

SENTIDO FILOSÓFICO DOS  
**DIREITOS**  
**HUMANOS**  
LEITURAS DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

Paulo César Carbonari  
Organizador

Iltonar Siviero  
Luciana Coletti  
Valdevir Both

Volmir José Brutscher  
Alcione Roberto Roani  
Enéias da Rosa  
José André da Costa  
João Alberto Wohlfart  
Jair Andrade



Vol. 1

Filosofia e  
Direitos  
Humanos



Paulo César Carbonari

*Organizador*

Iltomar Siviero

Luciana Coletti

Valdevir Both

Volmir José Brutscher

Alcione Roberto Roani

Enéias da Rosa

José André da Costa

João Alberto Wohlfart

Jair Andrade

SENTIDO FILOSÓFICO DOS  
**DIREITOS**  
**HUMANOS**  
LEITURAS DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

IFIBE  
Passo Fundo  
2006

© 2006, Editora IFIBE

Coleção *Filosofia e Direitos Humanos*

Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE)

Mantido pelo Instituto da Sagrada Família

Diretor Geral: José André da Costa

Diretor Pedagógico: Paulo César Carbonari

Diretor Administrativo: Irio Luiz Conti

Vice-Diretor Pedagógico: Valdevir Both

Vice-Diretor Administrativo: Moacir Filipin

Edição: Editora IFIBE

Organização: Paulo César Carbonari

Revisão: Autores

Normatização Técnica: Diego Ecker

Capa, Diagramação, Impressão e Acabamento: Gráfica Berthier

Editora IFIBE

Rua Senador Pinheiro, 304 – Rodrigues

99070-220 – Passo Fundo – RS

Fone: (54) 3045-3277

E-mail: [editora@ifibe.edu.br](mailto:editora@ifibe.edu.br)

Sítio: [www.ifibe.edu.br](http://www.ifibe.edu.br)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S598

Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo / Organização Paulo César Carbonari. – Passo Fundo: IFIBE, 2006. – (Coleção Filosofia e Direitos Humanos : 1)  
248 p.

ISBN 85.99184.19-9

1. Filosofia 2. Direitos humanos I. Carbonari, Paulo César (org.)

CDU 1“18/19”

Catalogação na Fonte: Bibliotecário Thiago Ribeiro Moreira CRB 10/1610

2006

Proibida a reprodução total ou parcial nos termos da lei.  
Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE

*Aos sujeitos que fazem  
a reflexão e a construção  
cotidiana dos direitos humanos*

*Agradecemos  
ao IFIBE, por oportunizar espaço de pesquisa;  
à Fundação Ford, por apoiar a iniciativa;  
aos pesquisadores, por tomar a sério  
a tarefa de construir conhecimento.*





## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	11
<b>PREFÁCIO</b> .....	15
<b>KARL-OTTO APEL</b> .....	37
<b>Ética e direitos humanos</b> <i>Paulo César Carbonari</i>	
<b>HANNAH ARENDT</b> .....	61
<b>Pluralidade e universalidade dos direitos humanos</b> <i>Iltonar Siviero</i>	
<b>NORBERTO BOBBIO</b> .....	81
<b>Historicidade dos direitos humanos</b> <i>Luciana Coletti</i>	
<b>MICHEL FOUCAULT</b> .....	97
<b>Direitos humanos e crítica ao humanismo moderno</b> <i>Valdevir Both</i>	
<b>PAULO FREIRE</b> .....	113
<b>Direitos humanos, história e liberdade</b> <i>Volmir José Brutscher</i>	
<b>JÜRGEN HABERMAS</b> .....	129
<b>Direitos humanos, soberania do povo e princípio da democracia</b> <i>Alcione Roberto Roani</i>	
<b>AGNES HELLER</b> .....	153
<b>Necessidades, justiça e direitos humanos</b> <i>Enéias da Rosa</i>	



<b>EMMANUEL LEVINAS</b> .....	177
<b>Direitos humanos e reconhecimento da alteridade</b> <i>José André da Costa</i>	
<b>HENRIQUE C. DE LIMA VAZ</b> .....	205
<b>Antropologia, ética e direitos humanos</b> <i>João Alberto Wohlfart</i>	
<b>ERIC WEIL</b> .....	231
<b>Direito, moral e política</b> <i>Jair Andrade</i>	



## APRESENTAÇÃO

*Na terra já se fala há muito tempo  
e a maior parte do que se diz passa despercebido*

Maurice MERLEAU-PONTY. *A prosa do mundo.*

Direitos humanos é um tema controverso e difícil; é atuação necessária e urgente; é reflexão essencial e desafiante. Com essa chamada o Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) convoca para o aprofundamento da reflexão sobre os direitos humanos. O faz no Curso de Especialização em Direitos Humanos, pioneiro no Estado, e em várias outras iniciativas sobre o tema. Entre elas está o Grupo de Pesquisa *Filosofia e Direitos Humanos*, que reúne pesquisadores/as interessados/as em contribuir na produção de conhecimento sobre os direitos humanos com o olhar da filosofia. É do conjunto destes esforços que nasce esta obra.

A pauta da reflexão filosófica sobre os direitos humanos é vasta, mas são muito poucas as bibliografias especializadas disponíveis em língua portuguesa. Por isso, o Grupo, além de pesquisar sobre o tema, desafiou-se a reunir os ensaios numa obra coletiva, oferecendo condições para que os resultados possam ser conhecidos, discutidos, analisados, criticados, completados. Dessa forma, a obra que apresentamos é resultante do exercício individual que se abre ao público.

A escolha do título *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos* inscreve-a no esforço de construção de mediações cognitivas sobre os direitos humanos com o olhar da filosofia.

Dedica-se a expor a posição de diversos pensadores significativos da tradição filosófica. A escolha das posições, em grande medida aleatória, estriba-se na prática de cada um/a dos/as pesquisadores/as. Mais do que preferências políticas, indica para o exercício dialógico com a diversidade de posições e enfoques.

O volume reúne dez ensaios organizados pela ordem do sobrenome do autor ao qual cada um se dedica.

O prefácio, escrito especialmente para a coletânea, é da lavra do professor Ricardo Timm de Souza, da PUCRS. Com um título provocativo, lança luzes desafiantes sobre o sentido do humano em nosso tempo. Abre com maestria e convoca o/a leitor/a para o aprofundamento.

O ensaio sobre o pensamento de Karl-Otto Apel, filósofo alemão, de autoria do professor Paulo César Carbonari, do IFIBE, apresenta o lugar dos direitos humanos no seio da proposta de uma ética do discurso ultimamente fundada. Faz uma retomada da proposta do autor com base em textos referenciais.

A riqueza das reflexões de Hannah Arendt, filósofa alemã, é exposta no ensaio de Itomar Siviero, do IFIBE. Percorre as diversas contribuições da autora e indica de forma contextualizada e ampla o tema daquela que advogou também de forma militante a defesa dos direitos humanos, especialmente como direito a ter direitos.

O filósofo político Norberto Bobbio, clássico da *era dos direitos*, é trazido pela professora Luciana Coletti, da Feevale, ex-aluna do IFIBE. Mostra a posição do autor cotejando-a com o pensamento político moderno. Apresenta a leitura histórica dos direitos humanos largamente conhecida e defendida pelo italiano.

O autor de *Vigiar e Punir*, Michel Foucault, é apresentado pelo professor Valdevir Both, do IFIBE. Através da leitura

ra de textos referenciais, extrai elementos chave para a compreensão dos direitos humanos no seio de uma das principais teorias do poder.

Um dos maiores educadores do século XX, o brasileiro Paulo Freire, é lido filosoficamente pelo professor Volmir José Brutscher, do IFIBE. Com base na concepção de homem, de liberdade e de história do pedagogo da educação popular, constrói um exercício de compreensão dos direitos humanos.

O pensamento de Jürgen Habermas, filósofo alemão, é trazido pelo ensaio do professor Alcione Roberto Roani, da URI-Erechim e ex-professor do IFIBE. Dedicase a comentar uma das obras mais discutidas hodiernamente, sobretudo por localizar o tema dos direitos humanos em relação à democracia.

A filósofa húngara Agnes Heller é comentada por Enéias da Rosa, da FIAN Brasil e ex-aluno do IFIBE. Com base na teoria da justiça e das necessidades proposta pela autora, apresenta as linhas gerais da compreensão do tema dos direitos humanos de uma das principais expoentes da Escola de Budapest.

O pensamento desafiante de Emmanuel Levinas, filósofo lituano-francês, é apresentado no ensaio do professor José André da Costa, do IFIBE. Dedicase a uma abordagem geral e ampla da proposta da ética da alteridade e suas implicações para a compreensão dos direitos humanos.

O filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz é trazido pelo professor João Alberto Wohlfart, do IFIBE. Faz uma abordagem sistemática dos aspectos antropológicos e éticos propostos pelo pensador mineiro e suas conseqüências para os direitos humanos.

O filósofo alemão-francês Eric Weil é trazido pela pena do professor Jair Andrade, da IMED e ex-aluno do IFIBE. Com base na filosofia política do autor que refletiu longamente

sobre a violência, indica os elementos básicos de sua compreensão dos direitos humanos e da relação destes com o direito, a moral e a política.

A contribuição que apresentamos pretende ser parte de um esforço amplo, mesmo que ainda inicial, de compreensão de um tema que desafia a pensar criticamente: os direitos humanos. Atentos ao tempo, comungamos com a (in-)certeza de que, além de dizer, está em jogo fazer, sempre, de novo, cientes de que dizer já é, de alguma forma, fazer e fazer já é, também, dizer.

Passo Fundo, no Dia Mundial dos Direitos Humanos,  
10 de dezembro de 2006.

Paulo César Carbonari  
Coordenador do Grupo de Pesquisa  
Organizador



## PREFÁCIO

### HUMANO, HOJE

Sobre a questão da dignidade humana  
no discurso filosófico contemporâneo

*Ricardo Timm de Souza\**

#### I – *Status quaestionis*: o labirinto

*“Ai de mim”, exclamou o camundongo,  
“o mundo está ficando cada vez menor.  
De início era tão grande, que eu me apavorava.  
Vivia correndo para cá e para lá, e só me tranqüilizava  
quando via, por fim, paredes bem distantes  
à esquerda e à direita.  
Mas o espaço entre essas paredes estreitou-se  
tão rapidamente que já me encontro na última câmara,  
e vejo ali no canto a ratoeira onde de certo esbarrarei.”  
“Ora, basta-lhe escolher outro caminho”,  
disse o gato, antes de engoli-lo.*

Franz KAFKA. *Uma fabulazinha*, p. 29

Uma das maiores dificuldades atualmente vivenciadas por quantos escrevem em filosofia com pretensão de legitimidade e consequência – ou seja, segundo motivações que estão para além do lúdico e do hipócrita –, é o desafio que se propõe pela superabundância de lugares-comuns na terminologia normalmente utilizada nos textos. Novíssimos alguns, resgatados

---

\* Professor da Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, RS. Este texto sintetiza idéias dispersas em boa parte de nossa produção filosófica, especialmente nos livros *Totalidade & Desagregação*: sobre as fronteiras do

da poeira do passado outros, os lugares comuns prestam-se a tudo e a nada; dão a ilusão de se estar a tocar ou, ao menos, aproximar, da medula do real, do que verdadeiramente dá e deve dar o que pensar. Porém, ao mesmo tempo, multiplicam infinitamente a distância do concreto ao se formalizarem em palavras grandiosas nas quais tudo cabe, mas que, muitas vezes, nada contêm.

Um exemplo eloqüente do acima referido pode ser observado com os termos, ou o termo composto, *dignidade humana* e seus derivados. Muitos intelectuais contemporâneos honestos e de grande envergadura encontram este tema entre suas questões essenciais, como, aliás, não poderia deixar de acontecer, exatamente por sua honestidade e grandeza intelectual – pois não escapa a ninguém que a questão humana transcende qualquer outro problema filosófico e se entranha nas mais árduas e espinhosas questões de ordem ético-ecológica: questões eminentemente, mas não *apenas* humanas – em todos os níveis e sentidos de existência de nossa difícil contemporaneidade. Todavia, tal não significa absolutamente que muitos desses pensadores tenham percebido a seara real em que se embrenham. A tradição filosófica possui uma indelével tendência formalizante-universalizante que, embora em crise, parece sobreviver, ainda que a muito custo, em certos

---

pensamento e suas alternativas; *O tempo e a Máquina do Tempo*: estudos de filosofia e pós-modernidade; *Sujeito, ética e história*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental; *Existência em Decisão*: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig; *Sentido e Alteridade*: dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas; *Metamorfose e Extinção*: sobre Kafka e a patologia do tempo; *Ainda além do medo*: filosofia e antropologia do preconceito; *Sobre a construção do sentido*: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia; *Responsabilidade Social*: uma introdução à Ética Política para o Brasil do século XXI; *Razões plurais*: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig; *Fontes do humanismo latino*: a condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo; *Ética como fundamento*: uma introdução à ética contemporânea; *Em torno à diferença*: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea; e nos artigos *Justiça, liberdade e alteridade ética*; *Três teses sobre a violência*; *Humanismo e alteridade. A filosofia frente à radicalidade do desafio humano*; e *A dignidade da pessoa humana: uma visão contemporânea*. Ver as referências completas no final do texto.

ambientes intelectuais de grande influência.<sup>1</sup> A questão é, em sua essência, simples, e não se trata senão da grande questão, por assim dizer fundante e que estabeleceu os padrões hegemônicos do *modus operandi* filosófico do pensamento grego em sua linhagem mais clássica: a relação entre o particular e o universal. Esta é a dialética original que se encontra em todos os grandes problemas filosóficos em sua mais viva tradição. A história da filosofia, *grosso modo*, consiste exatamente na sucessão de respostas que se tem tentado fornecer a esta questão filosófica original.

A nossa questão, por outro lado, diz respeito não a esta questão maior e original, delineada nas origens do logos classificador, mas àquilo a que nos têm levado as respostas dadas a ela.<sup>2</sup> Um certo excesso de pudor argumentativo, não sem alguma dose de receio em termos de possibilidade de iconoclastia filosófica ou de atentado à tradição, faz normalmente com que muitas obras culminem exatamente no ponto em que deveriam ter iniciado: antes de um profundo reexame das possibilidades de sentido de um termo como *humano*, hoje.<sup>3</sup> Nesta detenção, neste momento incômodo de suspensão de juízo, grandes pensadores têm caído exatamente na contradição extrema – não uma contradição produtiva, iluminadora dos temas tratados, mas uma contradição mortal, um beco sem saída, qual o camundongo da conhecida fábula kafkiana. Antes, ansiavam pelas paredes formais da terminologia filosófica consagrada; mas agora, com o derribar dessas paredes, com o estreitar-se paulatino e inelutável da confiança que seríamos capazes de depositar no julgamento excessivamente benevolente de um passado que se mostrou absolutamente cruel para com o particular, para com o *outro* do(s) conceito(s), dirigem-se para a ratoeira do

---

<sup>1</sup> Para um breve esboço da história do processo conceitual-totalizante da filosofia, ver nosso ensaio *Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história multicentenária* (SOUZA, 2000a, p. 189-208).

<sup>2</sup> Cf. nosso ensaio *O século XX e a desagregação da Totalidade* (SOUZA, 1996, p. 15-29).

<sup>3</sup> Cf. a respeito nossa Introdução a: SOUZA, 2004b, p. 11-20.



sem-saída, do *outro* da filosofia enquanto questão humana eminente – ou seja, em última análise, o óbvio conceitual vazio –, prestes a serem devorados pelo gato empírico, a serem soterrados pela coleção catastrófica – para usar uma expressão benjaminiana<sup>4</sup> – de destroços que se acumulam atrás deles e, em um frêmito de energia<sup>5</sup> totalizante e por sua própria exuberância, os devorarão na voragem da *temporalidade* que lhes segue, como aos conceitos, ao encaicho, e com a qual, a rigor, não sabem lidar, pois a mais necessária das pedagogias – a do tempo – não pertence à cartilha da tradição filosófica na qual foram formados.<sup>6</sup> Pensamentos que se entendem a si mesmos, já nos dizia Adorno, se nos é possível citá-lo “ao inverso” e sem polemizar, no momento, com sistemas e anti-sistemas filosóficos, constituem o não-verdadeiro; e poderíamos acrescentar: pensamentos que celeremente se dirigem ao conforto dos ninhos conceituais que engendram, constituem, na temporalidade que não perdoa a hipocrisia intelectual e no *hic et nunc* da concretude espessa daquilo que é irredutível ao mero conceito, uma indecência intolerável no contraste com a *verdade irrepresentável* que constitui e se constitui, kantianamente falando, exatamente no limite da representação: o sofrimento do outro. Como constata Adorno na análise do pensamento filosófico levada a efeito em seu ensaio *Observações sobre o*

<sup>4</sup> Lembremos a muito famosa 9ª. “Tese” de *Über den Begriff der Geschichte*: [...] “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso” (BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, 1987a, p.226).

<sup>5</sup> Cf. nosso *O fim da história, a totalidade rediviva e a metafísica do consumo infinito* (SOUZA, 1996, p. 101-113).

<sup>6</sup> Sobre a questão da temporalidade (SOUZA, 2004c) e nosso artigo *A dignidade da pessoa humana: uma visão contemporânea* (2005).

*pensamento filosófico*, a obra de Kant significa o último baluarte pré-idealista da coisa que se defende de sua representação: “ninguém pode reproduzir em sua própria imaginação a dor alheia. Até aí chega a apercepção transcendental. Com esta determinação, por mera pertinência, já o próprio *eu penso* torna-se algo passivo, totalmente distinto da reflexão ativa sobre um *meu*” [...] (ADORNO, 1995, p. 17). É a compreensão cabal deste fato que explica a insistência especialmente aguda de autores como Franz Rosenzweig, que pretendem ler a história da filosofia ocidental como uma continuidade, com incômodas intermitências, *de Jônia a Jena*, ou seja, de Tales a Hegel; separar o pensamento do pensado é, para o filósofo de Kassel, como para muitos outros, a única esperança de saúde para uma razão doente que se traduz na pergunta obsessiva pela “essência”.<sup>7</sup> No fundo, é exatamente esta a denúncia de Adorno, que encontra no pensador de Königsberg, mui corretamente, a meta-intuição do respeito ao concreto para além de qualquer esquematismo: “[em Kant] nenhuma objetividade do pensar enquanto ato seria possível de modo algum, se o pensamento não estivesse em si mesmo ligado, segundo sua própria configuração, ao que não é em si o pensar: ali é onde se deve buscar o que se deveria decifrar no pensar” (ADORNO, 1995, p. 17).

Vemo-nos, assim, filósofos e intelectuais em geral<sup>8</sup> interessados nessa que é a mais filosófica das questões filosóficas, enredados em uma complexa teia de problemas. Por um lado,

<sup>7</sup> Cf. ROSENZWEIG, 1984, p. 143; igualmente SOUZA, 1999b e CASPER, 2004.

<sup>8</sup> A filosofia deverá crescentemente se abrir a um crescente fluxo crítico interdisciplinar, sob pena, na melhor das hipóteses, de reprodução dos vícios aqui expostos. Não é nenhum acaso, mas sinal agudo da percepção cabal da questão filosófica medular de que aqui tratamos, que intelectuais provindos das mais diversas áreas têm crescentemente denunciado com profundidade e rigor provavelmente inéditos na história exatamente o mesmo problema geral que aqui abordamos. Veja-se, a título ilustrativo exemplar, na área das ciências jurídicas, o magnífico ensaio de Salo de Carvalho *A ferida narcísica do direito penal (primeiras observações sobre as (dis)funções do controle penal na sociedade contemporânea)* (GAUER, 2004, p. 179-211). Sobre o tema da interdisciplinaridade em geral ver PAVIANI, 2005.

não podemos abdicar da comunicabilidade inter-racional – para evitar a palavra moderna “intersubjetiva”, imprópria, segundo nosso parecer<sup>9</sup> –, de nossas experiências com o nosso *proprium* e; por outro lado, temos que nos ver com as possibilidades de decaimento no lugar-comum de conceitos esvaziados ou excessivamente fragilizados pela corrosão temporal do empírico; o mundo já não suporta sistemas que desabam, expondo a ingenuidade ou a hipocrisia daqueles que, julgando-se a salvo da história como *catástrofe*,<sup>10</sup> neles se haviam refugiado. A resposta plena a este desafio tem de passar necessariamente por um amplo inventário das *racionalidades contemporâneas*, tarefa que aqui não nos cabe,<sup>11</sup> e cuja explícita ausência estabelece os limites precípuos do presente texto.

Assim, nosso objetivo no presente texto não é analisar em detalhe as errâncias contemporâneas da razão, o que temos feito em vários outros momentos<sup>12</sup>; interessa-nos aqui, muito mais, examinar algumas possíveis vias de acesso à questão humana em termos estritamente contemporâneos.<sup>13</sup> O viés que aqui será privilegiado entrelaça memória, estética e ética, pretendendo culminar no resgate dos termos da questão para além dos modelos racionalistas mais em voga no que diz respeito à sua abordagem.

<sup>9</sup> Aduzimos as razões da redundância do termo “intersubjetividade”, em seu uso contemporâneo, em nosso ensaio *Fenomenologia e Metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da substituição no pensamento ético de Levinas* (SOUZA; OLIVEIRA, 2001, p. 379-414).

<sup>10</sup> SELIGMANN-SILVA, M. *História como Catástrofe* (NESTROWSKY, 2000); HOBSBAWM, 1997; ROSENZWEIG, 1982).

<sup>11</sup> Nosso livro *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig* propõe-se, exatamente, como uma possibilidade de um tal inventário.

<sup>12</sup> Cf., por exemplo, em termos mais amplos de análise cultural, nossa coletânea de artigos *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, e, em termos filosoficamente mais estritos e propositivos, nosso livro *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*.

<sup>13</sup> Cf. nossa Introdução a SOUZA, 2004b

*Refere Swift que o Imperador de Lilliput discernia o movimento do ponteiro dos minutos do relógio; Funes discernia continuamente os tranqüilos avanços da decomposição, das cáries, da fadiga. Notava os progressos da morte, da unidade. Era o solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente preciso.*

Jorge Luis BORGES. *Funes el memorioso*, p. 130-131

*Funes el memorioso*, definido por seu autor como uma longa metáfora da insônia, trata das desventuras deste estranho personagem incapaz de esquecer e de não perceber. Funes, insone, é simplesmente incapaz de ser hipócrita: é-lhe vedada a possibilidade de fingir que não vê o que vê.

