

TITLUL I

TEORIA DREPTURILOR OMULUI

Capitolul I

ABORDĂRI ISTORICE ȘI CONCEPTUALE

1.1. Precursori filosofico-morali ai ideii Drepturilor Omului

De-a lungul timpului, spiritul umanității a căutat să-și împlinească aspirația către standardele etice obiective care asigură Binele și Echilibrul în societate.

Căutarea omului este îndreptată către valorile care rezonază cu ființa sa, urmărind permanent transpunerea, în plan concret, a celor mai nobile deziderate. Nevoia Omului de „a fi” în acord cu Binele este absolută întrucât nu se diluează indiferent de contextul istoric, politic sau social la care ne raportăm. Imaginarul uman ființează sub zodia aspirațională a ceea ce poate deveni sub auspiciile valorilor universale. Astfel, căutarea umană nu are ca scop *însușirea* în sensul posedării valorilor universale, ci urmărește să obțină *transformarea propriei ființe*; nu este relevant ce este individul la un moment dat pentru că ceea ce este în prezent constituie doar o amprentă care mărturisește starea spiritului dintr-un orizont temporal limitat *hic et nunc*. Pentru viitor, perspectivele individuale sunt infinite, iar acestea tind să se ralieze la aspirațiile care decurg din natura umană.

Căutarea omului de a fi în acord cu Binele este dificilă dacă Binele are o înțelegere diferită în raport cu fiecare membru al societății. A identifica Binele este, fără îndoială, cel mai dificil demers al istoriei omenirii pentru că destinul uman și devenirea ființei umane sunt direct dependente de esența acestuia. În acest punct, se deschide o inadvertență majoră: căutarea omului este neobosită, manifestându-se permanent și indiferent de circumstanțe, în timp ce Binele, odată identificat, rămâne inalterabil și este utilizat drept reper infailibil al acțiunilor umane. Pentru ca actul căutării și obiectul său să rămână actuali, Binele este supus unor reevaluări temporale, distingându-se perioade istorice în care în mod subsecvent *morală, virtutea, natura* echivalează valorii umane supreme.

Pentru *Socrates*, sensul omului este cunoașterea de sine, iar aflarea Binelui echivalează descoperirii omului în plenitudinea sa corporală și spirituală. De aceea, filosoful nu este dedicat identificării unei cosmologii specifice, ci se îndreaptă mai degrabă către conștientizarea ignoranței ființei. Doar din conștientizarea ignoranței vine trezirea omului către cunoaștere, iar cunoașterea ignoranței nu este ignoranță. Dimpotrivă, sesizarea limitelor cunoașterii umane echivalează cu recunoașterea caracterului evaziv al adevărului uman. Opera lui *Socrates* antamează ideile lui *Platon* și ale lui *Aristotel*, privind omul în lumina misterului pe care îl poartă și conștientizând opacitatea oricărei tentative de descoperire integrală¹. Promotor al *modestiei epistemologice*, *Socrates* nu inoculează un mod de a recepta individul și realitatea înconjurătoare, ci urmărește descoperirea prin prezentarea unui mod de abordare a ansamblului de circumstanțe în care se regăsește, la

¹ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 38-39.

un moment dat, individul. După cum sublinia Platon în mitul oracolului din Delfi, înțelepciunea lui Socrates în relație cu lumea înconjurătoare rezultă exclusiv din faptul că acesta își conștientizează propriile limite ale gândirii și, pe cale de consecință, incapacitatea de a surprinde, prin propria conștiință, sensul umanității și aflarea Binelui. Modestia epistemologică nu este sinonimul predării necondiționate a omului în fața ignoranței. Înțelegând imposibilitatea perceperii Binelui, Socrates se preocupă de identificarea instrumentelor adecvate pentru a depăși limitele cunoașterii. Gândirea este instrumentalizată în sens critic și cu scopul de a obține o *atingere superficială a sensului*¹.

Platon conceptualizează problema Binelui în lucrarea *Republica*², concretizându-l în *metafora solară* prin ideea conform căreia, *ca și Soarele, Binele este sursa tuturor formelor de existență*; Binele nu este doar esență, ci transcende esența, impunând o ordine naturală de neschimbat în toate lucrurile. În accepțiunea lui Platon, fiind sursa tuturor lucrurilor, Binele exprimă unitatea naturii, iar unitatea, la rândul său, se obține prin *acordarea ființei și existenței*.

În *metafora solară*, Binele asociat Soarelui este lumina cunoașterii. Prin reflectarea sa asupra realității, transpare cu luciditate *ordinea naturală de neschimbat a lucrurilor*. Contrastul științific necesar pentru a evidenția *metafora solară* și implicațiile acesteia asupra societății este dezvoltat de filosof în *mitul peșterii*. Pentru cei prinși în tenebrele existențiale, focul este nu doar combustie interioară cât mai ales un instrument de observare a realității înconjurătoare. Existența focului produce luminarea realității înconjurătoare, dar și apariția umbrelor – produse existențiale derivate care, în conștiința prizonierilor peșterii, sunt autenticitatea socială. Individul eliberat de tenebre rezonază cu Soarele și cu autenticitatea unui nou început existențial într-o cunoaștere. Pentru omul ieșit în lumină, Soarele este posibilitatea înțelegerii Bunătății Absolute și a Adevărului³.

