**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

MACINTYRE, Alasdair. Toleration and the Goods of Conflict. In: **Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 205-223.

MACINTYRE, Alasdair. What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It. **Analyse & Kritik**, v. 30, p. 261–276, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MANENT, P. **An Intellectual History of Liberalism**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

MANENT, P. **Natural Law and Human Rights: Toward a Recovery of Practical Reason**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020.

MARITAIN, J. **Man and the State**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

MARITAIN, J. **Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau**. 2. ed. Madri: Encuentro, 2008.

MARX, K. Critique of the Gotha Programme. In: GEUSS, Raymond; SKINNER, Quentin (ed.). **Marx: Later Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASSINI CORREAS, Carlos. I. **Filosofia del Derecho: Tomo I. El Derecho, los Derechos Humanos y el Derecho Natural**. 2. ed. Buenos Aires: LexisNexis Argentina, 2005.

MESSNER, J. **Ética social**. São Paulo: Quadrante, 1960.

- MILL, J. S. **On Liberty**. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- MOTA, Francisco Sasseti da. **Da catástrofe às virtudes: a crítica da Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. São Paulo: Loyola, 2014.
- NOZICK, R. **Anarchy, State, and Utopia**. Nova Iorque: Basic Books, 1974.
- ODERBERG, David S. Natural Law and Rights Theory. Em: GAUS, G.; D'AGOSTINO, F. (Eds.). **The Routledge Companion to Social and Political Philosophy**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2013.
- ODERBERG, David S. **Real Essentialism**. Nova Iorque: Routledge, 2007
- PINCKAERS, S. T. **The Sources of Christian Ethics**. Edimburgo: T&T Clark, 1995.
- POSSENTI, V. **O novo princípio pessoa**. São Paulo: Loyola, 2016.
- PROUVOST, G. **Thomas d'Aquin et les thomismes: Essai sur l'histoire des thomismes**. Paris: Cerf, 1996.
- RATZINGER, J. Europe in the Crisis of Cultures. **Communio: International Catholic Review**, v. 32, 2005.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. **Philosophy & Public Affairs**, v. 14, n. 3, p. 223–251, ver 1985.
- RAWLS, J. **Political Liberalism**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1996.
- RETTET, M. D. The Road Not Taken: On MacIntyre's Human Rights Skepticism. **The American Journal of Jurisprudence**, v. 63, n. 2, p. 189–219, 1 dez. 2018.
- RORTY, R. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. Em: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Eds.). **On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993**. Nova Iorque: Basic Books, 1993.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. **Elementi di filosofia: 3. La natura e l'uomo**. Milão: La Scuola, 2013.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. **Istituzioni di filosofia**. Milão: La Scuola, 2015.
- ROWLAND, T. **Culture and the Thomist tradition: after Vatican II**. Londres: Routledge, 2005.
- SANDEL, Michael. Introduction. In: SANDEL, Michael (ed.). **Liberalism and its Critics**. Nova Iorque: New York University Press, 1984.
- SANDEL, M. **O liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- SHRADER-FRECHETTE, Kristin. Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre, and Rawls. **Public Affairs Quarterly**, v. 16, n. 2, p. 99-124, abr. 2002.
- SIMON, Y. **The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections**. Nova Iorque: Fordham University Press, 1992.

- TABACZEK, Mariusz. **Theistic Evolution: A Contemporary Aristotelian-Thomistic Perspective.** Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- TAYLOR, Charles. **A Secular Age.** Cambridge: Belknap Press, 2007.
- TAYLOR, Charles. **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- TAYLOR, Charles. A Catholic Modernity? Em: HEFT, J. L. (Ed.). **A Catholic Modernity?** Oxford: Oxford University Press, 1999.
- TIERNEY, B. **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625.** Cambridge: William B. Eerdmans, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica.** Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952. v. 1
- TRABBIC, J. G. MacIntyre, Natural Law, and Natural Rights. **Lex Naturalis**, v. 5, p. 3–21, 2020.
- TUCK, R. **Natural Rights Theories: Their origin and development.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- VAŠÁK, K. A Thirty-Year Struggle: the sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights. **UNESCO Courier**, v. 11, p. 29–32, 1977.
- VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WALDRON. **Law and Disagreement.** Oxford: Clarendon Press, 1999.
- WALDRON, J. Introduction. Em: **Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man.** Londres: Methuen, 1987.
- WALDRON, J. Rights. Em: GOODIN, R. E.; PETTIT, P.; POGGE, T. (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy.** Oxford: Blackwell, 2007. v. 2.
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations.** Oxford: Basil Blackwell, 1968.
- WOLFE, Christopher James. **After Rights: A Response to Alasdair MacIntyre.** 2014. 149 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Claremont Graduate University, Claremont, 2014.
- WOLTERSTORFF, N. **Justice: Rights and Wrongs.** Princeton: Princeton University Press, 2008.