É interessante a abordagem que se faz possível em termos de consciência coletiva contemporânea no que diz respeito a esse tema. Pois vivemos, *grosso modo*, na era anti-Funes, na idade do *esquecimento* e da não-percepção. Ao contrário de Funes, e mesmo do senso comum e estreito, nossas sociedades são capazes de esquecer até o inesquecível; o que ontem era notícia de absoluta relevância é hoje atirado à vala comum da superprodução de dados midiáticos. O que ontem era questão de vida ou morte, hoje se torna, como que ao natural, tema de pilhérias e leviandades – o limbo que precede o abismo da não-existência. Vivendo em uma sociedade de produção, consumo, obsolescência e descarte, acostumamo-nos a pensar que absolutamente tudo o que nos diz respeito deve seguir o mesmo ciclo; também as indignações com o abjeto e as admirações com o grandioso são efêmeras e acabam no lugar-comum do mediano – talvez uma forma pior de esquecimento do que o próprio esquecimento. Pois o mediano é o medíocre, onde tudo é igualado a tudo; o suspiro de uma musa televisiva tem exatamente o mesmo valor que o suspiro final de uma criança morrendo de fome ou destrojada por uma bomba. Grita-se tanto que já não se ouve nada, exceto o ruído

cacofônico do entorpecimento dos sentidos e da razão. A razão entorpecida, fragmentada em pequenos espasmos de sobrevivência diuturna, instrumentalizada ao extremo, transforma-se em uma grande máquina de aniquilação da memória; promete-se implícita ou explicitamente o prazer, desde que imediato. Incapaz de entrar em uma verdadeira crise, a mônada racional moderna é evidentemente incapaz de sair dela (SOUZA, 2003b); o mundo das vivências consiste na postergação *sine die* da percepção do radical – daquilo que vai, verdadeiramente, às raízes; o universo do lugar-comum social, transformado em um fátuo suceder-se de imagens – eventualmente desligáveis com uma leve pressão no botão do controle remoto – reduplica a racionalidade instrumental que se aninha em certas dimensões da realidade e dali coordena o todo segundo sua vontade. O mundo é o lugar onde os acontecimentos só têm sentido no presente do indicativo que flui, ágil, em uma miríade de cores, antes que seu peso real seja aferido; a memória é continuamente esvaziada para dar lugar a mais quinquilharias produzidas em série pela agilidade das racionalidades imagéticas que se sucedem sem fim. Repleto de tudo, o presente encontra-se, na verdade, vazio, pois a multiplicação do irrelevante, que toma o lugar do notável, tomou para si exatamente essa função: pela demiurgia de artistas que, hábeis como os mágicos de outrora, se especializaram em carregar os cérebros de ilusões, onde o que é verdadeiramente decisivo – em todos os sentidos – fica recalçado pelo excesso de resíduos físicos e mentais que sobraram do momento que já desapareceu. É neste sentido que o mundo contemporâneo é o mundo da anti-memória.

Porém, como tudo na história humana, também esta anti-memória tem uma história muito particular: não surgiu por geração espontânea, mas paulatinamente, pela incapacidade de sentir intensamente a realidade do particular. Quando tudo é redutível a um conceito qualquer ou a causalidades fáceis, tudo é aplainado sob a égide da irrelevância, está pronto o momento da pequena grande metamorfose, quando causalidade se trans-

forma em mera casualidade. Ainda a mais deslavada mentira, a mais abjeta hipocrisia, o mais agudo sofrimento e injustiça, acabam na vala comum das casualidades, dos acasos mutuamente intercambiáveis porque pretensamente irrelevantes em sua incapacidade de paralisar a roda do mundo. Quando se desloca a lógica do pensar – onde tudo é permitido – para a lógica do agir – onde nem tudo é humanamente e ecologicamente suportável nem deveria ser permitido – então temos à nossa frente uma paisagem inóspita, incapaz de perceber até mesmo o que se perdeu nesse processo. Em outros termos: se o concreto é banal e tudo cabe dentro de um mero conceito instrumental ou operacional, é porque se banalizou a vida. Sim, nossas sociedades são capazes de esquecer até o inesquecível, porque perdoam o imperdoável e justificam teoricamente – muitas vezes com os mais argutos ardis da venerável tradição da *amnistia* (MATE, 2005, p. 159-171) –, o injustificável. Aprendeu-se, com a lógica dos conceitos que só tem realidade na cabeça de quem a pensa, a justificar os desencontros da realidade do concreto que existem para além de uma cabeça que os pensa; a vida em geral, a vida humana em particular, transforma-se e reduz-se de uma questão *vital* em uma questão *lógica e metodológica*. E, por mais que sejam muitos os que, desconfiados, mantêm um tenaz crivo crítico em relação ao que se passa, muitos são também os sofistas no mau sentido do termo – profetas ao inverso – sempre prontos a chafurdar nos esquemas mentais de intelectos frágeis, para convencê-los de que, com facilidade, as palavras se substituem às coisas. É aí, neste deserto mental cuidadosamente criado e alimentado, que acontece o fundamental para o que o *estado de exceção em que vivemos* se perpetue: as formalidades são petrificadas. Todo o vital escorre e é devorado por este solo devastado: o tempo, a memória, os tecidos que um dia significaram algo. Uma forma inusitada de violência se instaura (SOUZA, 2001b).

É esta a razão pela qual qualquer tratamento filosófico do tema da dignidade humana ou dos direitos humanos que não inicie por uma profunda reconstituição histórica do “deserto do

real” (ZIZEK, 2003) em que nos encontramos está fadado a um ambíguo destino: para alguns, a angústia de perceberem o descompasso entre o *formal* e o *real*, sem saberem por onde começar a limpar o terreno, aprofundando-se muitas vezes na formalidade exatamente por sua ânsia de chegar à realidade; para outros, geralmente os vencedores das grandes guerras e batalhas nas quais a existência sócio-ecológica contemporânea se constitui, a festa sobre os destroços daquilo que se tornou *quase nada* (SOUZA, 1998). Aos segundos, deixamos os louros de suas vitórias; aos primeiros, nos dirigimos, na intenção de tentar facilitar uma maior compreensão dos termos corretos do que aqui nos interessa.

### **III – Por uma estética antropológica: do estado de exceção da violência sem memória ao estado de exceção da excepcionalidade do concreto**

*A identidade estética deve defender o não-idêntico  
que a compulsão à identidade oprime na realidade.*

T. ADORNO. *Teoria Estética*, p. 15

*A totalidade estética é a antítese da totalidade não-verdadeira.*

T. ADORNO. *Teoria Estética*, p. 320

Dado o exposto, a nossa posição é clara: a tarefa humana de auto-compreensão do sentido contemporâneo do humano corresponde à compreensão das possibilidades da ruptura da Totalidade da violência, na esteira de pensadores como Levinas, Rosenzweig, Derrida e Adorno. Comum a todas estas percepções é a clara circunscrição de um momento, de um *instante decisivo*, onde a ruptura da Totalidade não-verdadeira, a muito custo sustentada em seu lugar por demiurgias conceituais, não mais se sustenta. Trata-se da irrupção do excepcional, da exceção que trinca as regras da normatividade



violenta. Este é o momento da verdadeira possibilidade de instauração do estado de exceção que temos de humanamente desejar se quisermos ser ou permanecer humanos: o estado de exceção verdadeiro no sentido em que Benjamin o propugna. Lembremos a oitava “Tese”:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção [...] O assombro com o fato de que episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (1987a, p. 226).

Por onde inicia, portanto, a compreensão daqueles dados básicos que vão fornecer à reflexão o início de uma compreensão mais sólida em meio à miríade de conceitos grandiosos? Segundo o que aqui propomos, exatamente pela conjunção desses três elementos, dispersos, mas reconhecíveis em meio aos estilhaços do presente: a memória do real, revivido pelo instante presente onde o concreto assume a sua verdadeira forma; a ética, conseqüência da reconsideração radical do sentido do humano enquanto agir e se constituir subjetivamente pelo encontro com a Alteridade e; a estética, antídoto sereno da violência totalitária. É possível, então, que este momento *decisivo* – um momento de nascimento, onde o futuro, desvelado das sombras tautológicas de um presente mortíço, caricatura de suas promessas – ofereça a nós e às novas gerações o reencontro com o vital propriamente dito e os conceitos, desinflados e depostos de seus píncaros racionais, não mais cúmplices do maciço da mediocridade, sirvam à sua verdadeira vocação: auxiliar o pensamento filosófico e não se substituir a ele. Teremos então, no dizer de Benjamin, o dia do “juízo final” da realidade, que significa, para nós, o juízo inicial em que a história, julgada, devolve a palavra aos mortos, aos pequenos e fracos, ao Outro, e o impossível acontece: o tempo



excepcional não se exaure, mas reconstitui as possibilidades reais de fundamentação do humano e de todas as suas categorias derivadas – quando a palavra “humanismo” não será mais alvo de chacotas, mas a porta para tesouros secretos da vida.

## Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. *Palavras e Sinais – Modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973 (*Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes).

\_\_\_\_\_. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *Philosophie und Gesellschaft*. Fünf Essays. Stuttgart: Reclam, 1991.

\_\_\_\_\_. *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964.

\_\_\_\_\_. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1981.

ADORNO, T.W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALTER, Robert. *Anjos necessários – Tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

\_\_\_\_\_. *Em espelho crítico*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. *Globalização – as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I – Magia e técnica, arte e política*. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas II – Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas III – Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. *A modernidade e os Modernos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1975.

\_\_\_\_\_. *Das Passagen-Werk*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (2 Vols.).

BOMBASSARO, L. C.; PAVIANI, Jayme. *As fontes do humanismo latino. O sentido do humano na cultura brasileira e latino-americana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

CASPER, Bernhard. *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn: Schöningh, 2004.

CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução*. Teoria e crítica do pós-estruturalismo. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

\_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Adieu a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Psyché*. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

\_\_\_\_\_. *Do espírito*. Campinas: Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Limited inc.* Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. *De um tom apocalíptico adotado há pouco em filosofia*. Lisboa: Passagens, 1997.

\_\_\_\_\_. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Paixões*. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Salvo o Nome*. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Khôra*. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Gesetzskraft*. Der "mystische" Grund der Autorität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. Force de Loi: le 'fondement mystique de l'autorité'. In: *Deconstruction and the possibility of justice*. Cardozo Law Review, Vol. 11, n. 5-6, july/aug. 1990.

DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DERRIDA, J. et alii. *L'Éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Paris: Transition, 1990.

DUFOURMANTELLE, A; DERRIDA, J. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

DREISHOLTKAMP, Uwe. *Jacques Derrida*. München: Beck, 1999.

DREIZIK, Pablo (Org.). *La memoria de las cenizas*. Buenos Aires: Patrimonio Argentino, 2001.

DUARTE, Rodrigo, *Adornos*. Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

DUARTE, R. et alii (Orgs.). *Theoria Aesthetica*: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005.

EIDAM, H.; HERMENAUF, F.; STEDEROTH, D. (Orgs.). *Kritik und Praxis*. Zur Problematik menschlicher Emanzipation. Lüneburg: Zu Klampen, 1998.

FAYE, Jean-Pierre. *A razão narrativa*. São Paulo: Editora 34, 1996.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel*: o porão de uma filosofia social. Porto Alegre: L&PM/CNPq, 1986.

GAGNEBIN, J.-M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAUER, Ruth M. C. (Org.). *A qualidade do tempo*: para além das aparências históricas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

GONDEK, Hans-Dieter; WALDENFELS, Bernhard (Orgs.). *Einsätze des Denkens*. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

HAVERKAMP, Anselm (Org.). *Gewalt und Gerechtigkeit*. Derrida-Benjamin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

KAFKA, Franz. *Contos, Fábulas e Aforismos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução & melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002.

LETZKUS, Alwin. *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*. München: Wilhelm Fink, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infini*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Do sagrado ao santo: cinco novas leituras talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1986.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LOBOSCO, Marcelo R. (Org.). *La resignificación de la ética, la ciudadanía y los derechos humanos en el siglo XXI*. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

LÖVY, Michel. *Redenção e Utopia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva; USP, 1990.

LÖWITH, Karl. M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit (1942-43). In: *Sämtliche Schriften*. Stuttgart: Metzler, 1984, Bd. 1, p. 72-101.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

\_\_\_\_\_. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

MATOS, C. F. Olgária. *A escola de Frankfurt*. Luzes e sombras do iluminismo. São Paulo: Moderna, 1993.

MAYER, Hans. *In den Ruinen des Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

MAYER, Reinhold. *Franz Rosenzweig: eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*. München: Kayser Verlag, 1973.

MOSES, Stéphane. *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1985.

\_\_\_\_\_. *Spuren der Schrift*. Von Goethe bis Celan. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, 1988.

\_\_\_\_\_. *L'ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Paris: Seuil, 1992.

MÜNSTER, Arno (Org.). *La pensée de Franz Rosenzweig*. Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. Paris: PUF, 1994.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: EdUFF, 2001.

NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula (Orgs.). *Em torno a Jacques Derrida*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NESTROWSKY, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. *On the Genealogy of Modernity*. Foucault's Social Philosophy. New York: Nova Science Publishers, 2003.

\_\_\_\_\_. Hegel, Heidegger, Derrida. A mitologia branca. *Revista Veritas*, março 2002.

PAVIANI, Jayme. *Interdisciplinaridades: conceito e distinções*. Porto Alegre: Pyr Edições, 2005.

PELIZZOLI, Marcelo. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Levinas: a construção da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PIVATTO, P. S. A ética de Levinas e o sentido do humano. Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 37, n.147, 1992, p. 325-363.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade e culpa em E. Levinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, n. 19, 1998, p. 87-107.

\_\_\_\_\_. Ser moral ou não ser humano. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n. 2, 1999, p. 353-367.

REGUERA, J. *La construcción ética del otro*. Madrid: Ediciones Nobel, 1997.

RICHTER, Horst-Eberhard. *Der Gottes-Komplex*. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Giessen: Psychosozial-Verlag, 2005.

ROMBACH, Heinrich. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. Freiburg/München: Alber, 1980.

ROSENZWEIG, Franz. *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, 1992.

\_\_\_\_\_. *Hegel und der Staat*. Aalen: Scientia Verlag, 1982.

\_\_\_\_\_. *Zweistromland*. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken (Gesammelte Schriften III), Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984 [“Das neue Denken”].

\_\_\_\_\_. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

RUIZ, Castor. *Os labirintos do poder: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

\_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SARLET, Ingo W. (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SCHMIED-KOWARZIK, W. *Práxis e Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Franz Rosenzweig*. Existentielles Denken und gelebte Bewährung. Freiburg/München: Alber, 1991.

\_\_\_\_\_. *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*. Internationaler Kongress (Org.). Freiburg/München: Alber, 1986. Vol. I e II.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética. São Paulo: Iluminuras, 1999.

\_\_\_\_\_. *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: UNICAMP, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 1999.



SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *O tempo e a Máquina do Tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Metamorfose e Extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: DaCasa; Palmarinca, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Brasil filosófico*. São Paulo: Perspectiva, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade Social: uma introdução à Ética Política para o Brasil do século XXI*. Porto Alegre: Evangraf, 2003c.

\_\_\_\_\_. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Fontes do humanismo latino: a condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004c.

\_\_\_\_\_. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*: Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

\_\_\_\_\_. Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. *Revista Veritas*, v. 46 n. 2, 2001a, p. 265-274.

\_\_\_\_\_. Ética e Desconstrução. Justiça e linguagem desde “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’ autorité’” de J. Derrida”, *Revista Veritas*, junho 2002.

\_\_\_\_\_. Três teses sobre a violência. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, PUCRS, ano 1, n. 2, 2001b, p. 7-10.

\_\_\_\_\_. Humanismo e alteridade. A filosofia frente à radicalidade do desafio humano. In: PAVIANI, Jayme; DAL RI Jr, Arno (Orgs.). *Humanismo latino no Brasil de hoje*. Belo Horizonte: PUC-MG, 2001.

\_\_\_\_\_. A dignidade da pessoa humana: uma visão contemporânea. *Revista Filosofazer*, Passo Fundo, ano XIV, n. 26, p. 7-36, 2005-II.

SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm de (Org.). *Ciência e Ética: os grandes desafios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Carlos et alii (Orgs.). *Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TIBURI, Márcia. *Filosofia Cinza*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Uma outra história da razão*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

TIBURI, M.; KEIL, I. (Orgs.). *O Corpo Torturado*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

VIRILIO, Paul. *Velocidade e política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

WOLKMER, Antonio C. (Org.). *Fundamentos do humanismo jurídico no ocidente*. Barueri: Manole; Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo, 2003.

# KARL-OTTO APEL

## Ética e direitos humanos

Paulo César Carbonari\*

Karl-Otto Apel é um dos filósofos contemporâneos que se ocupa em construir uma *ética do discurso*.<sup>1</sup> Faz um esforço teórico tendo em vista uma nova racionalidade comunicativa. A argumentação constitui-se na *unidade sintética* da razão como busca do consenso na comunidade de comunicação (ideal, como contrafático; real, como realização histórica). O consenso na comunidade de comunicação é uma tarefa teórica e prática: a primeira como fundamentação última *stricto sensu*; a segunda como responsabilidade histórica. Pretende reconhecer na ética o primado da razão ultimamente fundada.

A construção de sua proposta dá-se no contexto do que chama de transformação da filosofia transcendental com os aportes da filosofia da linguagem, sobretudo na versão pragmática. Daí que, sua filosofia é conhecida como pragmático-transcendental. Sua obra aparece em artigos depois reunidos em livros, sendo que seus principais textos estão em *Transformação da Filosofia* e em *Discurso e Responsabilidade*.

---

\* Mestre em Filosofia na UFG-GO, professor e diretor pedagógico do IFIBE.

<sup>1</sup> Neste sentido, Apel esclarece que prefere ética do discurso (*Diskursethik*) pelas seguintes *razões principais* [...] “*de um lado*, esta denominação se refere a uma forma especial da comunicação – o *discurso argumentativo* – como *meio* para a fundamentação concreta de normas; *por outro*, remete à circunstância de que o discurso argumentativo [...] contém também *o a priori racional da fundamentação (rationale Begründungspriori)* do princípio da ética” (1992, p. 11).

Direitos Humanos é um tema pouco tratado por Apel. Aparece em referência às suas formulações éticas em diálogo crítico com Habermas. Dessa forma, para nos ocuparmos de reconstruir a posição de Apel sobre direitos humanos, teremos que, mesmo brevemente, reconstruir sua proposta ética e a idéia de fundamentação em ética para, finalmente, fazermos uma interpretação e identificarmos os temas de direitos humanos.

## 1. Problemática ética: diagnóstico

Apel pretende enfrentar um problema central da ética na era da ciência, a fundamentação última racional de uma norma universalmente válida. Para tal, parte de um diagnóstico da problemática ética contemporânea em dois eixos complementares: um extra-filosófico e outro intra-filosófico. O problema se apresenta da seguinte forma:

Pois, de um lado, a carência de uma ética universal, isto é, vinculadora para toda a sociedade humana, nunca foi tão premente como em nossa era, que se constitui numa civilização unitária, em função das consequências tecnológicas promovidas pela ciência. De outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional de uma ética universal jamais parece ter sido tão complexa, e mesmo sem perspectiva, do que na idade da ciência. Isso porque a idéia de validade intersubjetiva é, nesta era, igualmente prejudicada pela ciência: a saber, pela idéia cientificista da 'objetividade' normativamente neutra ou isenta de valoração (EMM, p. 71-72).<sup>2</sup>

Postular uma ética universal da responsabilidade solidária que seja válida intersubjetivamente traduz-se em paradoxo, visto que é, a um só tempo, *necessária* e *impossível* (EMM, p. 76).

Em termos contextuais, a ciência e seus resultados se apresentam como "desafio moral para a humanidade" (EMM, p. 74; 1990, p. 14-15) em virtude do *risco procedural* que a tecnologia produz sobre a vida humana, já que a civilização técnico-científica, ao se planetarizar, confronta povos, etnias e

---

<sup>2</sup> Referiremos o texto de Apel em *Estudos de Moral Moderna* com a sigla EMM seguida da página.

culturas com uma problemática comum, mesmo tendo tradições morais e culturas específicas – o que torna necessária a exigência de uma ética da responsabilidade.

Por outro lado, em termos teórico-filosóficos, ao desafio da necessidade deveria corresponder a validade intersubjetiva das normas ou pelo menos *do princípio básico de uma ética da responsabilidade*. Todavia, observa-se a predominância de normas conservadoras cuja validade limita-se à esfera íntima (microesfera) e à esfera da política nacional (mesoesfera) regida em geral pela *razão de estado*. Os interesses humanos vitais (macroesfera) ficam confiados a poucos iniciados e *experts* no assunto, o que inviabiliza ou torna impossível a ética.

O problema teórico que emerge da relação ética e ciência é o seguinte:

[...] como jamais podem ser deduzidas normas ou juízos de valor, seja a partir do formalismo de conclusões lógico-matemáticas, seja a partir de conclusões induzidas de fatos, então, a idéia da objetividade científica parece direcionar a pretensão da validade de normas morais ou juízos de valor para o âmbito da subjetividade descompromissada (EMM, p. 74-75).

Ou seja, o padrão de racionalidade técnico-científica inviabiliza juízos éticos com sentido e validade. Ademais, posições éticas marcadas por este padrão revelam que a filosofia “abriu mão do negócio da ética, no sentido de fundamentação imediata de normas éticas e, respectivamente, de um princípio último de normas éticas” (EMM, p. 75).

Em termos históricos, a paradoxalidade mostra-se como *antagonismo real* entre as tendências políticas e ideológicas que são eficazes filosoficamente em sentido prático (EMM, p. 77). O antagonismo – ao menos em boa parte do século XX – é explícito, em política, no que ficou conhecido como *guerra fria* e, em filosofia, no antagonismo entre a predominância da posição marxista e da posição liberal. Em suma, o mundo ocidental foi marcado por uma *divisão do trabalho teórico* (EMM, p. 81-85 e 90; 1986, p. 175-219).