Binele capătă o accepțiune diferită în filosofia aristotelică, modificându-și matca din planul ideatic în cel concret. Platon este preocupat de Idee și de plasarea individului în stare contemplativă cu scopul de a se racorda, prin Spiritualitate, la respectiva Idee, în timp ce *Aristotel* arată, în „*Etica nicomahică*”, că *acțiunea umană în sine, iar nu ideea aspiră către Binele Absolut: Orice artă și orice investigație, ca și orice acțiune și orice decizie par să tindă spre un anume Bine; de aceea, pe bună dreptate, s-a afirmat că Binele este cel la care aspiră toate*⁴. Într-adevăr, cazul aristotelic este particular deoarece *Aristotel* părăsește principiul lui Platon de a conjuga fiecare lucru cu sine însuși sub finalitatea contemplării; deci, pentru *Aristotel*, lucrul este lipsit de propria finalitate, nu *ideea despre un anumit obiect* determină utilitatea obiectului, ci *trăsăturile obiectului aplicate în plan concret*. Din perspectiva lui *Aristotel*, căutarea omului nu mai este îndreptată către *cunoașterea idealului veșnic și nestrămutabil*, ci este îndreptată asupra *aplicării Binelui universal prin mijloace variate, corespunzătoare indivizilor*. *Aristotel* respinge căutarea platonice a ordinii universale în favoarea metodelor de raționament deoarece doar acestea pot servi bunăstării sociale.

¹ Pentru detalii suplimentare, a se consulta <https://kurtz.institute/the-human-prospect/socrates-ancient-humanist>.

² Plato, *Republic*, 519e-520a, in: *Plato in Twelve Volumes*, vols. 5-6, trans. P. Shorey (Cambridge, Mass.: Harvard UP – London: W. Heinemann, 1969).

³ Pentru detalii suplimentare a se consulta Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, traducere în limba română de A. Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 7-502.

⁴ *Aristotel, Etica Nicomahică*, traducere de S. Petecel, ediția a II-a, Editura Iri, București, 1998, p. 29.

Acestor gânduri le-au urmat, în Grecia Antică, două curente filosofice: *scepticismul* și *stoicismul*. Pentru adepții primului, *căutarea Binelui* de către individ este un proces continuu care se realizează în absența unui criteriu prestabilit al adevărului. Pentru sceptici, împlinirea umană poate fi atinsă, însă căutarea acesteia este, într-o oarecare măsură, perpetuă.

Scepticismul nu este o negare a posibilității de a găsi adevărul și nici nu este o negare a faptelor de bază ale experienței umane¹. Este mai degrabă un proces continuu de cercetare, în care fiecare explicație a experienței este testată printr-un contraexemplu. Or, în căutarea specifică umanității, *Binele* este gândit în opoziție cu *Tenebrele*, cu rezultatul distrugerii complete și al dezagregării.

Curentul *stoicismului* propune căutarea umană condusă de principiile *cauzalității* și *efectului*: dacă faptele noastre sunt rezultatul unor premise anterioare care nu pot fi depășite înseamnă că *acțiunile umane nu sunt în puterea autorului lor, ci decurg cu necesitate din firea lucrurilor*. În tot cazul, cunoașterea este centrală pentru activitatea umană, iar cunoașterea virtuților este elementul care însoțește *căutarea umană a Binelui*. Ființa, în perspectivă stoică, este supusă devenirii prin dobândirea unor virtuți morale care transpar din interacțiunea socială. Astfel, valoarea virtuților morale este de ordine diferită față de lucrurile de care am fost atrași în mod natural la o etapă inferioară în evoluție (hrană, siguranță, căldură). În viziunea stoicilor, singurul Bine al omului este Virtutea; aceasta din urmă reprezintă scopul și sensul căutării umane².

Căutarea umană stoică se concentrează asupra selecției raționale a lucrurilor în acord cu natura acestora. Astfel, individul trebuie să se concentreze pe *alegerea corectă* și nu pe *realizarea efectivă a alegerii făcute*. Alegerea corectă a individului este cea în conformitate cu virtutea, despărțită de bunurile materiale și în acord cu propria natură. Perfecțiunea naturii raționale este condiția de a fi virtuos și exercită acest lucru, și numai acesta, ceea ce este bun. Întrucât posesia a ceea ce este bun este suficientă pentru realizarea Binelui, agenții virtuoși sunt fericiți indiferent dacă ating sau nu lucrurile pe care le preferă.

În *Antichitatea romană*, o atenție particulară este acordată *legii morale derivate din om*, promovată sub denumirea de *drept natural*. Căutarea Binelui este asociată, în acest punct, în mod explicit, naturii umane printr-un normativ specific numit *drept natural*. Este în natura omului să îmbine în conținutul acțiunilor sale contrariile a două acțiuni: acțiunea afirmativă de a servi bunăstarea comună și acțiunea negativă de a nu face rău. Împreună, ambele exprimă natura dialectică a ființei umane care determină incertitudinea căutării Binelui. Este dificil să identificăm autenticitatea căutării umane atât timp cât nu este interzis individului să strângă bunuri materiale, însă există limitări referitoare la protecția intereselor celorlalți sau atât timp cât poți acționa conform propriei conștiințe sub rezerva de a-i ocroti pe cei asupra cărora se abate nedreptatea³.

Din dialectica umanității, dreptul roman extrage latura activă, a Binelui și a celebrării drepturilor celorlalți corelativ cu asigurarea respectului pentru propria persoană. Această latură, transpusă în precepte normative, exprimă *dreptul natural*. În cuvintele lui Cicero, *dreptul natural este rațiunea corectă, în acord cu natura, a cărei aplicare este universală, neschimbătoare, veșnică; dreptul natural cheamă la îndeplinirea datoriei prin poruncile sale*

¹ Pentru mai multe detalii a se consulta <https://faculty.mtsav.edu/cmcruder/theskeptics.html>.

² Pentru mai multe detalii a se consulta <https://plato.stanford.edu/entries/stoicism/>.

³ E. Levy, *Natural Law in the Roman Period*, Natural Law Institute Proceedings, p. 46.

și evită săvârșirea de nelegiuiri prin interdicțiile pe care le instituie (...) Este o fărâdelege umană să încercăm să modificăm această lege sau să abrogăm o anumită parte din ea, la fel cum este imposibil să o desființăm în întregime. Omul nu poate fi liber de obligațiile naturale deoarece ele derivă din dreptul natural, al cărui autor este Dumnezeu, care va fi o lege eternă a tuturor popoarelor. Neascultarea legii eterne impuse prin dreptul natural echivalează cu negarea naturii umane¹.

Metafora solară și asocierea deității luminii cu Binele umanității a fost implementată în ideile cristalizate în perioada Antichității, în spațiul *Orientului Mijlociu*. În perioada domniei regelui Babilonului Hammurabi (1792-1750 î.H.), Ideea Binelui se raporta la bunăstarea indivizilor și la eliminarea inegalităților dintre clasele sociale astfel încât cei subordonați să nu fie supuși injustiției sociale de către indivizii aparținând claselor superioare. Hammurabi asigură transferul din planul ideatic în cel normativ prin opera de codificare a valorilor egalității și demnității umane. Codul lui Hammurabi a inițiat normativul principial referitor la prezumția de nevinovăție, protejarea segmentelor sociale vulnerabile (copii, femei, sclavi), corelația directă dintre drepturi și îndatoriri, introducând, pe această cale, premisele juridice ale bunăstării sociale. În Egipt și Mesopotamia, germeii reglementărilor favorabile drepturilor individuale se regăsesc în *legea mozaică*, lege care, în spiritul teocrației și al supraordonării deității, introduce valori sociale precum sanctitatea vieții, compasiunea pentru cei aflați în suferință, eliberarea individului din orice raport de sclavie sau servitute, evitarea producerii intenționate a răului.

În Persia, libertatea religioasă, egalitatea rasială și lingvistică, abolirea muncii forțate au fost prescrise cu titlu obligatoriu în Carta lui Cyrus – conducător care a stabilit ca obiectiv central al operei sale normative cultivarea relațiilor de prietenie între indivizi și între popoare. În privința teritoriilor islamice din Antichitate, principiile lui Israel – reiterate prin *sunna (tradiția profetului Mohammad)* și *Qur'an (cartea sfântă)* – construiesc pledoaria juridică a Binelui Social prin faptul că aduc în discuție valori precum *pietatea, responsabilitatea de a avea grijă de bunăstarea altora (jard), respectul pentru toate ființele umane*².

Antichitatea asiatică a contribuit la configurarea Ideii Binelui pe filieră filosofică, ținând cont de particularitățile indivizilor și de posibilitatea de concentrare a acestora în jurul valorilor umanismului. Confucius (înțeleptul Kong Qiu) a argumentat ca principal mijloc al atingerii păcii și bunăstării *comportamentul uman responsabil* a cărui sursă să fie legitimată în dorința omului de a nu face rău semenilor săi. Pentru Confucius, forța moralei umane constă în toleranță, bunătate și solidaritate, iar aplicațiile acesteia trebuiau să fie multiplicare în scopul obținerii Echilibrului Social. Mo Tzu aduce tribut teoriei justiției sociale și elaborează un cod moral fundamentat pe condamnarea faptelor dăunătoare altora, promovând în mod constant sacrificiul de sine și angajarea personală în folosul celor apropiați. Menținerea uniunii indivizilor sub valorile demnității și mentalului plin de compasiune și orientat către empatie este responsabilitatea conducătorilor care exercită, în acest sens, *mandatul Cerului*³.

¹ M. Cicero, *De Re Publica, De Legibus*: With an English Translation by C. Walker Keyes. The Loeb, 1928.

² P.G. Lauren, *The Foundations of Justice and Human Rights in Early Legal Texts and Thought*, capitol publicat în lucrarea *Historical and Legal Sources. Legal Texts to the Eighteenth Century*, Columbia University Press, 1998, pp. 164-170.

³ *Ibidem*.

În *subcontinentul indian*, problematica omului și a căutării esenței umane se raportează la *Arthashastra* – tratatul asupra guvernării atribuit lui Kautilya (filosof și consilier regal care a trăit în perioada 370-283 î.H.). În lucrarea citată, autorul îmbină elementele de teoria guvernării cu cele referitoare protecția populației defavorizate în lăuntru unei filosofii a nonviolentei. Normele conținute în Tratat indică obligația de comportament adecvat față de membrii societății și exercitarea îndatoririi fiecărui individ de a se pune în serviciul celorlalți (*dharma*). Inspirându-se din credința budistă, reglementarea *Arthashastra* așază în centrul său *spiritualitatea*, accentuând importanța libertății religioase. Toleranța trebuie să fie manifestată în primul rând în plan religios deoarece preceptele religioase sunt cele mai profunde forme de exprimare a spiritualității individuale. Spiritualitatea și credința compun nucleul personalității umane astfel încât respectul pentru ființa umană este concretizat în primul rând prin respectul pentru religia asumată: *religia poate lua mai multe forme, dar respectul pentru aceasta constă în reținerea propriei exprimări pentru a evita înălțarea propriei credințe și să denigrăm credința altora în mod necorespunzător. Toate credințele altora merită să fie onorate (...) Onorându-le, se înalță propria credință și se îndeplinește o slujire față de credința altora*¹.