Estes antagonismos resultaram na separação entre a vida pública e a vida privada. Na vida pública vige o padrão científico da objetividade e na vida privada vige o padrão subjetivista-existencial. Em termos éticos, a vida pública, onde estão os problemas comuns, resulta guiada por *argumentos pragmáticos* fornecidos por *experts* com base em regras científico-tecnológicas objetiváveis (EMM, p. 85) – vige uma racionalidade instrumental que faz da ação, estratégia, inviabilizando a ética.

Em suma, as alternativas não são capazes de subsidiar o enfrentamento da relação ética e ciência de maneira relevante.<sup>3</sup> Isto porque, basicamente, descarregam a ética da possibilidade crítica, mesmo sem ser capazes de negar a necessidade de enfrentar as conseqüências da tecnificação da ciência e; não oferecem aportes suficientes para superar o cientificismo que reduz a ética a acertos contratuais convencionais que até preservam a liberdade provisória dos indivíduos em termos procedurais da democracia formal estribada no direito positivo. Daí que, como já dissemos em outro escrito

[...] o necessário enfrentamento público das conseqüências da ciência fica confiado à racionalidade instrumental estratégica, capaz, no máximo, de acertar interesses em vista da coexistência armada pelo subjetivismo defensivo, objetivamente mostrado pela corrida armamentista, pela ameaça da guerra nuclear, pela adaptação estratégica das demandas ecológicas e pela calibragem da pressão vinda dos pobres (CARBONARI, 2002, p. 177).

---

<sup>3</sup> Segundo Apel: “Com o ‘individualismo metódico’ e, respectivamente, ‘solipsismo metódico’, eu entendo a suposição, a meu ver até hoje dificilmente superada, que, se o homem, também sob o ponto de vista empírico, é um ser social, a possibilidade e validade da formação de juízo e vontade, em princípio, realmente não pode ser entendida sem a *pressuposição lógico-transcendental de uma comunidade de comunicação*, ou seja, de certa forma, como tarefa constitutiva da consciência individual. Na filosofia teórica segue daí a inevitável alternativa e controvérsia de fundamentação ‘introspectiva’ e ‘behaviorista’ (subjetivista ou objetivista) da compreensão pessoal e alheia, e na filosofia prática, a alternativa do ‘decisionismo’ e da *naturalistic fallacy*” (EMM, p. 91, nota 26).

## 2. Um novo sentido para a racionalidade prática

A superação da paradoxalidade exige o enfrentamento do desafio interno à ética: a possibilidade de uma racionalidade prática *para além* do instrumentalismo da racionalidade estratégica. O que está em questão é a possibilidade da racionalidade prática ultimamente fundada, capaz de estabelecer uma norma ética universalmente válida ante a sua aparente impossibilidade resultante do cientificismo que dá valor somente à racionalidade estratégica,<sup>4</sup> respondendo satisfatoriamente ao critério da objetividade. Dito de outra forma, uma racionalidade prática exige evitar a falácia naturalista e o subjetivismo decisionista, sem sucumbir aos parâmetros da racionalidade científica. Para isso, é necessário reconhecer e refutar os pressupostos básicos da filosofia analítica (EMM, p. 94). A questão é enfrentada por Apel: a) questionando a relevância da distinção entre fatos e normas e; b) propondo que a objetividade científica tenha como pressuposto a validade de normas morais (EMM, p. 95).

Nas palavras de Apel:

A menção de que a validez intersubjetiva de normas morais é condição de possibilidade e validez da ciência pode, ao menos, mostrar que a idéia da 'objetividade' científica já não é mais – como se admite em larga escala – um argumento de princípio contra a possibilidade de uma ética intersubjetivamente válida (EMM, p. 116).

---

<sup>4</sup> Para Apel: "Dito de maneira simplificada, ela (a racionalidade estratégica) consiste que os atores, enquanto sujeitos da racionalidade teleológica, aplicam seu pensamento meio-fim a objetos acerca dos quais eles sabem que, enquanto sujeitos da racionalidade teleológica, fazem o mesmo com respeito a eles próprios" (1988, p. 34). Mais adiante completa: [...] "numa democracia liberal e em âmbito internacional ou intercultural não é o relativismo normativo senão somente uma norma básica universalmente válida da fundamentação consensual-normativa das normas a que pode possibilitar a convivência das pessoas ou de povos e culturas com diferentes interesses e tradições valorativas do mundo vital. Justamente o reconhecimento intersubjetivo do princípio da racionalidade discursiva como meta-norma é a condição de possibilidade de tantas vezes invocado pluralismo valorativo do mundo moderno" (1986, p. 93).



Para completar o esforço, Apel terá que mostrar que a *argumentação racional*, na consideração de qualquer problema do conhecimento, pressupõe a validade intersubjetiva universal das normas (EMM, p. 117). Para tal, terá que refutar a tese logicista do pan-criticismo, que se recusa a aceitar uma fundamentação última (em geral e também na ética) de uma norma ética básica, e também a tese hermenêutica, que leva à relativização da pretensão de validade tanto cognitiva quanto moral.<sup>5</sup> A possibilidade de uma fundamentação última da norma ética básica permitirá passar da necessidade de uma ética universal para sua possibilidade e o reencontro do lugar da razão prática, da ética na era da ciência. Este esforço exigirá mostrar que: a) o reconhecimento do pressuposto da argumentação e tudo o que nele está implicado eticamente é intransponível; b) o ponto de partida de toda reflexão é sempre prático e; c) é possível fundar ultimamente imperativos éticos categóricos.

### 3. A proposta de fundamentação da ética

Para Apel, toda a racionalidade tem um intransponível na argumentação que tem como pressuposto uma norma fundamental: “Entre os *pressupostos indiscutíveis* (entre as *condições normativas de possibilidade*) da argumentação séria está ter aceito já uma *norma fundamental* no sentido das *regras de comunicação de uma comunidade ideal e ilimitada de argumentação*” (1990, p. 19). Argumentar é condição, como participação na comunidade de comunicação, e não resultado de uma decisão subjetiva, de um ato de fé ou de uma constatação empírica. A argumentação tem por base o acordo ultimamente fundado que se mostra pelo processo de reflexão transcendental. A norma moral básica é exigência de qualquer tipo de racionalidade como “interesse prático da razão teórica” (EMM, p. 126) pois, como diz Apel:

<sup>5</sup> Fizemos uma revisão mais longa desta abordagem em CARBONARI, 2002, p. 83-105.

Quem, a meu ver, põe a questão significativa pela justificação do princípio moral, já *toma parte* na discussão, e [...] se pode ‘dar-lhe a entender’ o que ele ‘sempre já’ aceitara como princípio básico, e este princípio ele deve aceitar, através de um reforço voluntário, como *condição de possibilidade e validade da argumentação* (EMM, p. 145).<sup>6</sup>

Apel se propõe a tarefa da fundamentação reflexiva última de *uma* norma moral básica, sempre pressuposta no processo de argumentação. Note-se que a pretensão é de fundamentar *uma norma moral básica* e não *um sistema de moralidade* – até porque, a própria norma implica a possibilidade de respeito a vários sistemas, contanto que fundem seu sentido último na norma universalmente reconhecida. Segundo ele, esta norma pode ser enunciada da seguinte forma:

Age somente segundo aquela máxima que te ponha em condições de tomar parte na fundamentação discursiva daquelas normas cujas consequências para todos os afetados estejam aptas a atingir consenso e de decidir, sozinho ou em colaboração com os outros, segundo o espírito dos possíveis resultados do discurso prático ideal (1990, p. 31).

A pergunta a ser respondida é a seguinte: *por que se deve ser racional, ou seja, responsável, no sentido da razão prática?* A pergunta implica mais a necessidade de um fundamento obrigatório da validade da norma ética básica e menos um argumento capaz de obrigar a uma pessoa a reforçar voluntariamente a norma cuja validade já é indiscutível. Mais do que fundar a necessidade de seguir uma norma, trata-se de mostrar que o seguimento de qualquer norma implica a necessidade obrigatória de que ela seja válida e, por isso, ultimamente fundada. Segundo Apel:

---

<sup>6</sup> Apel completa: “Na medida em que o próprio discurso argumentativo não é *contingente* em relação à argumentação, senão que *está pré-estabelecido a priori* (não pode ser transcendido na reflexão sobre as condições de possibilidade), pode-se dizer, no espírito da filosofia transcendental kantiana: *as normas da cooperação no discurso argumentativo são obrigatórias incondicionalmente, isto é, são categóricas*” (1990, p. 21). Para ver a reflexão de Apel a respeito da questão em Kant ver EMM, p. 140-148 e 1992, p. 22 e nosso comentário em CARBONARI, 2002, p. 118-123.

Quem argumenta reconhece implicitamente todas as possíveis *pretensões* de todos os membros da comunidade de comunicação, que podem ser justificadas por argumentos racionais (caso contrário, a pretensão da argumentação se autolimitaria tematicamente). Ao mesmo tempo ele (o argumentante) se obriga a justificar por argumentos todas as pretensões pessoais referentes a outras pessoas (EMM, p. 149).

A posição de Apel mostra que a argumentação exige o reconhecimento de *todas* as possíveis pretensões humanas. O critério para estabelecer qual delas é relevante é a justificação racional. Como o argumentante se obriga a justificar suas próprias pretensões pessoais referentes a outras pessoas, fica excluída a possibilidade de justificar pretensões que não possam ser válidas para todos – por exemplo, a de satisfazer interesses individuais em detrimento do interesse de todos. Isto, no entanto, também exige que não sejam sacrificadas, sem necessidade, ou de princípio, as pretensões individuais, porque, como prossegue Apel:

Além disso, os membros da comunidade de comunicação (e isso significa implicitamente: todos os seres pensantes) também são obrigados, a meu ver, a respeitar todas as pretensões e reivindicações virtuais de todos os membros virtuais – e isso quer dizer: todas as ‘necessidades’ humanas, na medida em que possam dirigir reivindicações aos demais (EMM, p. 149-150).

Em outras palavras, as necessidades humanas são eticamente relevantes na medida em que apresentam reivindicações. No entanto, devem ser respeitadas na medida em que puderem ser justificadas intersubjetivamente e que puderem ser válidas para todos. Neste sentido, a obrigatoriedade moral não advém da simples submissão à norma, pela boa vontade, nem do reconhecimento factual da necessidade do acordo, mas da determinação de que, como diz Apel: “em qualquer circunstância que toca os interesses (as *pretensões* virtuais) dos outros, ela obriga a buscar um acordo, com o objetivo de uma formação solidária da vontade (*solidarischer Willensbildung*)” (EMM, p. 151). Daí que, conclui Apel:

As subjetivas decisões de consciência de cada um, exigidas pela tradição cristã, secularizada no liberalismo e no existencialismo, são agora mediadas pela exigência de validade intersubjetiva a priori – de modo a cada um reconhecer, desde logo, a argumentação pública como explicação de todos os possíveis critérios de validade e, assim, também da formação racional da vontade (EMM, p. 151).

Em decorrência dessa formulação, Apel afirma que: “Entender o princípio aqui apresentado implica, sem dúvida, ao mesmo tempo, reconhecer que pouco se consegue com a simples proposição do princípio, se não se conseguir cumprir as tarefas de longo prazo propostas junto com o princípio” (EMM, p. 151). Isto, nas palavras de Apel:

Pois, quem argumenta, sempre já pressupõe duas coisas: primeiramente, uma *comunidade de comunicação real*, da qual ele mesmo se tornou membro através de um processo de socialização; e, em segundo lugar, uma *comunidade de comunicação ideal* que, em princípio, estaria em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de avaliar definitivamente sua verdade (EMM, p. 155).

Encarar a situação de assimetria e de relativismo da comunidade real é uma condição de possibilidade para pensar o princípio e para pretender realizá-lo. Trata-se de entender que no próprio princípio a priori está implicada a necessidade de realização histórica das condições do discurso, da argumentação. Aqui se revela o núcleo da distinção na fundamentação da ética, arquitetonicamente proposta em duas partes: uma geral, parte A; outra referida à história, parte B. Ele diz:

Distingo uma *parte abstrata A da fundamentação (Begründungsteil)* da ética do discurso da *parte histórica (geschichtbezogen) B dessa fundamentação*. Ademais, dentro da parte A, farei uma distinção entre o *plano da fundamentação última, pragmático-transcendental do princípio de fundamentação de normas (Normenbegründung)* e o *plano da fundamentação de normas situacionais (situationsbezogen) nos discursos práticos* – exigidos por princípio (1992, p. 22).

Esta distinção amplia e completa a tarefa da ética do discurso no sentido de ser uma ética da responsabilidade referida à história. Trata-se, segundo Apel, de uma contradição

dialética *que deve ser suportada* e que moralmente até *se deve postular sua solução* pela realização histórica da comunidade de comunicação ideal na real, num longo caminho.<sup>7</sup> Note-se que a possibilidade de postular a solução histórica se constitui numa exigência transcendental da argumentação. Desdobra-se, portanto, da própria estrutura de fundamentação da ética e não de um eventual compromisso prático (fático) anterior à reflexão. No dizer de Apel:

Quem realmente pensa concreta e radicalmente, deve estar preparado para fundamentar o seu engajamento social, em cada situação, através de uma ética filosófica. É certo que esta ética não pode deduzir o engajamento situacional concreto, mas ela pode fornecer um parâmetro para a crítica, pelo qual possa ser medido o próprio engajamento (EMM, p. 159-160).

Qualquer saída de outro tipo resultaria numa falácia naturalista e retrocederia a uma posição pré-racional da necessidade de um *act of faith* na racionalidade e, em conseqüência, na impossibilidade de reconhecer a norma ética básica com potencial de universalização, sem o qual não se responde ao desafio colocado à ética pelas conseqüências técnico-científicas.

A exigência histórica de toda a argumentação leva ao que Apel chama de *princípios reguladores básicos para a estratégia duradoura de ação moral de cada homem*. Trata-se do que também é chamado de *princípio de complementação* à norma básica da ética. Na *Transformação*, Apel o formula da seguinte maneira:

[...] em primeiro lugar, se deve tratar, em todo agir e deixar de agir, de garantir a *sobrevivência* da espécie humana, como também da comunidade de comunicação *real*; e, em segundo lugar, de concretizar, na comunidade real, a comunidade de comunicação *ideal* (EMM, p. 157).

<sup>7</sup> “É necessário, com relação à *fundamentação última* do princípio da ética, considerar não somente a *norma básica da fundamentação consensual de normas* (reconhecida na *antecipação contrafática* das relações ideais de comunicação), senão que, ao mesmo tempo, a *norma básica da responsabilidade histórica*, da *preocupação* pela preservação das condições naturais de vida e os ganhos histórico-culturais da comunidade real de comunicação faticamente existente neste momento” (1992, p. 27). Ver também EMM, p. 157.

A relação entre os dois aspectos implicados é, segundo Apel, a seguinte: “O primeiro objetivo é condição indispensável do segundo; e o segundo objetivo confere ao primeiro o seu sentido – sentido que já está antecipado em cada argumento” (EMM, p. 157). O que no primeiro parece conservador, em realidade deixa de sê-lo já que seu sentido está exatamente em permitir a realização do contrafático da comunidade ideal na comunidade real. Ou seja, não será destruindo os homens, sua situação histórica, que serão criadas as condições para a realização da comunidade ideal; antes, é condição para a realização da comunidade ideal reconhecer a situação histórica (1992, p. 27). Apel tem aqui ante os olhos explicitamente a problemática *externa* no sentido de que as conseqüências técnico-científicas apontam exatamente para a destruição das condições de sobrevivência da humanidade, como ameaça real à comunidade real. Daí que, é possível compreender claramente a importância de levar a sério a situação, não como dado absoluto, mas como componente que precisa ser transformado em vista de melhores condições.

A condição de igualdade dos participantes do discurso argumentativo, exigida pela comunidade ideal, implica reconhecer a assimetria histórica e moralmente trabalhar para sua superação em vista da realização de condições simétricas também na história. Neste sentido, a comunidade ideal não é um mero postulado, ou uma reserva das melhores intenções da humanidade; assim como a comunidade real não é o reservatório da resistência a toda colonização sistemática por si só. Ambas se completam dialeticamente no sentido de uma contradição que precisa ser suportada na perspectiva da sua superação histórica como longo caminho de realização. O suportar tem o sentido de não pretender uma síntese unificadora de ambas, mas de compreender que, sem tê-las em conta e sem levá-las a sério, não se pode pretender qualquer modificação, nem mesmo se pode justificar qualquer ação moralmente significativa. A validade de qualquer ação moral se encerra, portanto, na obrigação de reconhecer que ela somente pode ter sentido se

puder ser universalizada num processo de formação solidária da vontade, num processo intersubjetivo de formação de consenso na comunidade de comunicação. No dizer de Apel:

O postulado da formação de consenso (Konsensensbildungspostulat) da ética do discurso tem por objeto uma solução de procedimento, uma solução que, em certo sentido, se localiza entre o coletivismo-comunitarismo e o autonomismo monológico da consciência (Gevisens-Autonomismus). A *autonomia da consciência* do indivíduo é completamente preservada enquanto o indivíduo entende sua autonomia a partir de um princípio – no sentido da intersubjetividade ou, respectivamente, do paradigma de reciprocidade – como uma correspondência possível e proposta (aufgegeben) em vias de um consenso definitivo na comunidade ideal de comunicação (1992, p. 24-25).

O indivíduo não perde a possibilidade de questionar os resultados fáticos do consenso, estando garantida sua autonomia. No entanto, não pode, unicamente em nome de sua autonomia individual, renunciar ou interromper a formação do consenso, porque isso só faria valer sua idiossincrasia cognitiva e voluntarista, não sua autonomia. A autonomia é entendida na perspectiva da intersubjetividade. Até porque, em nome da autonomia individualista, o que poderia ser posto em questão não é somente o consenso real, mas também a necessidade de um consenso ideal. Ora, qualquer tentativa neste sentido cairia sempre em contradição pragmática no sentido de que deveria levar em conta o a priori da argumentação para argumentar. Não se trata, portanto, na ética do discurso, de afirmar o necessitarismo da situação real no sentido da impossibilidade de sua modificação. Trata-se de mostrar que qualquer modificação na situação histórica implica sempre levar em conta o contrafático ideal que, sem reconhecer o histórico, levaria à vacuidade do princípio, da norma ética básica. Segundo Apel, isto significa que não se pode moralmente exigir a um indivíduo que “atue de acordo com um princípio moral incondicionalmente válido sem uma consideração responsável pelos resultados e efeitos colaterais previsíveis de sua ação” (1992, p. 34-35).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Para aprofundar a questão da ética da responsabilidade, entre outros, ver APEL, 1986, p. 31-34.



Apel pretende, através de sua proposta de arquitetônica, mostrar a necessidade de mediação do “conflito entre uma ética da atitude e uma da responsabilidade (uma ética das consequências) surge sempre que as condições sociais de aplicação para um nível dado da competência judicativa não se encontram presentes” (1992, p. 34). Ora, dado que a situação real indica em grande medida a impossibilidade imediata de aplicação da ética do discurso, fica sua norma básica invalidada? O que falta para que efetivamente a parte B da fundamentação, ou seja, a constituição de uma ética de responsabilidade histórica, seja possível?

As condições reais não são simétricas. Esta afirmação não é uma abstração conseqüente da estrutura transcendental da argumentação, no sentido da necessidade a priori da comunidade ideal, contrafática, e da comunidade real. Até porque, esta distinção não é abstrata, é transcendental no sentido de que explicita as condições do próprio discurso argumentativo. Dizer que as condições reais são assimétricas, portanto, leva em conta o aporte oferecido pelas ciências humanas na constituição do a priori da argumentação, sem se esgotar nele ou se contentar com a comprobabilidade empírica. É, portanto, da constituição da comunidade real ser assimétrica, mas é também de sua constituição a possibilidade de superar a assimetria. A responsabilidade põe-se neste contexto: a possibilidade de superação da assimetria é que oferece as condições formais para pensá-la. Em outras palavras, não sendo ela possível não haveria porque sequer perguntar-se por uma norma básica ou mesmo pretender que tivesse ressonância histórica. Cairíamos na necessidade de permanecer ligados e restritos a cada forma de vida e, em conseqüência, a éticas localizadas, quando muito. A pretensão de validade universal da ética da responsabilidade exige a criação de condições limitativas para as diversas formas de vida. Isto significa que o princípio universal da ética, válido no sentido da parte A, carece de complementação, através da fundamentação histórica, na parte B.<sup>9</sup> Isto porque a

---

<sup>9</sup> Mesmo o princípio U habermasiano, que reza: “(U) Toda norma válida deve satisfazer as condições de que as consequências e os efeitos colaterais que pre-



norma ética básica apresenta, segundo Apel, nela mesma, o pressuposto de que deve ser aplicada no sentido da regulação de conflitos históricos. Dar conta deste aspecto é, portanto, uma necessidade se não se quiser ficar no que se quer negar, a abstração do princípio.

Ante os questionamentos formulados contra a ética do discurso por posições que questionam a possibilidade de uma ética universalista de princípios, dada a necessidade de partir de uma moralidade ligada à tradição e de sua base consensual histórico-contingente, Apel se pergunta:

Que resposta pode ser dada a eles? Devemos aceitar que a validade (reconhecida indefectivelmente) do princípio ético do discurso se encontra limitada de maneira particular e que, por exemplo, somente é válida para a forma de vida artificial do *discurso argumentativo* e não, digamos, para a regulação consensual de todos os conflitos de normas da comunicação do mundo vital, na medida em que adquiriu sua forma de reflexão (Reflexionsform) possível no discurso argumentativo? Temos que supor que a idéia pós-ilustrada dos *direitos humanos* [...] deve limitar-se também, de acordo com sua validade moral, à forma de vida ocidental, à forma de vida na qual tem se articulado claramente e na qual tem encontrado uma realização aproximada? (1992, p. 41).