În perioada *Evului Mediu*, dreptul natural este reevaluat în termenii unui ansamblu al celor mai înalte principii juridice care derivă din rațiunea umană. Cu toate acestea, dezvoltarea personalității umane prin progresul social și cel juridic este parantetică în perioada medievală. Accentul cade asupra suveranității statale, sferei de intervenție a autorităților publice în relație cu individul, acesta din urmă fiind trecut în umbra acțiunilor etatice.

Cu titlu de exemplu, în perioada Evului Mediu a fost elaborat un document care a stat la baza constituționalismului englez și american numit *Magna Carta Libertatum*, care a luat ființă pe fondul estompării conflictelor interne existente între rege și nobili. Formularea ambiguă a documentului – care în titlul său face trimitere la *libertatum*, termen interpretat în mod profan sub semnificația *libertății*, deși în mod literar acest termen evocă *privilegiul* – a determinat multiple provocări în interpretarea și aplicarea sa. Magna Carta a fost elaborată, în primă etapă, de arhiepiscopul de Canterbury Stephen Langton, iar cauza elaborării acestuia este determinată de dorința de conciliere dintre rege și baronii rebeli. Sub permanenta amenințare a confruntărilor civile, regele Ioan Fără de Țară a acordat nobililor un document care le-a dat drepturi și privilegii în raporturile cu puterea stataală la data de 15 iunie 1215, la Runnymede, lângă Windsor. În forma sa inițială, Carta stipula prerogative precum libertatea și independența Bisericii, reformarea legii și a sistemului de justiție, limitarea puterii regale și contrabalansarea acesteia cu acțiunea mării nobilimi etc. Stabilirea unui raport de putere echitabil între nobili și rege instituia, la epoca faptelor, o aparență a unei guvernări democratice, însă negocierea puterii în limitele indicate de Cartă a constituit un motiv de neîncredere pentru ambele părți. Clauza 61 a fost intens disputată, baronii fiind dornici să exploateze prevederile clauzei în detrimentul monarhului, iar acesta din urmă urmărea să identifice o posibilitate de contracarare a dispozițiilor clauzei în temeiul cărora există posibilitatea îndepărtării monarhului de la putere de către un comitet de baroni în ipoteza în care monarhul sfida prevederile Cartei. Finalmente, clauza a fost respinsă la inițiativa regelui și cu sprijinul Papei, însă acest fapt a condus la acutizarea conflictului intern și la reformularea conținutului Cartei în anii subsecvenți: 1216, 1217, 1225. În anul 1227, Henric al III-lea a reeditat o versiune rezumativă a Cartei, care a fost

¹ *Ibidem*, p. 172.

încorporată ulterior în sistemul de legi englez, introducând stipulația conform căreia toate privilegiile trebuie să fie emise sub sigiliul Regelui. Dintre cele 63 de clauze în forma originală a Cartei, actualmente produc efecte juridice în sistemul common law: (1) clauza libertății Bisericii Anglicane în temeiul căreia organizarea și funcționarea Bisericii reprezentau o chestiune separată de exercitarea puterii regelui; (2) clauza 13 – care garantează în formă germinală autonomia administrativă a orașului Londra, care beneficia de libertatea de a-și alege proprii conducători locali (primari) fără imixtiunea regelui; (3) clauza 39 atestă că niciun om liber nu va fi privat de libertate, de drepturile sau bunurile sale, exilat, privat de statutul său în mod arbitrar, ci doar ca urmare a judecății legale efectuate de egalii săi sau de legile țării; (4) clauza 40 prevede că fiecare individ va fi ocrotit în privința drepturilor sale, fără să fie nevoit să plătească pentru acestea sau să aștepte în mod disproporționat în vederea realizării acestora¹.

Clauza 39 din Magna Carta a fost apreciată de doctrinari ca reprezentând forma rudimentară a doctrinei *habeas corpus* și a fost dezvoltată ulterior prin Actul Parlamentar din anul 1679, care reitiera cerințele Actului din anul 1640, instituind în sarcina instanțelor de judecată obligativitatea verificării legalității detenției indivizilor cu finalitatea de a opri arestările sau judecățile arbitrare.