A resposta aos questionamentos implica viabilizar a condição fundamental para postular que a ética do discurso seja uma ética efetivamente capaz de conduzir à responsabilidade histórica no sentido de dar conta dos desafios advindos das conseqüências técnico-científicas que afetam toda a humanidade. Para Apel, a resposta indica a necessidade de aceitar que:

1) A *aplicação* do princípio da ética do discurso – por exemplo, a prática de uma regulação discursivo-consensual de conflitos estritamente separada da aplicação de uma racionalidade de negociação estratégica – pode ser levada a cabo (aproximativamente) somente ali onde as relações mesmas da moralidade e do direito tornam isso

---

visivelmente resultam de sua observação geral para a satisfação de cada indivíduo devem poder ser aceitas sem constrangimento por todos os afetados” (Apud APEL, 1992, p. 39) só pode ser entendido no sentido da transformação ético-discursiva adequada do princípio de universalização da ética kantiana, diz Apel (1992, p. 40).

possível [...]. 2) Em conseqüência, é necessário aceitar também que as normas básicas de conteúdo relativas a uma ordem de justiça suscetível de fundamentação filosófica [...] não podem ser derivados nunca *exclusivamente* a partir do *princípio da ética do discurso* e de sua aplicação num discurso de fundamentação de normas ideal (prático). Antes, devem ser entendidos *sempre, simultaneamente*, como resultado de uma vinculação à *tradição* existente do direito e da moralidade numa forma de vida dada (1992, p. 41).

A resposta de Apel ressalta que a aplicação histórica do princípio da ética do discurso só é possível onde existirem condições históricas, de moralidade e de direito, para tal. Isto significa que em situações de moralidade completamente tradicionais ou na ausência do *Estado de Direito*<sup>10</sup> democrático elas não se tornam possíveis. Mesmo ali, no entanto, sua aplicação é sempre aproximativa, no sentido da realização num longo caminho das condições ideais, como detalharemos melhor no próximo ponto.

A posição de Apel desfaz a abstração do processo de fundamentação. No entanto, abre para o questionamento quanto à sua relatividade histórica retornar no sentido de que há efetivamente situações históricas nas quais sua aplicação não se torna possível e, portanto, levando-se em conta estes casos, não haveria como pretender que efetivamente fosse válida universalmente. Ocorre que, mesmo nestes casos, a legitimação argumentativa deveria reconhecer os pressupostos da argumentação e, portanto, a norma ética básica. O que significa dizer que seria possível postular que casos como estes pudessem e até deveriam (moralmente) ser superados. Até porque, como esclarece Apel, na parte B, o princípio universal cumpre uma *função distinta* daquela cumprida na parte A, ou seja: “não pode ser pressuposto como o *fundamento de uma nor-*

---

<sup>10</sup> Segundo Apel: “Entre as condições institucionais dos Estados democráticos de direito que efetivamente funcionam, a aplicação da norma fundamental da ética do discurso é, como foi assinalado, completamente exigível. Pois aqui se trata unicamente de elevar a idéia regulativa dos procedimentos já institucionalizados de fundamentação de normas à máxima consciente do agir: do agir no sentido da participação na formação comunicativa de consenso e de agir no espírito das normas suscetíveis de consenso” (1990, p. 42).

ma básica, proceduralmente aplicável, de uma ética deontica que simplesmente restringe as estimativas valorativas e as metas individuais humanas sem prejudicá-las” (1992, p. 42).

A solução proposta poderia garantir que os que reconheceram a validade universal do princípio não se vejam desobrigados a cumpri-lo pelo simples fato de que há casos onde não é possível aplicá-lo. Até porque, como diz Apel:

Com a idéia de uma *diferença* entre a situação historicamente condicionada da comunidade *real* de comunicação e a situação *ideal* [...], na qual estão presentes as condições de aplicação da ética do discurso, inevitável num plano filosófico-discursivo, aceita-se, ao mesmo tempo, a obrigação de *colaborar na eliminação num longo prazo, aproximativa, dessa diferença* (1992, p. 43).<sup>11</sup>

Não se trata, com isso de atribuir-lhes a tarefa de *iluminados* ou de *civilizadores*. Trata-se de comprometer os historicamente envolvidos com a realização das condições ideais no real, através de acordos que sempre serão falíveis e, portanto, corrigíveis com o auxílio do contrafático princípio universal que funciona sempre como *idéia regulativa*.

#### 4. O lugar dos direitos humanos

Para Apel, os direitos humanos estão numa posição intermediária entre a moral e o direito positivo. A problemática dos direitos humanos é um bom tema para compreender o sentido da ética do discurso como ética da responsabilidade referida à história (parte B da fundamentação última), no sentido

---

<sup>11</sup> Isto não tem nada a ver com o historicismo. Nas palavras do próprio Apel: “A parte B da fundamentação da ética do discurso não tem absolutamente nada a ver com o *historicismo* desta índole. Nela, a ética não é ‘suspensa’ no ‘conhecimento do curso necessário da história’, nem o *deve* obrigatório é substituído pelo conhecimento do *historicamente necessário* de posse dos funcionários. Pelo contrário: a partir da ética se deriva um princípio (*Sollensprinzip*) de dever que é em todo o momento obrigatório e que converte [...] um compromisso relativo ao progresso moral e resistente à frustração num dever estrito (*Pflicht*), impondo, ademais, aos defensores da tese da impossibilidade do progresso moral a tarefa de oferecer uma demonstração” (1992, p. 43-44).

de uma ética aplicável às instituições públicas. Neste sentido, faz uma crítica aos modelos jusnaturalistas e jusracionalistas de fundamentação dos direitos humanos e advoga, em coerência com sua proposta, uma fundamentação última ético-discursiva dos direitos humanos (1997, p. 360).

Trata-se de compreender o sentido dos direitos humanos como conteúdo fundamental de sociedades democráticas, considerando suas implicações para os Estados nacionais, mas, sobretudo, para a comunidade internacional, em perspectiva de um direito cosmopolita – e suas limitações. A argumentação de Apel é construída como crítica às teses de Habermas. Por isso, fazemos um esforço de colher sua posição mesmo sem reconstruir o contexto geral de sua argumentação.<sup>12</sup>

Para Apel, [...] “a justificação da universalidade dos direitos humanos nunca positivável de modo definitivo [...] pode hoje validamente ser substituída por uma *reflexão transcendental* sobre as *condições de possibilidade moralmente normativas do discurso argumentativo como tal*” (1997, p. 350). Entende que, na construção argumentativa da ética do discurso, já estão contidos os “fundamentos incontestáveis da dignidade humana e dos direitos humanos que, do ponto de vista filosófico, é possível sustentar como *universalmente válidos*, por exemplo, num debate intercultural” (1997, p. 350). Logo em seguida esclarece que:

Neste sentido, os direitos humanos constituem-se num exemplo daquelas *normas fundamentais* [...], entretanto, somente dentro do discurso filosófico (que reflete sobre o próprio discurso) podem mostrar-se como pressupostos que, próprias de qualquer discurso de fundamentação de normas particulares, devem, nesses mesmos discursos, encontrar sua implementação procedural (1997, p. 351).

---

<sup>12</sup> Com esta posição, discorda frontalmente de Habermas que os entende como direitos fundamentais constitucionais, portanto, parte do direito positivo legitimado discursivamente. Para conhecer a posição de Habermas ver *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* [Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, vol. 1 e 2]. Não teremos como fazer a reconstrução de toda a argumentação crítica de Apel, por isso remetemos ao texto *Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'archittonica della differenziazione dei discorsi in Fatti e Norme de Habermas*.

Isto significa que não se trata de entender direitos humanos como aspecto, por mais que seja chave e fundamental, do direito positivo. Ou seja, trata-se de compreendê-los como direitos com e para além do sistema de direito, mesmo aquele legitimado pela democracia – vigência histórica adequada à sua existência. Não se trata de negar a possibilidade de positividade legal dos direitos humanos, trata-se de compreendê-los como parte da fundamentação ética.<sup>13</sup>

Para Apel, a instituição jurídica dos direitos humanos precisa levar em conta uma *reserva* própria dos direitos humanos que faz com que não se esgotem na positividade político-particular, já que é feita sempre em contextos de discursos legislativos reais. Por outro lado, isto não significa concordar com as teses jusnaturalistas e jusracionalistas que, por este motivo, os entendem como absolutos e anteriores a qualquer ordenamento jurídico. A *reserva* proposta por Apel é ínsita a sua sistemática de fundamentação que pretende manter sempre presente a tensão entre a idealidade e a faticidade,<sup>14</sup> típica de todas as questões contidas em processos de fundamentação ética, como expusemos nos pontos anteriores.

O princípio da democracia, necessário para a vigência dos direitos humanos em sociedades históricas, não esgota os direitos humanos. Antes, segundo Apel, “uma *proceduralização do princípio do discurso* deve consentir de mediar em última instância a idéia dos direitos humanos com o princípio democrático” (1997, p. 357). Isto para escapar dos problemas típicos dos modelos históricos de democracia que, em geral, são definidos como respeito à regra da maioria, instituídos pela

<sup>13</sup> Apel entende que a norma ética universal, ultimamente fundada, é normativa de todos os tipos de discurso prático, entre os quais o direito. Neste sentido, discorda de Habermas que, segundo sua leitura, entende a norma ética básica como moralmente neutra por ser base tanto da moral quanto do direito. Apel entende que não há uma ramificação do agir a partir da norma fundamental, o que resultaria numa complementaridade entre moral e direito (1997, p. 344-346).

<sup>14</sup> Há uma diferença fundamental com Habermas. Enquanto ele entende este tensionamento no seio do processo de legitimação do direito, Apel o entende como estruturante de toda fundamentação da ética (parte A e parte B) e, em decorrência, também presente nos discursos práticos decorrentes.

soberania popular, no contexto de um Estado que é definido, entre outros aspectos, pelo monopólio da força. Todos estes aspectos e, de modo especial, o monopólio da força, tanto em sentido interno quanto externo, são recursos importantes, mas insuficientes. O monopólio da força, por exemplo, é entendido por Apel em dois sentidos: no primeiro, a serviço do direito; no segundo, como confrontação (concorrência e cooperação) com outros sistemas de poder nem sempre democráticos. O problema que emerge daí é que, tanto em sentido interno quanto externo, a democracia, mesmo sendo a melhor alternativa para os direitos humanos, não os esgota. Assim que, os direitos humanos reservam-se ante os processos de democracia (processo político e jurídico) por serem também um conteúdo ético.

Apel se propõe a fazer um esboço de mediação entre moral, direitos humanos e princípio democrático na perspectiva da ética do discurso como ética da responsabilidade referida à história. Para tal, parte da seguinte questão: “como devem comportar-se os homens no caso de não poderem, no sentido da responsabilidade recíproca, contar com o fato de as normas *válidas do ponto de vista U* serem observadas?” (1997, p. 362). Segundo ele, existem duas respostas: a primeira, uma ética da responsabilidade pessoal-individual; a segunda, uma ética da responsabilidade das instituições. Nem uma nem outra são suficientes se isoladas: uma ética que normatize a vivência individual não é suficiente e, da mesma forma, uma ética que confie no poder coercitivo das instituições do direito positivo. Em suma, conforme diz Apel: “para justificar a *necessidade do direito positivo* propõe-se [...] a *integração de um postulado moral* necessariamente fundado na ética do discurso e do seu postulado fundamental da busca da formação ideal do consenso sobre as normas materiais” (1997, p. 363).

Por mais democráticos que sejam os Estados democráticos, ainda assim limitam os direitos humanos. Trata-se de ter em conta que os direitos humanos desafiam os Estados democráticos, mesmo os que já incluíram os direitos humanos como direitos fundamentais dos cidadãos que deles fazem parte em

suas Constituições, a ampliar e se desenvolverem sob uma ótica internacional e, quiçá, jurídico-universal (cosmopolita). O fato é que, a partir de 1948, da Declaração Universal dos Direitos Humanos promulgada pelas Nações Unidas (ONU) e dos diversos instrumentos internacionais de direitos humanos que a seguiram, os direitos humanos encontraram uma expressão significativa. No dizer de Apel: “Tal mudança indica que os direitos humanos já não são mais entendidos como demandas da ‘soberania popular’, mas como tendencial limitação desta e também da soberania dos Estados particulares” [...] (1997, p. 365).

A situação criada a partir de 1948 resulta na compreensão dos direitos humanos de modo discursivo em três níveis: a) procedural, no seio das democracias que levam em conta a soberania popular; b) do recíproco reconhecimento entre os Estados soberanos no direito dos povos; c) da idéia regulativa do direito cosmopolita (em tensão com o anterior), que exige reinventar a própria ONU. Mesmo que, no caso do terceiro nível, ainda não estejam dadas as condições objetivas – mas isso também pode ocorrer em qualquer dos outros, visto subsistirem Estados não democráticos e mesmo relações de guerra entre os Estados –, nos termos da parte B da ética do discurso proposta por Apel, “temos a *co-responsabilidade moral* [...] de não parar de nos empenharmos para instaurá-las” (1997, p. 366). Dessa forma, retorna aqui o sentido forte da ética do discurso como ética da responsabilidade histórica que sempre abre margem para a ação, mesmo quando as condições concretas parecem inviabilizá-la. Abrem-se condições para uma realização progressiva da norma da ética do discurso que exige, em qualquer situação, levar em conta todos os possíveis envolvidos nas conseqüências da ação. Poderia, por exemplo, também comprometer os cidadãos específicos a levar em conta as conseqüências das legislações (em matéria econômica e ambiental, p. ex.) feitas em seus Estados em relação a outros povos. Em suma, no dizer de Apel:



Assim, confunde-se a necessidade (moral), em nada superada, de fazer valer os direitos humanos contra as configurações de fato na institucionalização legal (ou eventualmente na Constituição) – das democracias particulares e também as do *estrangeiro* – com a sua fundamentação última ético-discursiva (implícita, a meu ver, na exigência de co-responsabilidade pelas leis por parte de *todos os envolvidos*) ou sua codificação (positivação) num direito cosmopolita. Nisso reside, a meu ver, uma tarefa *ao mesmo tempo moral e política* no sentido de uma *ética do discurso como ética da responsabilidade referida à história*. É muito improvável que isso possa ser enfrentado sem valer-se das estratégias morais fundadas na força da *parte B* da ética do discurso (1997, p. 367-368).

## Considerações finais

A compreensão do lugar dos direitos humanos entre moral e direito leva Apel a fazer uma série de reservas tanto na crença de que direitos humanos são titularidades individuais anteriores aos Estados e, por isso, tarefa dos próprios indivíduos, quanto à crença de que se esgotam nos sistemas jurídicos positivos, mesmo os construídos em sociedades democráticas. Daí dizer que são “uma tarefa ao mesmo tempo moral e política”.

A posição é coerente com a defesa do tema dos direitos humanos no seio da proposta de fundamentação da ética de maneira discursiva, pós-convencional, que pretende superar tanto os resquícios de jusnaturalismo quanto de jusracionalismo presentes nos modelos de justificação dos direitos humanos. A arquitetônica da fundamentação, que complementa à parte A uma parte B, no sentido de uma ética da responsabilidade solidária, permite-lhe manter uma tensão produtiva e que dialoga tanto com a dimensão ideal quanto com a dimensão concreta-histórica presente nos direitos humanos. A questão não se resolve como síntese nem numa e nem noutra. Resolve-se como tarefa moral e política que convoca pessoas e instituições a se pensarem e se fazerem em processos de construção num longo caminho.



Dessa forma, Apel entende ser possível reconhecer os avanços históricos concretizados na afirmação de instrumentos internacionais de direitos humanos e de constitucionalização. Eles apresentam desafios fundamentais tanto aos indivíduos quanto às instituições democráticas. Mas também abre espaço para a reserva crítica a estes sistemas jurídicos não só porque são insuficientes em sentido histórico, mas porque são convocados contrafaticamente pelo ideal de serem sempre melhores.

A tarefa de expor a proposta de fundamentação dos direitos humanos, objetivo do ensaio – mesmo ainda sem um maior aprofundamento do sentido da democracia e suas implicações, uma leitura crítica da posição de Apel e um confronto com outras leituras – está parcialmente cumprida. Fica o desafio de levar adiante a pesquisa considerando aspectos que aqui estão apenas sinalizados.

## Referências bibliográficas

APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Transformação da Filosofia*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. vol I e II. [*Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; *La Transformación de la Filosofía*. Madrid: Taurus, 1985].

\_\_\_\_\_. La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: APEL, K-O; DUSSEL, E.; FOrNET-BETANCOURT, R. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Trad. Luis F. Segura. México: Siglo Veintiuno/Iztapalapa, 1992. [No ensaio, tradução nossa].

\_\_\_\_\_. *Estudios Éticos*. Trad. Carlos de Santiago. Barcelona: Alfa, 1986. [No ensaio, tradução nossa].

\_\_\_\_\_. *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. Trad. M. Caimi; D. Leserre. Buenos Aires: Almagesto, 1990. [No ensaio, tradução nossa].

\_\_\_\_\_. Dissoluzione dell'ética del discorso? Sull'architettonica della differenziazione dei discorsi in *Fatti e Norme* de Habermas. In: *Discurso, veritá, responsabilitá*. La ragione della fondazione: con Habermas contro Habermas. Trad. Virginio Marzocchi. Napoli: Guerini, 1997, p. 261-368. [No ensaio, tradução nossa].

CARBONARI, Paulo César. *Ética da Responsabilidade Solidária*. Estudo a partir de Karl-Otto Apel. Passo Fundo: IFIBE, 2002.

CORTINA, Adela. *Razon comunicativa y responsabilidad solidaria*. Ética y política en Karl-Otto Apel. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1995.



# HANNAH ARENDT

## Pluralidade e universalidade dos direitos humanos

*Iltonar Siviero\**

### 1. O Contexto do problema pensado

O tratamento do tema dos direitos humanos no pensamento de Hannah Arendt passou a ser referência após a publicação da obra *Origens do Totalitarismo*,<sup>1</sup> considerada o lançamento e reconhecimento notável de Arendt no terreno do pensamento político na contemporaneidade. As reflexões desenvolvidas ao longo da obra referem-se a um contexto histórico determinado<sup>2</sup> e traduzem as amarguras e sofrimentos enfrentados por ela e por muitos outros judeus entre as grandes guerras do século XX, período marcado por regimes totalitários. Após a Primeira Guerra Mundial, milhões de pessoas foram exterminadas e tantas outras, aos milhões, expulsas, desnacionalizadas e desnaturalizadas, jogadas pelo mundo “sem eira nem beira”. Foi o período das grandes construções e de afirmação de algumas nações na corrida pelo domínio mundial; desapegadas das questões pertinentes às conseqüências, transformações e sofrimentos enfrentados pelos seres humanos.

---

\* Mestre em filosofia pela Unisinos, professor e secretário geral do IFIBE.

<sup>1</sup> Doravante referimos esta obra utilizando OT seguido da página.

<sup>2</sup> Este livro, portanto, é limitado no tempo e no espaço, tanto quanto no assunto. Suas análises cuidam da história judaica na Europa central e ocidental desde o tempo pós-medieval dos judeus-da-corte até o caso Dreyfus, naquilo em que foi, de um lado, relevante para o nascimento do anti-semitismo e, do outro, influenciado por ele. Trata dos movimentos anti-semitas que ainda se baseavam de modo bastante sólido nas realidades factuais das relações entre judeus e gentios, isto é, no papel desempenhado pelos judeus no desenvolvimento do Estado-nação e no seu papel dentro da sociedade não-judaica (OT, p. 22).

Na reflexão de Arendt, os seres humanos tornaram-se supérfluos<sup>3</sup> e sem lugar na grande casa comum chamada mundo. O contexto e o problema enfrentados por Arendt é o de:

Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra mundial entre as duas grandes potências que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência do que sobrou. Nas mais diversas condições e nas circunstâncias mais diferentes, contemplamos apenas a revolução dos fenômenos – entre eles o que resulta no problema de refugiados, gente desprovida de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita (OT, p. 11).

Continuando de maneira mais enfática, a pensadora diz: “a análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura” (OT, p. 11). A capacidade humana em cometer atos irracionais parece ser a expressão que melhor caracteriza este contexto. O que fazer? Arendt volta a sua atenção para a idéia de igualdade e dignidade de direitos tratadas nas três grandes Declarações que se tornaram historicamente as balizas na referência do tema direitos humanos, a saber: Declaração de Virgínia, de 1776; Declaração Francesa, de 1789 e; Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948. Para Arendt, em primeiro lugar, os humanos não nascem iguais, mas tornam-se iguais pelo fato de participarem e se tornarem membros de uma comunidade política que prima pelas decisões conjuntas e garante que todos tenham direitos iguais; em segundo lugar, a vulnerabilidade e a

<sup>3</sup> O que assusta sobremaneira é que a situação ainda permanece no contexto contemporâneo. Segundo Celso Lafer, podemos mencionar “a ubiquidade da pobreza e da miséria; a ameaça do holocausto nuclear; a irrupção da violência [problema sério que se apresenta no Brasil], os surtos terroristas, a *limpeza étnica*, os fundamentalismos excludentes e intolerantes” (LAFER, 1997, p. 56).

fraca efetividade dos direitos das pessoas desnacionalizadas destaca a ineficiência política dos direitos proclamados nas Declarações, especialmente a de 1948, e; em terceiro lugar, está a restrição da universalidade dos direitos que se limitam a atender e a alcançar somente os indivíduos que têm nacionalidade. O exemplo mais claro nesta questão encontra-se na famosa afirmação de Hitler: “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão” (apud OT, p. 309). Diante disso, como enfrentar a situação paradoxal dos direitos proclamados num contexto de profunda desvalorização humana pelo volume considerável de pessoas sem pátria e sem um lugar no mundo? Haverão alternativas? As respostas a estas questões não são fáceis. Mas o primeiro passo é compreender o que ocorria no período histórico ao qual Arendt dedica sua atenção a fim de proporcionar novas luzes para pensar o ser humano com ser que se constrói e pertence ao mundo.

## 2. Compreender o que estava acontecendo

Diante de um cenário marcado ao mesmo tempo por grandes avanços e sofrimentos, Arendt convoca para pensar sobre os fatos do seu e também do nosso tempo. Sistematiza muitos acontecimentos históricos e reflete sobre os desdobramentos e implicações que tiveram para o ser humano, visando “compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes.”<sup>4</sup> Portanto, versa sobre uma perspectiva que ultrapassa a mera lamentação, denúncia, até mesmo o intento de querer produzir predições ao modo dos “profetas da catástrofe” (DUARTE, 2000, p. 73), porque o que lhe causa aciccate é

---

<sup>4</sup> É o que Arendt se propôs na obra *Origens do Totalitarismo*, na qual mescla elementos históricos com elementos de reflexão filosófico-política. Ao longo da obra, Arendt abordou questões referentes ao anti-semitismo, ao imperialismo e sobre o totalitarismo, mas não se deteve na explicitação e descrição de fatos históricos sucessivos que permitissem entender os elementos da origem do totalitarismo. Inclusive, a própria divisão não significou um tratamento estanque dos temas, pois o pano de fundo da obra é o tema do totalitarismo (OT, p. 21).

a árdua tarefa de refletir sobre as bases políticas sobre as quais os direitos humanos estão assentados. Esclarece dizendo:

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que têm precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido (OT, p. 21).

A tarefa de compreender não se pauta exclusivamente em um ponto de chegada determinado porque o processo é complexo e pode, às vezes, produzir resultados equivocados – daí a necessidade de retomar. Segundo Arendt: “Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo” (2002a, p. 39). Todavia, compreender, segundo Arendt, acaba sendo usado como sinônimo de perdoar, e isso não é correto, pois não se trata de desfazer o que foi feito. Pelo contrário, trata-se de demonstrar que o que foi feito precisa ser reconsiderado, porque nele está o gérmen da nova forma de garantir a possibilidade de realização dos direitos humanos e conceber a relação do homem com o mundo que, a partir da experiência dos totalitarismos, acaba sendo transformado num verdadeiro inferno, a exemplo da experiência dos campos de concentração. Portanto, se cabe alguma reconciliação, não será com o totalitarismo, mas com o próprio mundo, a fim de torná-lo novamente habitável – espaço do humano, para o humano e com o humano.

### **3. O que foi o Imperialismo**

O tema do imperialismo situa-se no interior do tema do Estado-nação. Arendt procura mostrar que a tentativa de do-

minar e de estender domínios à maior extensão possível de terras e riquezas geraram o confronto mundial presenciado nas duas grandes guerras mundiais. Também produziram o definhamento dos direitos do homem através da expulsão, desenraizamento e desnaturalização daqueles que não pertenciam à pátria, restando o saldo de uma perda e o solapamento do mundo como espaço comum, habitável e garantidor de direitos para todos os humanos.

Acerca da origem, Arendt destaca que “foi só a partir de 1884 que o imperialismo [...] iniciou a sua política de expansão por amor à expansão” (OT, p. 147). Essa iniciativa caracterizava um novo tipo de política presente nos ideais do Estado-nação que, até então, visava abarcar conquistas de caráter nacional com práticas de guerras que não se estendiam mais que às questões de fronteira. Neste sentido,

Nada caracteriza melhor a política de poder da era imperialista do que a transformação de objetivos de interesse nacional, localizados, limitados e, portanto, previsíveis, em busca ilimitada de poder, que ameaça devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente delimitado, e, portanto, sem nenhuma direção previsível (OT, p. 148).

As relações internacionais, através do imperialismo, paupavam-se no interesse das nações conseguirem maior visibilidade no palco mundial. Tudo passava a fazer parte de um “Grande Jogo” no qual as regras permitiam que nações mais periféricas e com menos intervenção mundial servissem de simples degraus para que as grandes nações alcançassem o maior número possível de riquezas e o maior grau de domínio e poder sobre o mundo. Por outro lado, é verdadeiro que, antes do fenômeno do imperialismo, não havia uma preocupação com a política em escala mundial, fator positivo para pensar no problema dos direitos humanos, mas que, na avaliação de Arendt, tornou-se desastroso pois proporcionou ao regime totalitário a ousadia de projetar-se numa dimensão global, além fronteiras, gerando o pior dos fins possíveis para o ser humano.



O imperialismo gerou a crise do Estado-nação, além de não conseguir resolver o grave problema de uma grande massa de refugiados. O que se assistiu em praticamente toda a Europa foi um número exorbitante de pessoas que ficaram desamparadas do Estado, da Nação e de um Território. Isso gerou uma situação de sofrimento muito grande, pois uma multidão de pessoas vivia perdida no e do mundo.<sup>5</sup> No dizer de Arendt, “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar, quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos, eram o refugio da terra” (OT, p. 300).<sup>6</sup> O pior é que, em muitas situações, o meio para mostrar que o apátrida é um ser humano exigia cometer crimes. Nas *Origens do Totalitarismo*, Arendt diz:

O crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento da sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar ou ganhar a vida, pode tornar-se quase

<sup>5</sup> Em muitos Estados, cerca de 50% da população eram povos nacionalmente frustrados (Cf. OT, p. 305). Desde o fim da Primeira Guerra Mundial emerge o problema dos apátridas. “Vinte e cinco anos após o regime soviético ter repudiado 1,5 milhão de russos, calcula-se que pelo menos 350 a 450 mil ainda eram apátridas” [...] (OT, p. 310).

<sup>6</sup> Em outra passagem Arendt diz: “O pior aspecto dessa situação não era o fato de que se tornava natural às nacionalidades serem desleais com o governo que lhes fora imposto, e aos governos oprimirem suas nacionalidades do modo mais eficiente possível, e sim que a população nacionalmente frustrada estava convencida – como, aliás, todo o mundo – de que a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos direitos humanos” (OT, p. 305).

um cidadão por completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei e sob a qual será julgado. Ele torna-se uma pessoa respeitável (OT, p. 320).

Embora os países europeus demonstrassem um certo interesse em defender os apátridas por meio de alguns acordos e tratados de paz entre as nações no pós-guerra e a criação de leis e tratados das minorias que obrigavam os Estados a observar regulamentos especiais, a maior parte da população que estava nessa situação viu a gravidade do problema não diminuir. Nada disso garantiu a segurança e efetividade dos direitos àquelas pessoas “fora do mundo”, especialmente os judeus, que sofreram muito pelo fato de terem perdido seus direitos nacionais e, em consequência, terem que aceitar a imposição de uma escala de valores determinada pelos governos totalitários. Para os desnacionalizados, a esperança depositada na promulgação dos direitos do homem resultava em fracasso. A expressão direitos humanos passou a ser, para todas as vítimas “uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (OT, p. 302).

As iniciativas do Estado-nação, segundo Hannah Arendt, permitiram que o problema dos apátridas tomasse um volume muito grande. A primeira foi a abolição do direito de asilo, defendido anteriormente como símbolo dos direitos do homem no âmbito das relações internacionais. Com esse direito, muitos refugiados eram protegidos. A segunda consistia na impossibilidade de desfazer-se dos refugiados, sendo também impossível transformá-los em cidadãos do país de refúgio, uma vez que somente a repatriação ou naturalização eram meios para resolver este problema. Mas, diante da não aceitação da repatriação pelos países de origem e da naturalização pelos locais, essas medidas falharam. O que fazer ante a incapacidade do Estado-nação em criar leis que garantissem uma certa estabilidade e proteção para os apátridas? O problema foi transferido para a polícia que, pela primeira vez na Europa Ocidental,

recebeu autoridade para agir autonomamente e exercer o governo direto sobre as pessoas. A polícia passou a assumir o papel político de governar os apátridas. Quanto mais crescia o número de apátridas, mais se passava do Estado da lei para o Estado policial, violento.

#### **4. O problema da crise dos direitos do homem**

Hannah Arendt reconhece que a Declaração dos Direitos do Homem do final do século XVIII foi um marco importante e paradigmático na história. A Declaração significou que, daí em diante, caberia ao homem – não a Deus, nem aos costumes da história – e ao Estado demarcar a centralidade da lei. Isso permitiu frisar a libertação do homem de toda e qualquer tutela e a certeza de que, kantianamente falando, já havia atingido a maioria. Isso significou avanço, mas, ao mesmo tempo, resultou num problema. Avanço porque como se reconhecia e se afirmava que os direitos do homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não careciam da invocação de uma ou outra autoridade para serem estabelecidos, isto é, o próprio homem era sua origem e seu objetivo último – sua soberania representava os anseios e angústias do povo. Mas também resultava em problema, na medida em que, mesmo sendo definidos como inalienáveis porque independentes de todos os governos, ocorria que, a partir do momento em que as pessoas deixassem de estar num Estado, ficariam sem qualquer proteção e sem uma instituição que se dispusesse a garantir a efetividade dos seus direitos. Isso levou os apátridas a crer que a perda dos direitos nacionais era muito semelhante à perda dos direitos humanos e que a primeira perda era o caminho certo da segunda.

Arendt menciona outro aspecto de grande relevância para o problema da fraca efetividade dos direitos do homem: são defendidos e propagados por figuras com pouco reconhecimento e muito dispersas. Afirma:

O pior é que as sociedades formadas para a proteção dos direitos do homem e as tentativas de se chegar a uma nova definição dos direitos humanos eram patrocinadas por figuras marginais – por alguns poucos juristas internacionais sem experiência política, ou por filantropos apoiados pelos incertos sentimentos de idealistas profissionais. Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais. Nenhuma estadista, nenhuma figura de certa importância podia levá-los a sério [...] (OT, p. 326).

Arendt não atribuiu isto à má vontade dos responsáveis pelo atendimento das inúmeras calamidades gritantes que atingiam cada vez mais milhares de pessoas que se encontravam sem a proteção da lei em vigor. Acenou que os direitos do homem – aqueles proclamados pela Revolução Francesa e Americana – não haviam se constituído em questão prática, em política. No entanto, como as pessoas do século XIX apresentavam esta invocação de maneira muito intensa, almejando se defender do Estado que os oprimia e da insegurança social e opressão presente no fenômeno da Revolução Industrial, este problema saltava aos olhos. Neste sentido, os direitos do homem, no dizer de Arendt,

[...] supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas instituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-lo com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados. [...] os direitos humanos eram uma 'abstração', que seria muito mais sensato confiar na 'herança vinculada' dos direitos que o homem transmite aos seus filhos, como transmite a própria vida [...] (OT, p. 327 e 333).

Arendt propõe que os direitos humanos não sejam meramente uma criação teórica petrificada. Os direitos humanos são construção histórica frente aos sofrimentos enfrentados pelos apátridas (OT, p. 327; LAFER, 1988, p. 134).<sup>7</sup> Não são

<sup>7</sup> A este respeito ver também PIOVESAN, Flávia. Perspectivas para uma justiça global. In: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. *Relatório 2001*. Disponível em: <[www.social.org.br/relatorio2001/relatorio027.htm](http://www.social.org.br/relatorio2001/relatorio027.htm)>, acesso em 07/07/2006.

um simples dado, mas construção de seres humanos expostos a situações desumanas. Portanto, se cabe alguma afirmação neste tema é que nele não deve haver limites quando se trata de garantir a efetivação e a realização da dignidade humana, indiferentemente de raça, cor, etnia, bonito, feio, etc. Mais, a máxima “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”, de Hitler (apud OT, p. 309), exige fazer uma discussão sobre a afirmação da pluralização da universalidade dos direitos. Todos deverão ter direitos de exigir seus direitos. A pior das calamidades para os deserdados dos direitos não consiste na privação da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, e nem da igualdade perante a lei, mas, simplesmente, no fato de não pertencerem a uma comunidade. Para Arendt:

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. [...] São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem (OT, p. 330).

A consequência desta privação incidiu diretamente na própria condição humana. Para Arendt: “A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a da proteção legal, mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo” (OT, p. 327). É a perda da constituição da vida privada, sem a qual os humanos não se distinguem mais como humanos, tornam-se simples animais. Daí a necessidade de enfrentar e afirmar a dimensão ontológica do direito como constitutivo da própria humanidade, ou seja, “o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade” (OT, p. 332). Portanto, o que está em questão é mais do que a defesa da nacionalidade; está em jogo o direito de ter direito como reivindicação de ser humano. Seguindo, Arendt diz que: “A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no pró-

prio país, mas em todos os países” (OT, p. 327). É a perda do espaço público, da possibilidade de participar e pertencer a uma comunidade, o que equivale a expulsar a própria humanidade. Neste aspecto, Arendt também refletiu sobre o direito de autonomia dos povos, hoje traduzido como direito internacional.<sup>8</sup>

Em síntese, as perdas resultantes da não efetivação dos direitos humanos põem em xeque a condição de *homo zóon lógon ekhon e zóon politikón* – a fala e a política, outrora assinaladas por Aristóteles. O fato lamentável dos seres humanos deixarem de ser concebidos como cidadãos pertencentes a alguma comunidade, passando a pertencer à raça humana do mesmo modo que os animais pertencem a uma espécie, leva à perda de todo o significado da mais íntima singularidade e da ação em comum. O que assusta, sobremaneira, é o fato de que todo este processo de banalização dos direitos humanos se intensificou no contexto entre-guerras e chegou ao limite quando o regime totalitário decidiu fazer da maldade, da violência e do terror a forma de desenvolvimento da política.

## 5. O totalitarismo e suas conseqüências

A gênese central da reflexão arendtiana frente ao fenômeno do totalitarismo começa com suas análises, narrações e levantamento de questões da perseguição ao povo de origem semita, na figura do judeu, mas que não se limita a isso. Aborda situações que vão desde o surgimento dos primeiros partidos anti-semitas, nas décadas de 1870 e 1880, até o estabelecimento de uma solução que pudesse marcar o fim dos conflitos de interesses entre raças, classes, partidos, movimentos, governos e nações. Mas, o que a história fez o mundo assistir foi

<sup>8</sup> Embora não entremos nesta discussão, é fundamental explicitar que, segundo Lafer, “o Direito Internacional Público Contemporâneo, ao tutelar o *princípio de autodeterminação dos povos*, como critério de independência e autonomia dos Estados, chancela a importância atribuída por Hannah Arendt à fundação do *nós* de uma comunidade política e reconhece a esperança que pode trazer a liberação de uma antiga ordem colonial ou baseada em impérios dinásticos por meio da liberdade de agir em conjunto” (1997, p. 61).

o fracasso da superação dos conflitos e a abertura de um caminho que levou a uma “solução final” genocida, trágica e violenta como jamais se havia visto, nos campos de concentração. O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pode ter acontecido?<sup>9</sup> São as três questões basilares que Arendt levanta.

O totalitarismo significou a ruptura definitiva da tradição política no Ocidente porque, por seu intermédio, foi introduzida uma nova plataforma de conceitos e ações no exercício da governabilidade, do poder, da autoridade, da força e da violência, a ponto de marcar uma experiência sem precedentes. Não se trata, como muito já se ouviu e se ouve nos espaços acadêmicos, de simplesmente ler o fenômeno totalitário à luz de uma descrição histórica fática, seguida de uma série de eventos e situações que marcaram época no calendário e/ou almejar construir posição teórica que se enquadre neste ou naquele pensador acerca do totalitarismo.

A indignação de Arendt volta-se para a brutalidade do sistema totalitário, planejado a partir de estratégias e métodos para chegar ao domínio total. Ele se constituiu com base em quatro condições:<sup>10</sup> o surgimento das massas; a propaganda e a criação de um mundo fictício; o poder com base na violência e; a ideologia e o terror como princípio e fim do governo. Elas possibilitaram a implantação de uma experiência de governo jamais vista: os campos de concentração e de extermínio em massa. O surgimento das massas cria um ambiente de profundo isolamento dos indivíduos, esfacelando o espaço público. A propaganda e a criação de um mundo fictício disseminam a conspiração contra os judeus e a medida preventiva voltada para a política do regime totalitário nazista liderado por Hitler. O poder com base na violência foi a medida efetivada quando

---

<sup>9</sup> São as três perguntas que Arendt se faz no prefácio da terceira parte de OT (p. 339). Merece destaque o texto de Bignotto (2001, p. 38) para quem o encadeamento das questões permite aproximar a maneira como Arendt constituiu seu objeto de estudo.

<sup>10</sup> Em nossa dissertação de Mestrado em Filosofia (Unisinos) aprofundamos o assunto. Para consulta, está disponível em <[www.biblioteca.unisinos.br](http://www.biblioteca.unisinos.br)>.



a propaganda não alcançou o convencimento das pessoas e sua adesão ao regime totalitário. Neste sentido, a violência torna-se o meio mais eficaz para que as pessoas digam sim ao regime. A ideologia e o terror, princípio e fim do governo totalitário, são as bases de organização do regime, isto é, a partir da lógica de uma idéia e da implantação do terror como forma de realização da política (OT, p. 521). O resultado são os campos de concentração e o extermínio em massa de milhões de pessoas inocentes.

Os campos de extermínio possibilitaram ver, entender e avaliar a forma de exercício da política aliada à maldade. Os campos de extermínio “servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (OT, p. 488). A frieza e a brutalidade estão muito próximas da normalidade, pois este processo foi planejado de maneira metódica em três passos, segundo Arendt:

O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem [...] O próximo passo decisivo do processo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem [...]. Por fim, morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo (OT, p. 498, 502 e 504).

Para Arendt, “morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (OT, p. 506). O cerne da questão está em transformar a própria natureza humana e fazer da disciplina do mal um sistema de valores. A experiência é expressão de loucura e “irrealidade”, aliada ao absurdo. Mas, tudo o que foi feito foi pensado de acordo com uma lógica e com uma forma de governo pelo terror. Nada do que aconteceu foi casualidade. Tudo foi pensado de acordo com a lógica da idéia nazista e suas ações terroristas, destituídas de espaço para os humanos. A lógica própria da ideologia é um ataque ao ser humano visando excluí-lo do mundo.



Primeiro torná-lo massa; depois convencê-lo para; em seguida, dominá-lo e conduzi-lo à morte. Neste sentido, o totalitarismo é evento que aplica uma forma de organização da política e de agressão aos direitos humanos. Com esta experiência política, a ruptura da tradição é um fato acabado. Recolocar as bases sobre as quais a política deve se assentar, visando garantir o direito de todos a terem direitos, indistintamente, é o desafio fundamental que Arendt se propôs a enfrentar e a construir historicamente.

## **6. Propor novas bases para a realização plural dos direitos humanos**

Arendt nunca esteve preocupada em construir um sistema capaz de oferecer grandes máximas para firmar os direitos humanos. Suas reflexões acerca deste tema nasceram da situação de perseguição, fuga e desnacionalização vividas por ela e por milhares de pessoas no contexto entre-guerras. As atrocidades permitiram-lhe ver e pensar sobre as possíveis brutalidades que os humanos podem fazer com os humanos e, apesar de espantoso, do desejo de eliminação dos próprios seres humanos em nome de uma raça, de um governo, de um líder. Diante de tal cenário, destacamos alguns aspectos fundamentais para a efetivação dos direitos humanos à luz do pensamento de Arendt.

O primeiro aspecto diz respeito à materialidade e ao compromisso histórico com os direitos humanos. É necessário criar máximas imperativas, ao modo das diversas Declarações, mas, sobretudo, garantir que elas se tornem matéria presente na história vivida e habitada pelos seres humanos. Todas as Declarações nasceram de um grito histórico que se traduziu em reivindicação por melhores condições para a realização da vida. Neste sentido, é preciso garantir que os direitos humanos não sejam concebidos como meras premissas e princípios, mas que façam ecoar o grito de dor e sofrimento de pessoas que vivem em situações de vulnerabilidade. Contra a idéia de um

tema que “cai bem em todos os espaços porque todos acham importante”, é necessário romper com a neutralidade simplista e ir ao cerne da questão. Isto é, há pessoas em situações desumanas e isso precisa ser enfrentado e resolvido, sem clientelismo, sem proselitismo, sem partidarismo; mas como garantia e responsabilidade pelo direito humano a ter condições de vida digna.

O segundo aspecto diz respeito à defesa plural da universalidade dos direitos humanos. Para muitos, pode parecer redundante, mas o direito a ter direitos não é uma dádiva atribuída somente a algumas pessoas. É um direito de todos, para todos e com todos. É algo que pertence à condição existencial, ontológica, do humano. É parte constituinte da vida. Portanto, não é possível pensar o ser humano sem a dimensão dos direitos, o que permite a efetivação da pluralidade, da diversidade e da liberdade, próprias da condição humana. Por meio delas os seres humanos se inserem no mundo, criando condições de nele fazer a sua grande casa, sua grande morada comum. Diferentemente dos ideais e das práticas de extermínio presentes no totalitarismo, direitos humanos são reivindicações plurais e universais a um só tempo. Não interessa a cor, a raça, a etnia, o tamanho, a idade, o sexo, enfim, TODOS/AS são sujeitos de direitos. Que belo! Porém, tão difícil; tão distante! Isso implica criar condições de opinião, de efetivação real da democracia, da diferença e do exercício da cidadania.<sup>11</sup> Pelo viés da cidadania, homens e mulheres alcançam a possibilidade de opinar, dizendo quem são e como pensam a melhor organização do mundo. Pelo viés da diferença, permite-se que, no mundo dos diferentes, um princípio jamais deve ser abandonado: “todos são iguais” e têm o direito de poder falar e manifestar a própria individualidade e singularidade. No entanto, a igualdade não é

---

<sup>11</sup> Segundo Celso Lafer, “os direitos humanos pressupõem a cidadania não apenas como um fato e um meio, mas sim como um princípio, pois a privação da cidadania afeta substantivamente a condição humana, uma vez que o ser humano privado de suas qualidades acidentais – o seu estatuto político – vê-se privado de substância, perde a sua qualidade substancial que é a de ser tratado pelos outros como um semelhante” (1988, p. 151).

parte da essência da condição humana. Para Winckler: “Nós não nascemos iguais; tornamo-nos iguais enquanto membros de uma comunidade política, em virtude de decisões conjuntas que garantem a todos direitos iguais” (2003, p. 451).<sup>12</sup> Ambas retratam a capacidade de ação dos seres humanos e remetem para o espaço de realização da política. Pensar em direitos humanos na esteira de Arendt é garantir aos homens e às mulheres a capacidade de agir politicamente.<sup>13</sup> Direitos humanos e atividade política não se excluem, se completam.

Pela sua dimensão de proximidade com a política, um terceiro aspecto que pode ser mencionado diz respeito à desobediência civil. Segundo a reflexão de Celso Lafer sobre o tema dos direitos humanos à luz do pensamento de Arendt, “a desobediência civil é uma forma extrema de dissentimento que, ao se exprimir por meio da associação, fala, a linguagem da persuasão, resgata a faculdade de agir, gera poder pela ação conjunta de muitos e se coloca na esfera do interesse público” (1997, p. 62). Este tema é polêmico e polissêmico. A abordagem do tema da desobediência civil gera resistência generalizada e sua comparação à anarquia e à defesa da ingovernabilidade. Na reflexão arendtiana é exatamente o oposto. A desobediência civil permite criar condições de empenho coletivo frente à opressão, possibilitando a organização de espaços coletivos, associações de grupos e pessoas aptas a falar e agir publicamente, fermentando o gérmen da política. Em *Crises da República*, Arendt trata do tema e diz:

---

<sup>12</sup> A este respeito é oportuno destacar a passagem em que Arendt reflete sobre o *zōon politikón*. Diz: “como se no homem houvesse algo político que não pertencesse a sua essência – conceito que não procede; o homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente fora dos homens” [...] (2002b, p. 23).