Perioada Evului Mediu nu a fost rezumată, din punctul de vedere al evoluției teoriei drepturilor omului, la analiza clivajului dintre individ și puterea de stat, respectiv la reclamarea de drepturi din partea individului în raport cu opresiunea statală; conștientizarea lumii, a existenței și a rostului uman în lăuntru traseului existențial au constituit teme de reflecție pentru filosofii epocii. Fie că se raportează la divinitate pentru a identifica sensul lucrurilor, fie că aderă la o perspectivă laică, gânditorii reprezentativi ai perioadei Evului Mediu au achiesat la importanța acțiunilor umane pentru evoluția statală. În lăuntru acestui segment filosofico-istoric al umanității se distinge *Toma D'Aquino* care, aidoma lui Aristotel, subliniază neajunsurile umane în relația cu divinitatea. Fiind profund receptiv la influența aristotelică, Toma D'Aquino caută echilibrul dintre rațiune și revelație, el distinge între teologia revelată și teologia rațională – prima oferă o explicație a lumii prin apel la credință și armonizare a sensibilităților, iar cea de-a doua explică lumea înconjurătoare prin inteligență. Acceptând existența lui Dumnezeu ca factor explicativ al celor ce ne înconjoară în acord cu *cele cinci căi ale înțelegerii* postulate în cea mai reprezentativă dintre operele sale, *Summa Theologiae*, filosoful identifică modurile de conectare individ-divinitate: (1) Dumnezeu este agentul imobil al mișcării universale; (2) Dumnezeu este cauza primordială a lumii; (3) Divinitatea se definește ca necesitatea care ființează dincolo de lucrurile contingente; (4) Dumnezeu este Absolutul – atât întru Bine, cât și întru Adevăr; (5) Dumnezeu este scopul oferit fiecărei ființe². Prin lucrările sale, Toma orientează discuția despre om, demnitate umană și drepturi în paradigma religiozității și recunoaște, la nivel moral, coexistența eticii mundane (care reunește valorile etice aristotelice clasice precum curajul, cumpătarea, dreptatea) și a eticii bazate pe contemplarea esenței divine (sau dianoetica). Din dianoetica decurg virtuțile teologice care

¹ Conform informațiilor consultate pe site-ul: <https://www.salisburycathedral.org.uk/magna-carta-collections-what-magna-carta/key-clauses-magna-carta>.

² Conform informațiilor prezentate pe site-ul: <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>, Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae prooemium, Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit Thomas d'Aquin, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani* (online).

sunt coborâte în sufletul uman de la Dumnezeu și se referă la credință, iubire și speranță. Deasupra rânduiri lumești există o altă formă de organizare statală, superioară (*civitas dei*), iar scopul vieții omenești desfășurată în lumea mundană imperfectă este apropierea de Dumnezeu. Desăvârșirea Ființei rezultă din apropierea intimă de Dumnezeu până la punctul contopirii prin contemplație, iubire și sfințenie¹.

Perioada *Umanismului și Renașterii* a schimbat centrul atenției de la stat asupra individului și asupra existenței acestuia, modificând tiparul transcendent de înțelegere a firii umane către un tipar de sorginte panteistă. Acesta din urmă este sprijinit de intensificarea interacțiunii dintre om și componentele lumii sensibile, printre care rigorile artei reprezintă cele mai fidele forme de surprindere a acestei interacțiuni. În contextul unei noi ordini istorico-politice, *Niccolo Machiavelli* relativizează pledoariile anterioare pentru demnitatea spiritului uman, opera sa remarcându-se prin teza conform căreia trebuie să lăsăm în urmă misticismul perioadei antice și să învederăm defectele individului; numai în acest mod putem aprecia ca firească și salvatoare orânduirea statală aptă să aneantizeze elementele distructive, antisociale, existente în firea umană².

În acord cu Machiavelli, organizarea statală performantă reprezintă Binele Suprem, iar acesta nu poate fi sacrificat cu scopul de a servi intereselor particulare ale individului – indiferent dacă acestea constau sau nu în protecția drepturilor și libertăților acestuia. Ideea lui Machiavelli nu este într-o măsură retrogradă, tributară perioadei precursore a Evului Mediu în sensul în care, deși statul este plasat în centrul preocupărilor sale în detrimentul binelui cetățenilor, interesele acestora vor fi sondate în măsura în care acest aspect este necesar pentru a sprijini Binele Comun al statului. Teza lui Machiavelli, sub aspectul conținutului, este complexă, cuprinzând următoarele idei: (1) activitatea suveranului trebuie închinată Cetății, iar în vederea realizării interesului statului nu trebuie să fie considerate superioare nici indivizii și nici scrupulele morale; (2) singura regulă demnă de a fi respectată este salvarea republicii; (3) individul este alterat în esența sa și singura morală care incumbă atât individului, cât și regelui este salvarea și conservarea statului; (4) dintre formele de guvernare, republica este mai aptă pentru a statornici legăturile cu poporul deoarece, spre deosebire de monarhie, republica exprimă respectul pentru popor și pentru lege³.

Interesul pentru organizarea statală și modul în care aceasta influențează protecția drepturilor individului sunt obiectul de analiză a autorului *Jean Bodin* în lucrarea *Les six livres de la Republique*. În opera citată – recunoscută în rândul gânditorilor epocii renascentiste ca o veritabilă capodoperă a lui Bodin –, imaginarul narativ este arondat dorinței autorului de a salva Franța de la presiunile politice determinate de divizarea religioasă. Îndepărtându-se de *metoda scolastică* (întemeiată pe preceptele aristotelice și pe principiile rațiunii) pe care o aprecia ca fiind prea rigidă și criticând totodată *metoda utopismului* avansată de un alt autor celebru al epocii renascentiste (Thomas Morus) pe considerentul conceptualizării mult prea fanteziste a lumii înconjurătoare, Jean Bodin elaborează o cale teoretică proprie – metoda istorică. Aceasta din urmă se fundamentează pe cunoașterea evoluțiilor constituționale existente în statele occidentale învecinate Franței. Potrivit concepției lui Bodin, centrul conceptual al statului modern este determinat de *suveranitate* – termen care desemnează posibilitatea formei de organizare de a da și de

¹ V. Morar, N. Năstase, *Filosofie – analize și interpretări*, Editura Antet, Oradea, ISBN: 973-9241-04-2, pp. 74-75.

² M. Bădescu, *Filosofia dreptului în România interbelică*, Editura Sitech, Craiova, 2015, pp. 91-92.

³ N. Machiavelli, *Principele*, Editura Științifică, București, 1960, pp. 23-95.

a anula legile. Fiecare dintre cele 6 cărți ale lui Bodin reprezintă un argument pentru o nouă orientare a actului guvernării, astfel: (1) Cartea întâi este structurată în jurul ideii că ordonarea unei republici este similară cu ordonarea relațiilor de familie; (2) Cartea a doua identifică diferitele tipuri de organizări monarhice, urmărind analiza comparativă dintre acestea în scopul identificării formei optime de conducere; (3) Cartea a treia se referă la organizarea Senatului, a magistraturilor și a puterii administrative; (4) Cartea a patra analizează aspectele care țin de dezvoltarea și declinul republicii ca formă de organizare; (5) Cartea a cincea se referă la particularizarea republicilor în funcție de trăsături precum diversitatea topografică, clima, populația; (6) Cartea a șasea accentuează relevanța resurselor financiare în privința organizării statale¹.

Viziunea lui *Thomas Morus* este, în linii mari, antitetică celei promovate de Bodin, în lucrarea *De Optimo Republicae Statu deque Nova Insula Utopia* autorul construind, în viziune antagonică, două existențe paralele pentru individ: cea reală, în care omului i se dezvăluie inechitatea socială a Angliei feudale și cea imaginară, în care toți indivizii sunt egali, lipsiți de proprietatea privată, aceștia cooperează în spiritul acceptării și toleranței pentru Binele Comun².

Pe de altă parte, *Erasmus din Rotterdam*, în lucrarea *Elogiul nebuniei*, utilizează satira ca formă de prezentare a realității sociale și a defectelor umane din perioada Renașterii, chestionând atitudinea Bisericii Catolice care prin practici cvasilegale și prin superstiții comitea abuzuri, încălcând drepturile și libertățile indivizilor. Guvernarea cetății aparține regilor, iar conducerea spirituală a oamenilor aparține Papei, însă ambii conducători (laici și religioși) comportă o formă de nebunie în temeiul căreia își asumă ca responsabilitate primară fericirea socială și/sau spirituală a poporului³.

În *epoca modernă și contemporană*, omenirea reiterează teze ale gândirii Antichității, adaptându-le la contextul de dezvoltare socială și religioasă al indivizilor. Prin raționamente complexe, idei care ființau sub marja ocultismului și a misticismului, sunt reformulate și îmbogățite în conținut. Cu titlu de exemplu, *Hugo Grotius* modelează într-un tipar de studiu independent *teza dreptului natural* – deja anticipată de gânditorii Greciei Antice. Urmând ideea lui Aristotel care prefigurează ființa umană în context social, Grotius construiește argumentul dreptului natural, stabilind ca sorginte a acestuia societatea și existența individului în lăuntru acesteia. Legea naturală instituită de Hugo Grotius este aplicabilă în temeiul unor criterii pe care filosoful le urmărește în mod cumulativ: (1) deși normele de drept natural sunt în acord cu natura rațională și socială a omului, ele nu derivă din voința omului sau din voința divină; (2) dreptul natural este autonom și există în mod independent de prescripțiile umane și de conceptele religioase, deși se poate inspira din ambele; (3) acțiunile dreptului natural sunt obligatorii sau interzise prin însăși substanța lor; (4) dreptul natural este imuabil, etern și arată ceea ce este just sau injust în mod absolut; (5) deoarece operează cu noțiuni elaborate, dreptul natural se adresează exclusiv omului, Grotius subliniind ideea conform căreia *numai ființa care se folosește în mod firesc de*

¹ G. Mairet, *Présentation. Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l'État profane*, dans *Jean Bodin. Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*, Paris, Librairie générale française/Le Livre de poche, 1993, p. 607.

² M. Thomas, *Utopia*, Editura Științifică, București, 1958.

³ D. Erasmus, *In Praise of Folly*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, University of Michigan Press, 1958.

*precepte generale are însușirea de a fi subiect de drept*¹. Prin opera sa, Hugo Grotius realizează 3 distincții teoretice esențiale menite a complini lacunele de conceptualizare a dreptului natural, asigurând premisele unei veritabile epistemologii a acestuia: (1) dreptul natural se distinge de dreptul divin – primul îmbinând elemente ale misticismului cu cele ale raționalității; (2) dreptul natural este delimitat de morală – primul derivă din principiul rațional de sociabilitate, în timp ce morală este rezultatul aprecierii personale a ceea ce este bine și rău; (3) dreptul natural își afirmă independența prin raportare la dreptul pozitiv, primul fiind un ansamblu de reguli ce au ca fundament conștiința socială a omului, iar dreptul pozitiv desemnând normele care sunt în vigoare, susceptibile de executare și de a atrage coerciția statală în caz de nerespectare².