<sup>13</sup> Para Anne-Marie Roviello, privar um indivíduo dos seus direitos fundamentais é: “primeiro privá-lo de sua capacidade para a política, não apenas privando-o de sua liberdade, nem mesmo da igualdade jurídica, mas tirando-lhe a própria condição sob a qual ele pode lutar para recuperar seus direitos: um igual direito a ação e à palavra, mas à ação e à palavra significativas, isto é o direito a ser julgado, não independente daquilo que diz ou faz, mas por aquilo que diz ou faz, por aquilo que, de modo responsável, revela daquilo que é” (ROVIELLO, 1997, p. 29).

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas (2004b, p. 68).

Neste sentido, a desobediência civil está associada à atitude política porque enceta a agir em conjunto visando construir o espaço público como espaço de efetivação de ações que possibilitem a melhor forma de atendimento aos problemas enfrentados pelos seres humanos. Em se tratando do tema direitos humanos, considerando as lutas pela sua afirmação histórica, não há dúvida de que sua conquista, em grande medida, foi construída à base de muita desobediência e de muita coragem para enfrentar situações e riscos de toda ordem.

Um quarto aspecto que merece destaque é o enfrentamento da forma de compreensão dos valores e da capacidade da racionalidade humana. Zygmunt Baumann concordou com as reflexões de Arendt (1979) acerca do caso Eichmann,

O holocausto não foi simplesmente um problema judeu e, tampouco, um fato exclusivo à história judaica. O holocausto nasceu e foi executado em nossa sociedade racional moderna, em um ponto alto de nossa civilização, na culminação das conquistas culturais humanas, sendo, por essa razão, um problema dessa sociedade, civilização e cultura (apud STOLCKE, 2002).

Aqui é possível entender uma das perguntas levantadas por Arendt acerca do problema do extermínio: “Como pôde ter acontecido?” (OT, p. 340). Neste horizonte, duas questões: uma voltada para um certo sentimento de falência da razão ocidental moderna – apesar de grandes feitos e do tamanho do projeto dos ideais iluministas, a razão foi capaz de criar atos e transformações monstruosas e danosas à vida humana –; outra na necessidade de mudança cultural – ao se deparar com a frieza das revelações feitas por Eichmann diante do Tribunal Internacional, em Jerusalém, Arendt afirma que todo o processo desenvolvido nas fábricas de extermínio nazistas foi a encarnação

da banalização do mal radical. Eichmann agia sem pensar e todos os atos que cometia eram parte da sua rotina profissional, sem a pergunta pela dimensão de valor. Conduzir pessoas aos campos de extermínio era normal. No fundo, a efetivação e garantia dos direitos humanos só alcançam realização onde há uma pergunta pela finalidade daquilo que é feito. Ademais, o ato de ferir uma pessoa, um povo, pode significar mais que um ato periférico, restrito; é um crime contra a humanidade. Para tal, exige-se pensar sobre o que se faz. A atitude de pensar é desagradável e nossa cultura não favorece terreno para tal. Todos os meios midiáticos introjetam a cultura pela boca (consumo) e pelo corpo (esteticismo, boa forma). Neste sentido, as reflexões propostas por Arendt desafiam a introduzir uma mudança cultural que exige pensar sobre aquilo que se faz.<sup>14</sup> Atos que ferem os direitos humanos passam como sono dogmático calcado em padrões culturais retrógrados e/ou determinados pelos ideais consumistas, sem a presença consistente de uma ação refletida. Por outro lado, não significa que pensar resolve todos os problemas dos direitos humanos, mas é o começo para postular ações que perguntem pelo fim daquilo que é feito, possibilitando o surgimento do valor, da consciência e da necessidade de uma nova cultura que convoque a pensar e a responsabilizar pelo modo de agir.

Enfim, destacamos estes quatro aspectos que podem ser refletidos e defendidos no tema dos direitos humanos à luz do pensamento de Arendt. Toda a sua luta visa garantir o resgate da individualidade, da diferença e da singularidade estendidas para o âmbito público. As ações a serem desenvolvidas deverão de ser a partir da condição plural e universal, garantindo que o mundo seja o espaço de todos e todas, homens e mulheres, brancos e negros, grandes e pequenos, crianças e jovens, adultos e idosos, desta ou aquela nação. Até porque, como José Geraldo de Souza Jr, entendemos que a [...] “a luta pela

---

<sup>14</sup>É o que Arendt diz no prólogo de *A Condição Humana*: “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar sobre aquilo que estamos fazendo” (2004a, p. 13).

universalidade dos direitos humanos hoje, mais do que nunca, organiza-se, fundamentalmente, como a luta pelo direito a produção de novas singularidades, no sentido de reconhecimento da igualdade na diferença” (2004, p. 173).

## Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

\_\_\_\_\_. *A Dignidade da política*. Ensaios e conferências. Trad. Helena Martins et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

\_\_\_\_\_. *As origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Crises da república*. Trad. J. Wolkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. S. O. Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1979.

\_\_\_\_\_. *O que é política*. Ed. Ursula Ludz; Trad. Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002b.

BIGNOTTO, Newton. O totalitarismo hoje. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LAFER, Celso. A Reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, ano 11, n. 30, 1997, p. 55-65.

\_\_\_\_\_. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SOUZA Jr., José Geraldo et al. *Educando para os direitos humanos: pautas pedagógicas para a cidadania na universidade*. Porto Alegre: Síntese, 2004.

STOLCKE, Verena. Pluralizar o universal: guerra e paz na obra de Hannah Arendt. *Mana*. vol. 8, n. 1, abril, 2002, p. 93-112. Disponível em <<http://www.scielo.br>>

WINCKLER, Silvana. Contribuições de Hannah Arendt para a teoria política. In: WOLKMER, Antônio. *Introdução à história do pensamento político*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

# NORBERTO BOBBIO

## Historicidade dos direitos humanos

*Luciana Coletti\**

### Introdução

Há inúmeras formas de começar um texto cujo núcleo central é o tema dos direitos humanos. Entre as diversas possibilidades, a escolha recai sobre a retomada e reflexão de duas teses centrais de Norberto Bobbio, quais sejam: a de que direitos são históricos, nascem no início da era moderna com a afirmação da concepção individualista de sociedade e; a que afirma que se constituem no principal indicador do progresso da civilização humana. Por mais que pareça simples, de fácil constatação, é importante ressaltar que a idéia de que seres humanos possuem direitos é invenção moderna, que se consolida, sobretudo, nos séculos XVII e XVIII com os teóricos jusnaturalistas. O surgimento das idéias de estado de natureza e do homem natural portador de direitos naturais operam verdadeira ruptura com passado.

A revolução copernicana operada pelos jusnaturalistas permitiu abrir espaço para superar a concepção organicista de sociedade e constituir uma concepção individualista, cuja tese principal é considerar que indivíduos (partes), sujeitos portadores de direitos, antecedem ao Estado (todo). Outra inversão decorrente dessa mudança é que, a partir desse momento, deixa-se de privilegiar deveres para declarar direitos. Daí, inclusi-

---

\* Mestre em Filosofia pela PUCRS. Professora no Centro Universitário Feevale, Novo Hamburgo, RS, ex-aluna do IFIBE.



ve, o surgimento da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão pós Revolução Francesa, especialmente.

Aprofundar a tese de Bobbio acerca da historicidade dos direitos exige contestar a possibilidade de busca de fundamentos absolutos. Com os jusnaturalistas e o surgimento da concepção individualista de sociedade, fica declarado que direitos são históricos, portanto, mutáveis, relativos, no sentido de que podem e devem ser adequados conforme as sociedades se transformam e demandam novas exigências. Por mais fundamentais que sejam, direitos nascem sob certas circunstâncias, oriundos de lutas específicas dos indivíduos. Sendo assim, nascem aos poucos, quando há possibilidade efetiva para seu surgimento, como conquista lenta e gradativa.

A trajetória dos direitos se inicia com a afirmação dos indivíduos (todos são livres e iguais) e chega até as sociedades atuais marcadas por complexas formas de vida humana, pela conquista e reconhecimento de direitos, em muitos casos, ainda violados, fato que continua exigindo busca de mecanismos mais eficazes para protegê-los e efetivá-los.

Se cotidianamente direitos são violados, demonstra-se que a luta precisa ser diariamente repetida, renovada, fortalecida. É preciso que permanentemente sejam colocadas condições para uma mais ampla realização dos direitos proclamados, bem como para que sejam instituídos novos direitos originários dos déficits das atuais sociedades. Por estas razões, Bobbio destaca que problemas relativos aos direitos do homem não podem ficar restritos ao âmbito filosófico, exigem intervenção política. De pouco vale proclamar direitos, justificá-los, até mesmo apresentar-lhes fundamentos legítimos, se toda essa trajetória não for acompanhada pelo estudo das condições de sua realização. Não é à toa a afirmação de Bobbio de que direitos humanos – entendendo-se sua efetivação, realização – marcam profundamente a história da civilização, constituindo-se em principais indicadores para avaliar seu progresso.

## 1. Direitos humanos são históricos

Retomar e refletir a temática dos direitos humanos a partir de Bobbio significa afirmar, antes de qualquer coisa, sua historicidade. É bastante elucidativa, neste sentido, a seguinte afirmação do autor:

Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas (1992, p. 5).

Para Bobbio, os direitos humanos nascem tão somente quando podem nascer. Isto é, emergem do contexto sócio-político-econômico respondendo às demandas de determinados indivíduos, grupos, sociedades. Daí pode-se depreender os motivos que fizeram com que a idéia dos direitos humanos tenha se propagado com maior velocidade após a Segunda Guerra Mundial.

Pode-se perceber que as atuais sociedades, profundamente marcadas pela violência, fome, miséria, entre tantos outros problemas geradores de crises e déficits, demandam não apenas a proclamação dos direitos, mas, sobretudo, sua proteção. Aliás, em relação a isso, Bobbio reforça que direitos humanos, democracia e paz são três momentos necessários dentro de um mesmo movimento histórico:

[...] sem o reconhecimento e a proteção efetiva dos direitos humanos, não há democracia; sem esta, não existem as condições mínimas para solucionar pacificamente os conflitos entre indivíduos, entre grupos e entre essas grandes comunidades tradicionalmente rebeldes e tendencialmente autocráticas que são os Estados, mesmo quando são democráticos em relação aos seus próprios cidadãos (2003, p. 197).

Além da indissociabilidade do conceito de direitos humanos da concepção de democracia, há outro aspecto interessante a destacar. Referir-se à democracia significa afirmar a soberania dos cidadãos ao invés da clássica noção de soberania

nia popular. Isso porque o conceito de *povo* pode conduzir a uma enganosa abstração. Afinal, sabe-se que as decisões coletivas não são decorrentes do povo, mas originadas dos indivíduos que o compõem. Na democracia, as decisões coletivas competem sempre, de modo direto ou indireto, aos indivíduos singulares, desde o momento em que depositam seu voto na urna.

Tais afirmações podem parecer estranhas aos que defendem a concepção orgânica de sociedade, diz Bobbio (1992). Mas, é fundamental salientar que a sociedade democrática, antes de ser corpo orgânico, é soma de indivíduos. Prova disso é o próprio princípio da maioria, a regra fundamental das sociedades democráticas. Na regra da maioria o que vale de fato é a soma dos votos, tomados um a um, de indivíduo para indivíduo. Com isso, fica evidente a diferença entre a concepção individualista e a orgânica<sup>1</sup> de sociedade. Bobbio é categórico ao afirmar que “É preciso desconfiar de quem defende uma concepção antiindividualista da sociedade” (1992, p. 102). Contra ela foi possível afirmar que indivíduos, sujeitos de direitos, são superiores à sociedade e ao Estado do qual fazem parte.

Aliás, em relação à defesa dos direitos do indivíduo é notável a contribuição dos jusnaturalistas que, no parecer de Bobbio (2003), operam uma verdadeira revolução copernicana no modo de compreender as relações políticas. Isso porque entendem que o estado de natureza e o homem natural serviriam como recurso argumentativo para sustentar e demonstrar a validade da teoria do direito natural. Ou seja, era-lhes necessário demonstrar a origem puramente humana do poder político, libertando a ciência política, definitivamente, da submissão à igreja, por exemplo.

Para que essa inversão de modelo, do orgânico para o individualista, pudesse ocorrer, dando base sólida ao pensamento

---

<sup>1</sup> Sabe-se que o modelo de sociedade organicista teve como primeiros expoentes Platão e Aristóteles. Esse modo de pensar a relação do todo (Estado) e das partes (indivíduos) prevaleceu durante séculos, até que surgiu e se consolidou, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, o modelo de sociedade conhecido como individualista, cujos primeiros teóricos expressivos são, sem sombra de dúvida, Hobbes, Locke e Rousseau.

político moderno, foi necessário abandonar o *modelo aristotélico*, como Bobbio frequentemente designa a concepção organicista de sociedade. O modelo a ser abandonado propugnava que o homem é animal político que já nasce inserido num grupo social (primeiro, a família, a seguir, a comunidade, depois, a *pólis*). Ao mesmo tempo, era fundamental que se considerasse o indivíduo em si mesmo, independente de qualquer espécie de vínculo social e político. Daí a importância do estado de natureza, no qual situavam-se, sem qualquer poder superior, os indivíduos (homens naturais) vivendo sem a presença de leis positivas. Com esse recurso hipotético foi possível sustentar a tese de que o Estado não é natural; é artificial, fruto da intencionalidade dos indivíduos que, voluntariamente, concordam em instituir o Estado e o poder político (via contrato).

Bobbio (1992) comenta que a importância desse argumento reside ainda na seguinte questão: enquanto os indivíduos eram considerados membros de um grupo social natural não podiam, de modo algum, nascer livres e iguais. Não podiam ser livres, uma vez que já nasciam submetidos à autoridade paterna, e não podiam ser iguais, porque a relação entre pais e filhos, dada a hierarquia estabelecida, era baseada em um superior e outro inferior. Rousseau, para citar um exemplo, faz a abertura do capítulo I do *Contrato Social* com a seguinte afirmação: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (1991, p. 22). A noção de estado de natureza permitiu sustentar o princípio de que homens nascem livres e iguais, aliás conteúdo presente na própria Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”.

Nascer livres e iguais não é constatação fática, mas exigência da razão que permite inverter a concepção tradicional que afirmava que o poder político procedia de uma relação vertical, de cima para baixo. Com essa inversão na relação entre todo e partes tornou-se efetiva a possibilidade de afirmar que primeiro vem o indivíduo, não mais o indivíduo para a sociedade. Por esta razão, diz Bobbio (1992), o artigo segundo da

Declaração afirma que a finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos. Ao contrário, numa concepção orgânica, a finalidade da associação restringe-se à conservação do todo, não havendo, portanto, espaços para direitos que a precedam.

Bobbio (1992) comenta que a importância histórica dessa inversão operada pelo jusnaturalismo nunca será sublinhada suficientemente. Eliminar a concepção individualista de sociedade significa tornar injustificável a democracia como *boa* forma de governo, diz ele. Portanto, o que interessa sobremaneira em relação ao jusnaturalismo é o fato de que ele permite afirmar que o elemento fundamental nas relações políticas deixa de ser o Estado e passa a ser o Indivíduo. Evidentemente, salienta Bobbio, pode-se objetar que o reconhecimento do indivíduo como sujeito de direitos não é ato exclusivo do jusnaturalismo uma vez que o direito romano, por exemplo, já afirmava o primado do direito sobre a obrigação. Trata-se, contudo, segundo Bobbio,

[...] de direitos que competem ao indivíduo como sujeito econômico, como titular de direitos sobre as coisas e como capaz de intercambiar bens com outros sujeitos econômicos dotados da mesma capacidade. A inflexão a que me referi, e que serve como fundamento para o reconhecimento dos direitos do homem, ocorre quando esse reconhecimento se amplia da esfera das relações econômicas interpessoais para as relações de poder entre príncipe e súditos, que caracterizam o Estado de Direito. [...] No Estado de Direito, o indivíduo tem, em face do Estado, não só direitos privados, mas também direitos públicos. O Estado de Direito é o Estado dos cidadãos (1992, p. 61).

A revolução copernicana dos jusnaturalistas, que opera a inversão de perspectiva na análise das relações políticas, é fundamental porque, além de ser marco divisor entre sociedade tradicional e sociedade moderna, também efetiva a condição de possibilidade da existência dos direitos do homem. Sem essa inversão seria possível falar somente em deveres, uma vez que, no modelo organicista, prevalecia a figura deôntica do dever. Segundo Bobbio:

Nessa inversão da relação entre indivíduo e Estado, é invertida também a relação tradicional entre direito e dever. Em relação aos indivíduos, doravante, primeiro vêm os direitos, depois os deveres; em relação ao Estado, primeiro os deveres, depois os direitos (1992, p. 60).

Percebe-se, assim, que a emergência e a consolidação do modelo individualista da sociedade constituiu-se em base para o surgimento dos direitos humanos e, com isso, a inauguração de uma nova era, que Bobbio designa como *era dos direitos*.

Afirmar que direitos humanos são históricos significa, antes de qualquer outra coisa, reconhecer que são originários das lutas travadas pelos próprios indivíduos inseridos nas mais diversas sociedades e Estados. Por isso, é preciso todo cuidado com a expressão *direitos do homem*, uma vez que pode remeter à existência de direitos que pertencem a um homem abstrato, aquém da história, um homem eterno, imutável, absolutamente destituído de concretude, diversidade e especificidade. Se os direitos são produto da civilização humana e, por isso, históricos, são, por decorrência, mutáveis e dinâmicos.

Esse processo marca a passagem do homem genérico para o homem específico, tomado com base em diferentes critérios de diferenciação, tais como sexo, idade, condição física, entre outros aspectos. Cada um desses aspectos revela diferenças específicas que não permitem igual proteção, diz Bobbio (1992). Apesar dos extensos debates acerca dessa questão, é indubitável que mulheres são diferentes de homens, assim como crianças o são em relação aos adultos. O processo de especificação ocorre principalmente no âmbito dos direitos sociais. Em contrapartida, quando nos referimos aos direitos de liberdade negativa (liberdade religiosa, liberdade de opinião, por exemplo), comenta Bobbio (1992), estes valem para o homem abstrato. Neste caso, vale o princípio de que homens são iguais, o que não ocorre com direitos políticos e sociais, uma vez que aqui indivíduos são iguais apenas genericamente, mas não especificamente. Outro aspecto a comentar é que direitos sociais requerem intervenção ativa do Estado, isto é, que poderes

do Estado sejam aplicados para que possam ser efetivados e realizados.

São alguns aspectos que demonstram o processo relativo aos direitos e às mudanças sociais que caracterizam a própria civilização humana, uma vez que ambas as questões estão intrinsecamente ligadas. A tese de Bobbio relativa à historicidade dos direitos demonstra que direitos humanos e desenvolvimento das sociedades são duas vias paralelas que compõem uma mesma história: a da civilização humana.

## 2. Direitos humanos e o progresso da humanidade

Se até o momento refletiu-se, mesmo que brevemente, sobre a historicidade dos direitos humanos, passa-se agora à outra tese de Bobbio: direitos humanos são os principais indicadores do progresso histórico da própria humanidade. Tendo inaugurado a *era dos direitos*, é fundamental reconhecer que a luta pelo reconhecimento e pelo respeito aos direitos permanece mais do que nunca atual. O próprio Bobbio, já na introdução de *A Era dos Direitos* destaca a contradição entre a literatura que habitualmente faz apologia da *era dos direitos* e a que denuncia a massa dos *sem direitos*.

Sobre essa questão Santos comenta que não faltam no mundo de hoje situações que suscitam desconforto e indignação.

Basta rever até que ponto as grandes promessas da modernidade permanecem incumpridas ou o seu cumprimento redundou em efeitos perversos. No que respeita à promessa da igualdade os países capitalistas avançados com 21% da população mundial controlam 78% da produção mundial de bens e serviços e consomem 75% de toda a energia produzida. Os trabalhadores do Terceiro Mundo do sector têxtil ou da electrónica ganham 20 vezes menos do que os trabalhadores da Europa e da América do Norte na realização das mesmas tarefas e com a mesma produtividade (2001, p. 23).

Santos elenca uma série de outras situações que podem gerar profundo desconforto. Entre elas destacam-se algumas



justamente pelo fato de serem motivo de violação dos direitos humanos:

Quinze milhões de crianças trabalham em regime de cativo na Índia; a violência policial e prisional atinge o paroxismo no Brasil e Venezuela, enquanto os incidentes raciais na Inglaterra aumentaram 276% entre 1989 e 1996, a violência sexual contra as mulheres, a prostituição infantil, os meninos de rua, os milhões de vítimas de minas antipessoais, a discriminação contra os toxicod dependentes, os portadores de HIV ou os homossexuais [...] (2001, p. 24).

Se cada um, a partir destes ou de outros fatos, se propuser o exercício de fazer uma breve retomada da história da humanidade perceberá sua ambigüidade: efetiva-se contrapondo e confundindo o bem e o mal, como salienta Bobbio (1992). Não se objetiva aqui explicar ou justificar a história, mas evidenciar que, apesar das inúmeras e constantes ameaças à humanidade, há sinais positivos a destacar. Ao lado da violência, da guerra, do terrorismo, da fome e da miséria, não se pode ignorar a abolição da escravidão, os movimentos ecológicos e pacifistas e, sobretudo, o reconhecimento e a proteção dos direitos humanos (BOBBIO, 1992). Conforme já se destacou, direitos humanos são produto da civilização humana; são direitos históricos, portanto, podem se constituir em sinal de progresso da história da humanidade.

Bobbio (1992) destaca que o desenvolvimento dos direitos humanos passou por três fases.

A primeira fase afirmou os direitos de liberdade com o propósito de limitar o poder do Estado e de reservar para indivíduos ou grupos uma esfera de liberdade *em relação* ao próprio Estado.

A segunda fase afirmou os direitos políticos, que concedem liberdade não só negativamente (não impedindo), mas também positivamente (autonomia), propiciando participação ampla e freqüente da comunidade no poder político (*liberdade no Estado*).