Teoria dreptului natural este reluată și adaptată de Thomas Hobbes, Baruch Benedict Spinoza, Samuel Pufendorf, John Locke, dobândind astfel valențe transformative. *Hobbes* modifică optica de analiză a teoriei dreptului natural, stabilind o libertate incomensurabilă pe care omul o are în starea sa naturală; dreptul de a exercita după propria conștiință această libertate reprezintă principala dimensiune a dreptului natural. Multitudinea de posibilități de acțiune determină, după cum este firesc, o stare conflictuală care, fie că rămâne latentă, fie că devine manifestă, va genera un război universal *bellum omnium contra omnes*. Trecerea de la starea naturală la starea statală implică, în viziunea lui Hobbes, inversarea perspectivei de acțiune umană – de la libertatea deplină (specifică stării naturale) la libertatea înăluntru legii etice (specifică ființării umane înăluntru orânduirii statale). Prin legea elaborată de stat, individul renunță la garanțiile dreptului natural, dar și la conflictele inerente pe care acesta le cultivă prin susținerea libertății individuale absolute. Transferul individului din starea de natură în starea artificială a statului imprimă existenței o nouă organizare în care individul este aservit totalmente statului; organizarea statală aduce promisiunea ordinii depline sub cerința sacrificării libertății absolute cunoscută de individ în starea naturală³.

Spinoza este continuatorul lui Hobbes în privința tezei dreptului natural, realizând unele nuanțări. În viziunea lui Spinoza, fiecare om este înzestrat, prin simplul fapt al nașterii, de a se comporta în acord cu natura sa și cu particularitățile care decurg din aceasta. Natura umană este duală, reprezentând o îmbinare naturală a Binelui și a Tenebrelor, iar conduita individului în acord cu natura sa va fi bivalentă, având vocația de a comite atât acte altruiste, cât și acte egoiste, dominate de pasiuni. Criteriul în funcție de care omul trebuie să își orienteze acțiunile constă în *utilitatea* pe care acestea o aduc în viața sa. În numele consensului social, omul va căuta să cultive acțiunile care fac posibilă manifestarea naturii sale, însă cu respectarea drepturilor celorlalți. Statul își menține supremația, însă, în raporturile cu indivizii, nu le poate limita acestora gândirea și conștiința care este, prin natura sa, absolut liberă, fiind susceptibilă doar de orientare și contextualizare.

Pufendorf apreciază dreptul natural ca un ansamblu de norme universale care sunt revelate oamenilor prin rațiune. Prin introducerea individului în societate devine incidentă distincția dintre *drepturile innăscute* și *drepturile dobândite* – primele sunt specifice omului aflat în starea de natură, în timp ce drepturile dobândite se cuvin individului ca urmare a

¹ H. Grotius, *Despre dreptul războiului și al păcii*, Editura Științifică, București, 1968, p. 108.

² N. Popa, I. Dogaru, G. Dănișor, D.V. Dănișor, *Teoria generală a dreptului*, Editura All Beck, București, 2002, p. 102.

³ T. Hobbes, *Leviatanul sau materia, forma și puterea unei comunități ecleziastice și civile*, traducere, introducere și note de A. Anghel, Editura Herald, București, 2017.

apartenenței sale unui cadru organizat precum statul sau familia. Natura omului este sursa drepturilor sale, iar caracteristica principală a naturii umane este *sociabilitatea*; exercitarea sociabilității determină individul să accepte transferul din starea de natură în starea unui acord social care face funcțional statul¹.

Locke analizează teoria dreptului natural prin contrapondere cu puterea statală, subliniind că drepturile inerente ale omului, derivate din natura umană a acestuia, sunt limitate de puterea statului printr-o convenție mutual consfințită. Individul conștientizează că trecerea la organizarea formalistă a statului implică concesii în privința drepturilor sale naturale, iar acestea sunt oglindite în puterea extinsă a monarhului, însă odată ce individul acceptă aceste premise, conducerea statului se legitimează, iar limitările drepturilor naturale sunt plauzibile.

Montesquieu avansează pe coordonatele trasate de *Locke* și analizează legile luând în considerare posibilitatea acestora de a garanta drepturile indivizilor și de a asigura puterea de stat. Sunt consolidate cele două realități ale individului: cea naturală și cea statală și, în mod implicit, cele două categorii legale asociate fiecăreia. Legile naturale sunt cauza legilor cetății, iar omul va fi plasat între două categorii de reguli: cele elaborate de el și cele care îi preexistă; în consecință, individul social va avea atât drepturile, cât și obligațiile specifice celor două orânduiri legislative. În viziunea lui *Montesquieu*, *a spune că nu este drept sau nedrept nimic altceva în afară de ceea ce ordonă sau interzic legile pozitive este totuna cu a spune că, înainte de a se fi trasat cercul, nu erau egale toate razele lui*². Omul trebuie să fie deschis în cunoaștere și conștient cu privire la legile naturale care îi preexistă deoarece *legea în general este rațiunea omenească, în măsura în care ea guvernează toate popoarele de pe pământ; legile politice și civile ale oricărui popor nu trebuie să fie decât cazurile particulare la care se aplică această rațiune omenească*³.

Jean Jacques Rousseau problematizează trecerea individului de la starea naturală la cea statală. În starea de natură, individul se autocontemplă, trăindu-și experiențele umane prin filtrul propriilor exaltări și angoase, fiind consecvent cu sine însuși, dincolo de rigorile moralității sau imoralității. Omul curge din sine, fiind propria sa matcă existențială, interacțiunea cu alții nefiind un dat necesar. Odată cu intrarea în starea socială, individul devine orientat către nevoile artificiale – care sunt construite urmare a interacțiunii cu alți membri ai societății. Cu toate că este singur, omul regăsit în starea de natură este liber și independent în timp ce, odată intrat în starea socială, omul devine guvernat de aparențe, individul pierzându-și reperele originare. Clivajul dintre starea de natură și starea socială se transpune în dorința de dobândire a unui destin superior, în care omul să aibă aptitudinea de a aduce în societate autenticitatea propriei personalități. Deși câștigă securitatea prin acceptarea societății ca mediu de existență, individul se pierde pe sine, trecând sub aparența socială reperele existențiale. Prin faptul că individul ajuns în societate este constrâns să poarte o mască, societatea se întoarce împotriva sa, devine instrumentul ostil care îi atacă spiritualitatea și îi oprește devenirea. În cuvintele lui *Rousseau*, ceea ce pierde omul prin contractul social sunt libertatea sa naturală și dreptul nelimitat de a-și însuși tot ceea ce îl ispitește și ce poate atinge; de câștigat, câștigă libertatea civilă și proprietatea a tot ceea ce posedă⁴. În forma sa civilă, libertatea individului poate fi atinsă

¹ E. Speranția, *Introducere în filosofia dreptului*, Cluj, 1940, p. 105 și următoarele.

² *Montesquieu*, *Despre spiritul legilor*, Editura Științifică, București, 1964, p. 12.

³ *Ibidem*.

⁴ J.J. *Rousseau*, *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957, pp. 106 și următoarele.

prin alegerile sale morale și prin respectarea legii; deci, raportarea la artificial și nu la propria natură asigură mirajul libertății individuale.

În viziunea lui Rousseau, pentru ca individul să poată exista în spațiul social este necesar ca starea naturală să fie păstrată într-o proporție cât mai extinsă, să fie exercitate libertatea și independența ființei umane. Contractul social este compromisul dintre starea de natură și exigențele sociale, iar libertatea individuală (nelimitată în starea naturală) devine circumscrisă voinței generale și legilor cetății.

În cazul abordării *perspectivei criticismului*¹, teoria dreptului natural se estompează în favoarea explorării cunoașterii. *Immanuel Kant* reunește, sub coordonatele criticismului, cunoașterea provenită din experiență și cunoașterea derivată din spirit (din rațiune), plasând în relație de interdependență *intuiția* și *conceptul*. Într-adevăr, dualismul în cunoaștere trebuie identificat și acceptat, conștientizând că materia, odată percepută de subiect, nu poate fi interiorizată sub o formă nealterată, pură. Spațiul și timpul sunt condiții obiective ale gândirii umane, statornicind regula filosofiei kantiene în conformitatea căreia formele subiective (percepția și intuiția) fac posibile formele obiective (adică judecățile intelectului). Rațiunea umană operează cu două categorii de *imperative* – cele *ipotețice* (care depinde de instincte și afecte) și cele *categoriale* (justificate prin ele însele, ca acte morale și corecte). În accepțiunea lui Kant, imperativele categoriale sunt adjuvante ale implementării drepturilor omului, statului revenindu-i obligativitatea de a respecta toate prerogativele individului dintre care cea mai importantă este *libertatea*. Astfel, se impune a fi identificată o *lege universală*, care permite coexistența dintre voințele libere ale indivizilor. Deși atât *moralitatea*, cât și *legea* sunt identificate ca *imperative categoriale*, dintre cele două moralitatea este plasată într-o poziție de subordonare pentru că are ca obiect *intenția* și este lăsată la aprecierea conștiinței umane (și ea, de altfel, failibilă); legea este elaborată în acord cu morala, însă se bucură de un tip de constrângere mai pregnantă – cea statală. Viziunea kantiană despre Stat inserează și promisiunea *drepturilor omului*, subliniindu-se că întemeierea statului pe concepția idealistă a contractului social permite recunoașterea relevanței drepturilor persoanei și a sursei acestora constând în libertate. Statul presupune o taxonomie riguroasă înăluntru căreia dreptul va avea preeminență prin raportare la interesele individuale; statul trebuie să asigure, în primul rând, respectarea dreptului deoarece doar odată îndeplinită această cerință pot fi respectate drepturile și libertățile oamenilor².

Georg Wilhelm Friedrich Hegel postulează o altă formă de înțelegere a lumii, acordând preeminență universalului asupra individualului. Spre deosebire de Kant, Hegel admite o existență de sine stătătoare a realității, independent de raportarea individului la univers. Lumea înconjurătoare descrie o logică proprie, indiferent de imixtiunea pe care umanul și subiectivul îl pot avea în organizarea sa. Statul este expresia voinței colective și reunirea libertăților individuale, fiind singura entitate aptă să garanteze drepturile și libertățile oamenilor. Hegel alege un mod inedit de conceptualizare a drepturilor omului, pornind de la ideea conform căreia indivizii se găsesc în relații de complementaritate și egalitate astfel încât ei pot să își opună opiniile celorlalți membri. Pe de altă parte, aceștia nu își pot opune opiniile în relație cu statul care, sintetizând voința tuturor indivizilor, emană

¹ Criticismul este un curent filosofic, întemeiat de Immanuel Kant, care se fundamentează pe premisa identificării valorilor și a limitelor posibilității de cunoaștere.

² M. Bădescu, *Introducere în filosofia dreptului*, Editura Lumina Lex, București, 2003, pp. 54 și următoarele.