A terceira fase afirmou os direitos sociais, que expressam o amadurecimento de novas exigências, valores, tais como:



bem estar e igualdade não apenas formal (*liberdade através ou por meio do Estado*).

Destaca-se que, sobretudo na terceira fase, visto que os direitos sociais apresentam novas exigências, fica evidente que o processo de identificação, reconhecimento e afirmação de direitos é sempre histórico, constituindo-se, portanto, em sinal de progresso que marca e caracteriza a história da humanidade. Se tomarmos como exemplo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, veremos que pode ser designada como um marco histórico, mas sempre, como bem destaca Bobbio, com relação aos direitos proclamados, um processo não concluído. Evidentemente, se compreendemos que seres humanos são inconclusos, por decorrência afirmamos que direitos humanos são históricos e têm caráter relativo e dinâmico.

Os direitos elencados na Declaração não são certamente os únicos possíveis direitos do homem; são, isso sim, os direitos do homem histórico, tal como percebido pelos que se propuseram a redigir o texto após a Segunda Guerra Mundial. A Declaração, no dizer de Bobbio, portanto, [...] “representa a consciência histórica que a humanidade tem dos próprios valores fundamentais na segunda metade do século XX. É uma síntese do passado e uma inspiração para o futuro: mas suas tábuas não foram gravadas de uma vez para sempre” (1992, p. 34). As teses da historicidade e dos direitos como um sinal do progresso da humanidade estão intrinsecamente ligadas. Ademais, as atuais sociedades, marcadas pelas inúmeras transformações sociais, econômicas, políticas e culturais, com o acelerado avanço científico e tecnológico, poderão criar novas carências. Por estas razões se tem salientado que hoje o problema não mais se restringe a fornecer garantias válidas para direitos estabelecidos, mas também, e principalmente, em aperfeiçoar continuamente o conteúdo da própria Declaração, especificando-o, atualizando-o, para que não se transforme em um conjunto de fórmulas vazias, perdidas no tempo passado no qual se originou, sem sentido no momento presente.

A questão da especificação dos direitos, por sua vez, é uma tendência nestes últimos tempos. Bobbio comenta que,

com os sujeitos ocorreu o mesmo que já ocorrera com relação à idéia abstrata de liberdade que foi sendo determinada em liberdades singulares, concretas, tais como, liberdade de opinião, de consciência, de imprensa. No dizer de Bobbio:

[...] com relação ao abstrato sujeito 'homem', que já encontrara uma primeira especificação no 'cidadão' (no sentido de que podiam ser atribuídos ao cidadão novos direitos com relação ao homem em geral), fez-se valer a exigência de responder com nova especificação à seguinte questão: que homem, que cidadão? (1992, p. 62).

A especificação efetiva-se em relação ao gênero (homem-mulher), a fases da vida (infância, juventude, adulto, velhice), a direitos especiais (doentes, pessoas com deficiência). Se, por um lado, Bobbio reforça que o processo de especificação pode se constituir em sinal de progresso, de avanço, de dinamicidade da própria sociedade e dos indivíduos; por outro, é oportuno considerar que, na medida em que pretensões aumentam, mais difícil torna-se sua satisfação. É a eterna e já conhecida disparidade entre o plano ideal e o real ou, entre teoria e prática. Ulhôa comenta essa questão afirmando que "Entre o dever ser e o poder ser há uma mediação importante que é a da realidade concreta, opaca, barreira entre a teoria e a prática política" (1996, p. 146). É relativamente fácil definir direitos, universalizá-los, buscar consenso em torno de sua necessidade e importância; desafiador é dar-lhes concretude, efetivá-los, buscar sua garantia. Ou seja, é preciso abrir espaço para a realização do ideal, para efetivar direitos, para dar-lhes concretude na própria história. A identificação entre o dever ser (ideal) e o poder ser (real) fica expressa nos fatos. A eles cabe explicitar em que medida avança a civilização humana.

Em relação às medidas possíveis para efetivar a proteção aos direitos humanos, Bobbio (1992) indica duas ordens de dificuldades: uma de natureza jurídico-política e outra inerente ao conteúdo dos direitos.

A primeira dificuldade depende do tipo de relação estabelecida entre os Estados e entre cada Estado e a Comunidade Internacional. São conhecidas situações onde, no plano inter-

no, observa-se desprezo pelos direitos do homem e, no plano externo, sobressai o escasso (por vezes, inexistente) respeito à autoridade internacional. Bobbio (1992) relembra que a teoria política distingue duas formas de controle social: a influência e o poder. Por influência pode-se entender o modo de controle que determina a ação do outro pela incidência sobre sua escolha; o poder pode ser compreendido como modo de controle que determina o comportamento do outro por colocá-lo na impossibilidade de agir de modo diferente. Apesar dessa distinção, contudo, permanece a diferença entre proteção jurídica em sentido estrito e as garantias internacionais:

[...] a primeira serve-se da forma de controle social que é o poder; as segundas são fundadas exclusivamente na influência. Tomemos a teoria de Felix Oppenheim, que distingue três formas de influência (a dissuasão, o desencorajamento e o condicionamento) e três formas de poder (a violência física, o impedimento legal e a ameaça de sanções graves). O controle dos organismos internacionais corresponde bastante bem às três formas de influência, mas estanca diante da primeira forma de poder. Contudo, é precisamente com a primeira forma de poder que começa aquele tipo de proteção a que estamos habituados, por uma longa tradição, a chamar jurídica. [...] trata-se de saber, substantivamente, quais são as possíveis formas de controle social e, com base nessa tipologia, estabelecer quais são empregadas e empregáveis atualmente pela comunidade internacional; e depois, distinguindo formas mais ou menos eficazes com relação ao fim, que é o de impedir ou reduzir ao mínimo os comportamentos desviantes, perguntar qual seria – com relação à tutela dos direitos do homem – o grau de eficácia das medidas atualmente aplicadas ou aplicáveis no plano internacional (BOBBIO, 1992, p. 39).

Ora, o controle dos organismos internacionais tem sido eficaz no que se refere às três formas de violência, mas estanca frente à primeira forma de poder. Por isso, permanece o desafio no que se refere às possíveis formas de controle social para diminuir ou mesmo impedir comportamentos desviantes, como designa Bobbio. E mais, qual o grau de eficácia das medidas adotadas atualmente no plano internacional? Bobbio oportunamente recorda que as atividades implementadas até o momento pelos organismos internacionais para tutelar os direitos

do homem podem ser enunciadas sob três formas: promoção, controle e garantia. A promoção e controle referem-se às ações existentes ou que precisam ser instituídas no interior dos Estados (reforçar sistema jurisdicional nacional, por exemplo); enquanto que a garantia traz como meta a substituição da ação nacional pela internacional quando aquela for insuficiente ou mesmo inexistente.

Falar em tutela internacional dos direitos somente será legítimo quando uma jurisdição internacional conseguir impor-se e sobrepor-se às jurisdições nacionais, quando se realizar a passagem das garantias dentro do Estado para as contra o Estado. Na fase atual ainda prevalecem as garantias dentro do Estado, comenta Bobbio.

São alguns dos aspectos suscitados pela discussão sobre o tema dos direitos humanos. Considerando a amplitude e a complexidade da questão, não se almeja esgotar o debate ou mesmo indicar milagrosas fórmulas para resolução das dificuldades. O que não se pode perder de vista, contudo, é que direitos humanos e desenvolvimento global estão interligados. É um equívoco provocar o debate sobre direitos humanos como temática isolada; corre-se o risco de sequer compreender a problemática em sua real dimensão. Isto porque, segundo Bobbio:

Não se pode pôr o problema dos direitos do homem abstraindo-o de dois grandes problemas de nosso tempo, que são os problemas da guerra e da miséria, do absurdo contraste entre o excesso de *potência* que criou as condições para uma guerra exterminadora e o excesso de *impotência* que condena grandes massas humanas à fome. Só nesse contexto é que podemos nos aproximar do problema dos direitos com senso de realismo. Não devemos ser pessimistas a ponto de nos abandonarmos ao desespero, mas também não devemos ser tão otimistas que nos tornemos presunçosos (1992, p. 45).

Se, como afirma Santos (2001), sociedades são espelhos que refletem, em boa medida, sua imagem, ou seja, o que elas são, então nada é mais apropriado do que direcionar o olhar para ver como está sendo refletida a ciência, o direito, a economia, a religião. Olhar para a imagem exige ir além da

mera contemplação para chegar a exercitar a reflexão. Com isso, não restarão dúvidas de que o caminho a percorrer ainda é longo. A história da civilização humana, mesmo que se considere sua extensa trajetória, pelos inúmeros desafios e tarefas que ainda apresenta, indica que talvez estejamos apenas começando, ainda nas páginas iniciais. Prova maior para esta afirmação é a própria realidade a indicar que há muito por fazer.

## **Considerações finais**

Mais do que nunca é atual e pertinente o debate acerca dos direitos do homem. Para tal, optou-se por organizar a reflexão a partir de duas teses defendidas por Bobbio: a historicidade dos direitos e a que os entende como indicadores para avaliar o progresso da humanidade. Ambas encontram-se profundamente entrelaçadas. Ora, se os direitos do homem são históricos, originários da própria trajetória dos indivíduos, sociedades e Estados, então nada melhor do que constituí-los como indicadores para avaliar o processo histórico no intuito de reforçar que há sinais positivos da evolução do ser humano.

Enfocar a questão do progresso da humanidade implica estabelecer alguns contrapontos relativos a essa trajetória, tais como (SANTOS, 2001): a dominação da natureza em prol da humanidade e sua exploração excessiva que conduziu a todos à catástrofe ecológica; a promessa de paz levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento do seu poder destrutivo; as promessas de uma sociedade mais justa e livre, possível, sobretudo, pela conversão da ciência em força produtiva, têm conduzido a abismos cada vez maiores entre Norte e Sul.

O desenvolvimento global e o progresso da humanidade não se dão harmonicamente. São repletos de ambigüidades e de desequilíbrios. Exatamente por isso é preciso que se expanda a capacidade de ação, reflexão e reação. Não basta a perplexidade, a insegurança, ou mesmo, a indignação. A ambigüidade e a complexidade das atuais sociedades, do próprio ser humano, da vida, desafiam individual e coletivamente a supe-

rar o “empobrecimento prático de nossas vidas”, como bem destaca Santos (2001).

Evidentemente, não se almeja realizar o ideal do igualitarismo na sociedade, pois tal implicaria aniquilar o indivíduo. Busca-se, sim, que os Estados instituídos e o próprio direito positivo possam, pelo menos, respeitar direitos mínimos do homem que, conforme escreve Cirne-Lima (1996) seriam [...] “as condições mínimas de possibilidade do homem como agente livre e responsável”. Tal fato, é notório, ainda não ocorre.

Ora, se o problema fundamental em relação aos direitos do homem, segundo Bobbio, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los e realizá-los, então significa que não se pode reduzir a questão ao âmbito filosófico; exige-se o político. No dizer do próprio Bobbio:

O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado dos meios. Isso significa que o filósofo já não está sozinho (1992, p. 24).

Não se pode delegar ao filósofo uma tarefa que, por excelência, compete a todos indistintamente. Quando se trata da responsabilidade em relação aos direitos humanos, seja em sua proclamação, proteção ou efetivação, vale a generalização.

## Referências bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

\_\_\_\_\_. *O filósofo e a política*: Antologia. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1996.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: UFG, 1996.

# MICHEL FOUCAULT

## Direitos humanos e crítica ao humanismo moderno

*Valdevir Both\**

### Introdução

Versar sobre a concepção e a proposta de justificação/fundamentação filosófica dos direitos humanos em Michel Foucault se traduz num grande desafio. Primeiro porque ele não tratou de forma explícita do tema. Segundo porque o autor buscou fazer de sua teoria uma crítica a qualquer tipo de fundamentação. Duas idéias, por exemplo, são alvo de sua crítica: sujeito e humanismo, ambas construídas na modernidade e que estão na raiz dos direitos humanos.

Diante do exposto, cabe a indagação: qual a importância deste pequeno estudo sobre os direitos humanos em Foucault se desde o início já é possível dizer que o autor rejeita a idéia de fundamentação? A resposta é que em Foucault os direitos humanos ganham espaço exatamente no lugar onde se deflagra sua impossibilidade de fundamentação. Somente aí, seguindo as trilhas do autor, se é possível garantir a diversidade, idéia chave para os direitos humanos.

Assim, empreenderemos o esforço de buscar os argumentos que levaram Foucault a rejeitar a fundamentação dos direitos humanos e como essa proposta abre caminho para sua defesa como conteúdo fundamental para os seres humanos. Ou seja, parece claro que o autor rejeita a fundamentação dos direitos humanos exatamente em nome deles.

---

\* Mestrando em Filosofia na Unisinos, professor e vice-diretor pedagógico do IFIBE.



Desenvolveremos o tema em três partes. Na primeira buscamos contextualizar Foucault no seu tempo e apresentar a crítica que faz à filosofia moderna, principalmente ao humanismo, a partir dos conceitos de episteme, verdade e poder. Na segunda procuramos demonstrar a impossibilidade de fundamentação dos direitos humanos e como um certo tipo de fundamentação produziu a legitimação de novas relações sociais de poder na modernidade. Por fim, na última parte, discutiremos a hipótese de espaço para os direitos humanos.

Lembramos, outrossim, que o presente trabalho não se debruça intensivamente sobre as possíveis conseqüências da concepção foucaultiana. Da mesma forma, não expressa nossa concepção sobre os direitos humanos, de modo que, o esforço concentra-se traduzir a posição de Foucault.

## 1. Crítica ao humanismo moderno

Foucault integra o grupo dos filósofos franceses da segunda metade do século XX que tiveram como preocupação central a ciência. Embora não tenha sido propriamente um epistemólogo, porque o objeto de seu estudo ultrapassava a ciência, foi este estudo que influenciou profundamente seu trabalho de “escavação” teórica. Também foi influenciado pelo estruturalismo, com o qual muitas vezes foi identificado, sem concordância. Embora o autor tenha sido avesso a qualquer tipo de classificação por querer sempre ser ele mesmo e não ter medo de pensar diferentemente do que pensara até então, o que caracteriza de forma mais aproximada sua teoria é o pós-estruturalismo.

A *verdade* do progresso dos seres humanos na gradativa afirmação de sua humanidade, propagada pelo iluminismo, é uma das questões centrais para Foucault. Este ideal, motor da Revolução Francesa e, posteriormente, impulsionador das constituições modernas e dos Estados nacionais, tinha como pressuposto antropológico um sujeito livre, igual e racional e, portanto, sujeito de direitos inalienáveis.

Para Foucault, o homem propagado pelo Século das Luzes não existe; é uma invenção da modernidade<sup>1</sup> e tenderá a desaparecer na passagem de uma época a outra. Numa de suas obras mais importantes, *As palavras e as coisas*, na qual faz a arqueologia das ciências humanas, é explícito ao afirmar o recente aparecimento do homem não como fruto da progressiva consciência racional, mas como consequência possibilitada por uma época específica. Cada época é possuidora de uma episteme que tem em seu interior a possibilidade ou não de certos saberes e ciências. Esta episteme não é uma continuidade da episteme anterior, no sentido de um refinamento e progressiva objetividade do saber. Sua característica é exatamente a descontinuidade, a ruptura com o passado.

O homem foi uma das possibilidades das disposições do saber moderno e, assim que estas disposições se alterarem, não teria mais morada. Neste sentido, Foucault é enfático ao finalizar *As palavras e as coisas*:

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico, então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (2002, p. 536).

Dáí que, o sujeito não é aquela substância ou essência primeira desvelada pela modernidade, mas um saber histórico tornado possível pela episteme moderna. O sujeito não é a Verdade, mas uma verdade tornada possível pela episteme. Esta, por sua vez, pode ser entendida como o *a priori* histórico de uma época.

O *a priori* histórico não é um conjunto de conhecimentos precedentes, a partir dos quais derivam os conhecimentos atuais e futuros. Conforme Foucault, deve ser entendido como

---

<sup>1</sup> Para Foucault, foi Kant e não Descartes o precursor da modernidade.

[...] aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (2002, p. 219).

A passagem mostra uma consequência importante da noção de episteme. Ela é definidora da verdade, ou melhor, do discurso que pode ser aceito como verdadeiro. Neste sentido, para Foucault, o discurso sobre o sujeito moderno foi um discurso histórico possível, aceito como verdadeiro a partir da episteme moderna do ocidente e que só será desta forma nesta época e nesta cultura. O autor rechaça a noção anistórica e universal de verdade. Para o autor, a descoberta do sujeito na modernidade não passou de uma experiência do Ocidente difundida pelo mundo como uma descoberta de toda humanidade.

Depois do período arqueológico, marcado principalmente por *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do Saber*, Foucault provoca mudanças importantes nas suas investigações. Sob inspiração nietzscheana, elabora um novo método, chamado genealógico. Embora não detalhemos o que o caracteriza e o que o diferencia da arqueologia,<sup>2</sup> de modo geral é importante dizer que, com a arqueologia, Foucault se preocupa com o aparecimento e a transformação dos saberes a partir de suas regras internas. Enquanto que, com a genealogia, segundo Machado,

[...] o que pretende é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política (1982, p. 187).

É a partir da transformação de método que podemos compreender o interesse de Foucault pelo tema do poder. A

<sup>2</sup> Há interpretações discordantes quanto ao aspecto da genealogia ser uma continuidade ou uma ruptura em relação à arqueologia.

arqueologia não dava conta de explicar como os saberes surgem e funcionam numa determinada época e cultura.

Embora possam ser identificadas profundas mudanças na teoria de Foucault a partir do método genealógico, a noção de verdade histórica e particular permanece viva em todas as suas elaborações e nos parece central para o tema em questão, a dizer, a concepção e fundamentação dos direitos humanos.

Para o autor da *Microfísica do poder*, todo aquele que se pretende filósofo, a partir de Descartes, trata do tema da verdade. Não é possível fugir disso. Mas, a partir de Nietzsche, acontece uma grande transformação no trato do problema. Segundo Foucault: “Não mais: qual é o caminho mais seguro da Verdade?, mas qual foi o caminho aleatório da verdade?” (2004, p. 156). Como ela foi produzida e perpassada por relações de poder? Em outra passagem diz: “O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (2004, p. 12). Deste modo, a verdade deixa de ser escrita com letra maiúscula e passa a ser escrita com letra minúscula e no plural. As diferentes sociedades constroem verdades diferentes. O que as identifica não é a mesma Verdade e sim o formato de produção de suas verdades. Isto é, o fato de todas possuírem um regime de verdade. Para Foucault:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (2004, p. 12).

Quem teria, então, a capacidade ou o poder de produzir ou alterar os regimes de verdade se estão em permanente transformação e mudam de uma cultura para outra? Se esta tarefa não pode mais ser cumprida pelos intelectuais ou filósofos, nem tampouco por uma classe dirigente, como é possível que uma

verdade possa ser produzida? Ou ainda, se a verdade é investida pelo poder, deveríamos tomar nas mãos o poder para daí produzir a verdade? Ou, talvez, deveríamos seguir o caminho inverso, produzindo primeiro uma verdade para, a partir dela, tomar o poder?

É preciso, nas pegadas de Foucault, dar um passo além e compreender suas análises sobre o poder e percebermos como este tema foi historicamente mal posto. Para Foucault, é necessário abandonarmos certas teorias de poder, de que o poder está em algum lugar ou que seria uma espécie de Bem que cada um tem e que poderia ceder em nome de uma soberania política (teoria jurídica clássica). Da mesma forma, é preciso deixar de lado a teoria que explica o poder somente como mantenedor de relações de produção e de reprodução da dominação de classe (marxismo). Nada disso, dirá Foucault, pode explicar o poder, pois, “o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação” (2004, p. 175). O indivíduo não possui o poder, mas é perpassado por ele. Cada indivíduo é um meio de transmissão de poder, que nunca está num determinado lugar, como poderia ser o Estado, mas é ação, movimento, exercício.

Ao caracterizar o poder desta forma, Foucault rechaça a idéia que entende o poder como pura força, proibição ou repressão. Para que seja exercido e obedecido, demanda uma capacidade positiva que lhe é característica. Foucault diz que:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (2004, p. 8).

O poder tem capacidade e necessidade de produção de saberes, de verdades. Ele se exerce a partir da produção de verdades que lhe servem de suporte e legitimação. Desta posição resulta que qualquer soberano ou Estado, por mais autoritário e forte que pareça ser, só o é na medida em que produz

um saber que justifica e legitima sua ação. Os tanques de guerra demandam uma justificativa. A título de exemplo, Foucault ajuda a entender o que assistimos hoje com a ação dos EUA junto a países como o Iraque e o Irã. Há um saber/verdade sobre o terrorismo que foi/está sendo construído e que legitima aquela guerra como luta anti-terrorista, visto que o terrorismo assombra a sociedade mundial.

Não estaríamos neste momento entrando num círculo vicioso entre saber/verdade e poder? Dissemos acima que o saber é investido pelo poder e agora dissemos que o poder é investido pelo saber, que produz verdade. Não teria Foucault entrado num círculo vicioso, a partir do qual não poderia mais avançar? Parece que sim. Entretanto, é exatamente esse círculo vicioso entre saber e poder que sinaliza como ambos se formam e funcionam. Há uma relação recíproca: um opera e se sustenta pelo outro. Não há uma relação de causa e efeito de um sobre o outro.

Acreditamos que, desta forma, podemos discorrer com mais propriedade sobre o objeto do nosso texto. Ou seja, como Foucault entende os direitos humanos e qual sua posição em relação à fundamentação.

## **2. Impossibilidade de fundamentação**

Para Foucault, uma verdade universal não passa de uma ilusão. Ou melhor, um artifício. O grande objetivo do genealogista, segundo Rabinow e Dreyfus, “é destruir a primazia das origens, das verdades imutáveis” (1995, p. 121). Com isso, o genealogista se diferencia do intelectual tradicional, que costuma se postar um pouco à frente ou ao lado do povo e dizer-lhe a verdade que deve aceitar. O genealogista esforça-se, antes de tudo, para prestar atenção aos acontecimentos particulares de cada época e procura explicitar como relações diversas de poder produziram uma verdade. Foi esse o intento de Foucault durante toda sua trajetória teórica.

Se, ao modo de Nietzsche, Foucault anuncia a verdade universal como uma ilusão e um artifício, como podemos traduzir esta compreensão para a fundamentação dos direitos humanos? A consequência imediata é a impossibilidade de fundamentar os direitos humanos, pois a base sobre a qual se procurou fazê-lo, o sujeito universal, não existe. Não passa de um construto possível da época moderna, presente na cultura ocidental, que buscou se afirmar como uma verdade universal.

A pergunta seguinte é: mas, se as verdades são construídas, o que poderia explicar a construção de uma verdade que afirma o homem como portador de direitos humanos inalienáveis? Existiria algo mais nobre do ponto de vista moral do que trazer à luz este sujeito de direitos? Foucault responderia que a verdade não passa de um artifício. Isto é, o contexto moderno exigiu que se construísse um outro saber sobre o qual funcionassem as relações sociais entre os homens, a dizer, as relações de poder. Em uma de suas aulas de 1976, que mais tarde foi publicada, Foucault é sintético e esclarecedor sobre este ponto: “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar” (2002a, p. 29). Sob este prisma, os direitos humanos fazem parte do saber que se tornava necessário.

Deste modo, Foucault constrói uma de suas chaves para entender a modernidade de forma diferente. Em *Vigiar e punir* faz um estudo aprofundado das prisões daquele período procurando demonstrar a profunda mudança operada no modo de punir. Se nos períodos precedentes predominavam os grandes suplícios, pelos quais o soberano se vingava do criminoso perante o grande público, na modernidade os reformadores criticaram fortemente este modelo, justificando ser um abuso do poder do soberano que feria a humanidade que estava no delinqüente. Para Foucault: “Essa necessidade de castigo sem suplício é formulada primeiro com um grito do coração ou da natureza indignada: no pior dos assassinos, uma coisa pelo menos deve ser respeitada quando punimos: sua ‘humanidade’” (2004, p. 63). O punido, embora tenha rompido o contrato social ao



praticar o crime e atingido a sociedade em geral, deveria ser “recuperado” enquanto membro desta sociedade.

O suplício público estava ultrapassado como forma de punição porque feria a dignidade do criminoso. Avançam na Europa a construção e a ampliação de grandes prisões, espaços ideais para “produzir” um sujeito novo, com plenas condições de voltar a fazer parte da sociedade contratual. Ao isolar o indivíduo em construções fechadas e ali em pequenas celas, ter-se-ia as condições ideais para submetê-lo a uma rígida disciplina capaz de trazê-lo de volta. Surgia então o *Panóptico* de Bentham. A estrutura que permitia que o preso fosse visto, vigiado, todo o tempo, mas sem que pudesse ver o guarda ou se comunicar com a cela ao lado. Mesmo que o vigia não estivesse no seu posto, o preso suporia estar sendo vigiado. Descobre-se aí que o indivíduo é passível de ser submetido em corpo e alma.

Este modelo disciplinar aos poucos ultrapassa os muros das prisões e se expande para outras instituições, que o adotam: casernas, escolas, grandes oficinas. E, num movimento progressivo de ampliação, as disciplinas se expandem para toda a sociedade, formando o que Foucault chamará de sociedade disciplinar. Para ele:

O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema da disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo de sociedade disciplinar (2004, p. 173).

Portanto, o modelo prisional moderno, benthaniano, serviu de laboratório para elaborar as novas bases das relações sociais. Produziu-se ali, no lugar que substituiu o suplício, a experiência necessária para tornar o indivíduo dócil e obediente. Ou seja, as prisões foram fundamentais para deslocar o exercício do poder sob novas formas. Produziram um novo saber. É ali que Foucault localiza genealogicamente o surgimento das ciências humanas.



Embora poderíamos avançar nos argumentos do autor para refazer a leitura da modernidade, este não é o objetivo central neste texto. Buscamos apenas mostrar, a partir de Foucault, como o discurso humanista (no caso dos reformadores das prisões que procuravam trazer a verdade profunda da humanidade do preso) serviu de base para que se produzisse um novo formato de sujeição generalizada e não de liberdade, como prometia o Século das Luzes. Pois, segundo Foucault, “as ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (2004, p. 183).

Estaríamos novamente no terreno da ideologia? Acreditamos não ser esta a perspectiva foucaultiana, embora sua leitura criteriosa de Marx. Foucault não compreende que este discurso/saber seja produzido pela classe social economicamente dominante que, de forma consciente e totalmente previsível, produziria uma realidade fictícia que poria um véu sobre a verdadeira realidade. O autor não nega a existência das classes sociais. Apenas compreende sua ação dentro de um campo mais complexo e menos previsível. Para Foucault, as relações saber/poder são mais complexas e a verdadeira realidade não existe.

### **3. Os direitos humanos no projeto foucaultiano**

A esta altura resta-nos uma última questão: se os direitos humanos são uma verdade construída e não fundamentável em bases metafísicas, até que ponto Foucault abre espaço para os direitos humanos? A resposta poderia ser negativa, não fossem suas defesas explícitas dos direitos humanos.

Em entrevista concedida no Brasil, Apel menciona o fato de Foucault ter defendido os direitos humanos: “Numa conferência, como intelectual decente que foi, Foucault defendeu os direitos humanos” (1996). Para Apel, a defesa dos direitos humanos feita pelo autor comprovaria sua contradição interna, pois, “os direitos humanos são normas universais” (1996).

Ferry e Renaut apontam na mesma direção. Ao criticarem o projeto do pensamento de 1968, principalmente pela sua característica anti-humanista, os autores apontam que Foucault evoca o discurso dos direitos do homem e que chegou a redigir um embrião de uma nova declaração dos direitos humanos.<sup>3</sup> Para os autores, isso só é possível para Foucault dada a característica contraditória de seu pensamento, pois, ora critica o humanismo da modernidade e ora o evoca ao falar dos direitos do homem (1988, p. 139).

A hipótese que levantamos é que Foucault abre espaço para os direitos humanos no exato momento em que não os fundamenta. Procura defender o propósito de que os direitos humanos só são possíveis plenamente se não houver fundamentação. O problema da fundamentação, para o autor, é que implica sempre em universalização. Com isso se constrói sobre o Outro, o diferente à homogeneidade. Ao invés de efetivar as tão sonhadas liberdade, igualdade e fraternidade para todos no contexto moderno, o que se seguiu não passou de um novo e mais complexo contexto de submissão. Por isso, a crítica de Foucault à operação efetuada pela cultura moderna ocidental que integrou a seus mecanismos as demais culturas e as pessoas de forma geral.

No século XX Foucault certamente tinha a seu favor o processo de construção da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948). A grande crítica à Declaração é que foi discutida e aprovada por alguns países do ocidente que detinham forte poder econômico, bélico e político. Embora a participação tivesse sido representativa, de longe representou a diversidade dos países e culturas. Em que sentido poderia ser considerada universal, se foi discutida e aprovada nestas condições?

Neste sentido, com a posição anti-fundamentação dos direitos humanos, Foucault abre espaço para a diversidade, as

---

<sup>3</sup> A redação desta nova declaração estaria num "texto lido numa conferência para a imprensa ocorrida em Genebra em junho de 1981 e publicada por *Libération* quando da morte de Foucault (30 de junho-1º de julho de 1984)" (FERRY; RENAUT, 1985, p. 139).

particularidades. Falar em direitos humanos é, sobretudo, reconhecer o direito à diferença, às formas específicas de organização sócio-político-econômica dos povos, de suas crenças e saberes. Significa respeitar as culturas que vivem sem a compreensão ou a verdade dos direitos humanos. Tal qual o segundo Wittgenstein, significa abrir espaço para a multiplicidade dos jogos de linguagem existentes.

Neste sentido, Foucault faz lembrar que o discurso sobre os direitos humanos não é uma verdade dada e anistórica. Como qualquer outro discurso, é permeado por forças históricas que o sustentam ou combatem. É produzido pelo poder e, ao mesmo tempo, o sustenta. É uma posição que se esforça em fugir de concepções naturalistas ou essencialistas presentes na história da filosofia desde os gregos antigos. Desta forma, aproxima-se de Arendt quando afirma que os direitos humanos não são um dado, mas um construído.

Quer nos parecer que a posição de Foucault, embora possa conduzir a caminhos sem fim (e isso não teremos condições de analisar nesse pequeno ensaio) carrega um caráter crítico permanente diante dos diferentes discursos que se produziram como verdade absoluta. No caso dos direitos humanos, quando aceitos dessa forma, fica aberta a possibilidade de serem usados contra si próprios. É o que assistimos atualmente, como lembramos acima, com a ação dos Estados Unidos e países aliados em nações como Iraque e Irã: o discurso dos direitos humanos é permanentemente invocado para legitimar atos de guerra e ações de extrema violação dos próprios direitos humanos.<sup>4</sup> Neste caso, uma concepção absoluta de democracia ocidental se sobrepõe a outros povos com o propósito de instaurar uma verdadeira democracia onde os direitos dos povos sejam respeitados e efetivados. É neste sentido que Foucault rechaça uma moral universal e absoluta, chegando a

---

<sup>4</sup> John Brown, em *Teoria del bombardeo humanitario* refere-se explicitamente à função que o humanitarismo cumpre no contexto atual: “o humanitarismo, nascido da compaixão pelas vítimas da guerra e da miséria, se converte em um elemento da nova estratégia militar: não só justifica as intervenções militares senão que, as vezes, as prepara” (2003, p. 78).

afirmar que “a busca de uma forma de moral que fosse capaz de ser aceita por todo mundo – no sentido de que todo mundo a ela se devesse submeter”, seria considerada finalmente pelo que exatamente é: “catastrófica” (apud FERRY; RENAUT, 1988, p. 148).

Finalmente, para concluirmos o argumento sobre o espaço que Foucault abre aos direitos humanos, embora rejeite sua fundamentação, pesa o fato de que buscou, em toda sua trajetória de militância política e intelectual, dar eco e visibilidade a pessoas e grupos de seres humanos discriminados pela racionalidade ocidental. Assim foi com os presos, os loucos, os homossexuais, os pobres, etc. Para além de um engajamento intelectual, Foucault foi um militante político contra as discriminações que facilmente se instalam nas diferentes culturas e que se justificam das mais variadas formas. Participava das lutas de seu tempo e dizia, conforme nos lembra Bourdieu, que “os conceitos vêm das lutas e devem retornar às lutas” (2004, p. 255) [tradução nossa].

Foucault buscava pensar o seu tempo e sabia dos limites teóricos que acompanham todo intelectual. Considerando a teoria uma permanente construção, não hesitava em pensar diferente daquilo que já havia pensado para se manter fiel ao que julgava fundamental à atitude de intelectual: a autonomia e o compromisso. Para Bourdieu: “Foucault encarnou uma tentativa exemplar para manter a autonomia do investigador e o compromisso na ação política” (2004, p. 255) [tradução nossa]. Talvez por essa razão a atitude de Foucault, mais do que sua teoria, tenha atingido tanto espaço no contexto dos grupos de direitos humanos.

## **Considerações finais**

Este estudo pretendeu ser um esforço de sistematizar algumas idéias centrais do pensamento de Foucault sobre os direitos humanos. Embora Foucault não tenha escrito textos amplos sobre o tema, é possível dizer que rejeita a idéia que

quer fundamentá-los. Justifica esta posição a partir do pressuposto de que a verdade não é o desvelamento da essência, mas uma produção histórica. Portanto, o sustentáculo sobre o qual se tentou fundamentar os direitos humanos, a dizer, o sujeito, não passa de uma possibilidade moderna que tenderá a desaparecer quando a mudança de episteme o permitir.

Seguindo a investigação operada pelo autor, mostramos sua posição de crítica ao discurso sobre os direitos humanos que serviu de base, no contexto moderno, para uma nova forma de exercício de poder, o *poder disciplinar*, o que, ao invés de liberdade, produziu a sujeição dos seres humanos.

Por fim, discorreremos sobre a hipótese de que, em Foucault, a impossibilidade de fundamentação dos direitos humanos é seu exato lugar. Avesso a qualquer tipo de universalização produzida pelas diferentes fundamentações, ressalta a necessidade da diversidade, das particularidades.

Foucault, ao lado de um conjunto de outros intelectuais contemporâneos, apresenta um conjunto de elementos importantes para quem se põe a enveredar pelos caminhos da defesa dos direitos humanos. Tanto para os que se põe a caminho de uma fundamentação dos direitos humanos, como para os que defendem, como Foucault, que esta fundamentação não é possível e, muito menos, almejável. Para os primeiros, com os quais temos maior afinidade, por acreditar que os direitos humanos representam o firme propósito do exercício pleno da liberdade (portanto, a fundamentação é um pressuposto importante), resta o desafio de superar as objeções de Foucault. Neste sentido, acreditamos que o caminho ainda é longo e, porque não dizer, infinito, pois o discurso é produzido por homens e mulheres historicamente situados.

## Referências bibliográficas

APEL, Karl-Otto. *As razões da argumentação*. Disponível em <<http://www.odialetico.hpg.com.br>>, acesso em 23/12/2005.

BOURDIEU, Pierre. La filosofía, la ciencia, el compromiso. In: ERIBON, Didier (Coord.). *El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva; Edelp, 2004.

BROWN, John. Teoría del bombardeo humanitario: ensayo sobre algunos aspectos de la dominación neoliberal. *Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid, n. 21, julio 2003.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. 20. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

100  
101  
102  
103  
104  
105  
106  
107  
108  
109  
110  
111  
112  
113  
114  
115  
116  
117  
118  
119  
120  
121  
122  
123  
124  
125  
126  
127  
128  
129  
130  
131  
132  
133  
134  
135  
136  
137  
138  
139  
140  
141  
142  
143  
144  
145  
146  
147  
148  
149  
150  
151  
152  
153  
154  
155  
156  
157  
158  
159  
160  
161  
162  
163  
164  
165  
166  
167  
168  
169  
170  
171  
172  
173  
174  
175  
176  
177  
178  
179  
180  
181  
182  
183  
184  
185  
186  
187  
188  
189  
190  
191  
192  
193  
194  
195  
196  
197  
198  
199  
200

100

# PAULO FREIRE

## Direitos humanos, história e liberdade

*Volmir José Brutscher\**

O pernambucano Paulo Freire, exilado do Brasil em 1964 pela prática repressiva da ditadura militar por defender a dignidade humana e os direitos fundamentais das pessoas, não se ocupou especificamente em elaborar e sistematizar a sua concepção de direitos humanos. No entanto, sua compreensão de ser humano, de liberdade e de história deixa transparecer uma concepção histórico-crítica de direitos humanos: são conquistas históricas.

Este texto se constituirá em três momentos: no primeiro, desenvolve-se alguns aspectos fundamentais que revelam a concepção de direitos humanos como construção histórica no pensamento de Freire; no segundo, aborda-se algumas idéias que fundamentam a concepção do autor; no último, reflete-se sobre possíveis desdobramentos pedagógicos a partir da compreensão de Freire, tendo em vista a formação de uma cultura de direitos humanos.

### 1. Concepção de direitos humanos

Buscaremos resgatar, nas entrelinhas do pensamento de Freire, elementos que traduzem a sua concepção de direitos humanos. A hipótese é de que concebe e defende os direitos humanos como construção e conquista histórica. Faremos isso a partir de três dimensões fundamentais do pensamento do autor: a compreensão de ser humano, de liberdade e de história.

---

\* Mestre em Educação pela UPF, professor no IFIBE e educador popular no CEAP.



### 1.1. *Concepção de ser humano*

Segundo Freire, o ser humano é inconcluso, isto é, inacabado. Não nasce pronto e, à medida que se torna adulto, permanece inconcluso e aberto a novas experiências e aprendizagens. O ser humano não tem ponto de chegada, apenas horizonte. Esta idéia marca o posicionamento de Freire e, ligada à noção de consciência, tornou-se ponto a partir do qual não só desenvolveu sua antropologia, mas toda a sua filosofia, sempre com o olhar e o interesse de um educador pedagogo.

A idéia da inconclusão é fundamental, mas insuficiente para responder ao que é o ser humano. Conforme Freire, a inconclusão não é uma exclusividade humana. Os outros animais, e também os vegetais, são inacabados. O diferencial do ser humano é que, além de ser inconcluso, *tem consciência da sua inconclusão*. Sabe que não está acabado e que pode ser sempre mais.

Daí que, para Freire, o ser humano *é vocacionado para ser mais*. Ora, seria uma absurda contradição saber-se inacabado, inconcluso, e não buscar ser mais. De forma negativa, a idéia de ser mais representa o conjunto de esforços e atitudes no sentido de superar tudo aquilo que impede as pessoas de serem, a opressão e a injustiça, ou seja, toda e qualquer forma de violência que gera a morte. De forma positiva, *ser mais* significa viver e deixar viver a liberdade, a criatividade, a amabilidade, a solidariedade, em comunhão, enfim, a humanização, entendidas exatamente como o que diferencia a vida dos seres humanos do viver dos demais seres vivos que, via de regra, se orientam apenas pela lei do mais forte e/ou do mais perspicaz. Em resumo, *ser mais* significa dignidade humana.

A humanidade não nasce naturalmente com as pessoas. O ser humano nasce com a possibilidade de *ser mais*, de se humanizar. Cabe-lhe se fazer e se realizar enquanto humano. Kant (1996) já observara que a grandeza do humano não se encontra no que *ele é*, no que a natureza faz dele, mas no que *pode e deve ser*, no que faz de si mesmo. Freire assume esta

perspectiva especialmente a partir da educação. Confere-lhe uma dimensão completamente intersubjetiva: ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinho, mas as pessoas se educam em comunhão, mediatizadas pelo mundo (FREIRE, 2003, p. 68).

Em síntese, a grandeza do humano consiste especialmente naquilo que faz de si, para além do que lhe é natural, para além do que lhe é instintivo. Tudo o que acrescenta à sua natureza é o que denominamos de humanização. A idéia de *ser mais* ou de humanização se aproxima bastante da idéia de dignidade humana, de direitos humanos. Ora, se a humanização é uma construção histórica, então os direitos humanos também assumem esta perspectiva: conquista e reconhecimento histórico de mulheres e homens. Ao mesmo tempo em que o ser humano se faz também faz os seus direitos.

A idéia de dignidade humana ou de *ser mais* está ligada à idéia de liberdade. Vejamos a sua posição a respeito.

### *1.2. Concepção de liberdade*

Segundo Freire, liberdade é constante busca, conquista, própria da condição humana de ser inconcluso. Liberdade é possibilidade. O posicionamento assumido diante das inúmeras possibilidades é que dá o teor da liberdade. Sartre (2000) afirmou que o ser humano é “condenado a ser livre”. Ele quis dizer que as pessoas são obrigadas a se posicionar e a se decidir na vida. Mesmo aquelas que não têm iniciativa e que se deixam levar pela “onda” fazem uma opção: a de não se decidir. A liberdade se encontra na raiz do ser humano, mas precisa ser desenvolvida, exercitada.

Liberdade é reconhecimento. Ninguém pode dar ou receber liberdade. Ela é construída na relação responsável e coerente de quem busca ser e que, ao mesmo tempo, deixa ser. Ela é, sobretudo, um modo de ser e de enfrentar as situações da vida. Seu conteúdo está ligado à dignidade e à perseverança. Liberdade se conquista na relação com outros seres tam-

bém livres. Na *Pedagogia do Oprimido*, Freire se expressa assim:

A liberdade, que é conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Não é também a liberdade um ponto ideal, fora dos homens, à qual inclusive eles se alienam. Não é idéia que se faça mito. É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos (2003, p. 34).

Disso se conclui que não se é livre; não *se tem* liberdade. Liberdade é busca e livre se está sendo. É constante processo vivido especialmente na relação intersubjetiva. Por isso, segundo Freire, não é autolibertação e nem libertação por outro, mas libertação conjunta (2003, p. 53). As pessoas conquistam liberdade ao se relacionarem de forma autônoma, responsável e solidária.

Ora, se a liberdade, expressão da grandeza humana, é conquista, então nada mais justo do que admitir que os direitos humanos também são conquistas, são feitos históricos, próprios do feitio humano. A noção de direito se encontra completamente vinculada à liberdade humana. Só tem direito quem é livre; o contrário também é verdadeiro. Sendo que a liberdade e a humanização são conquistas históricas, vejamos o que Freire diz sobre a história.

### *1.3. Concepção de história*

Para Freire, a história é uma condição humana. A história é feita exclusivamente pelas pessoas. Pode-se contar a história dos inúmeros seres que vivem no *suporte* natural, mas a história que propriamente se processa no mundo é a que é feita pelos humanos. A diferença é que aqueles têm história e os seres humanos fazem história. Exige, ao mesmo tempo, continuidade e ruptura, próprias do ser humano.

A continuidade consiste na relação entre passado, presente e futuro. Estes não são momentos estanques e completamente separados, pois, se assim fosse, não teríamos os acúmulos e avanços culturais que caracterizam a história. Ela acontece exatamente devido à capacidade do ser humano de tridimensionar o tempo: viver hoje a partir dos aprendizados que vêm de ontem e com vistas às perspectivas ou à felicidade de amanhã. É esta capacidade humana, graças à memória, que confere a possibilidade de estabelecer relações. É a partir das relações, que se estabelecem entre as pessoas e com a natureza, que se transforma o suporte natural em mundo humano, em existência histórica.

A ruptura consiste na intervenção humana nos processos da natureza, dando-lhes dimensão histórica, o que só é possível pela capacidade de consciência e de livre decisão dos seres humanos. Isso faz com que se possa dar ao mundo a direção que se pretende. Para Freire, mundo é construção histórica e história é práxis humana. A história, por ser feita por mulheres e homens, não é determinismo natural ou sobrenatural, mas condição e possibilidade humana. Sendo assim, ela é um processo aberto, *que está sendo* e que se faz entre inúmeras possibilidades. No livro *À sombra desta mangueira*, Freire escreve:

Não podemos renunciar à luta pelo exercício de nossa capacidade e de nosso direito de *decidir* e de *romper*; sem o que não reinventamos o mundo. Neste sentido insisto em que a História é *possibilidade* e não *determinismo*. Somos seres condicionados, mas não determinados. É impossível entender a História como tempo de possibilidade se não reconhecermos o ser humano como ser da decisão, da ruptura (2001, p. 23).

Nesta passagem, fica evidente a compreensão de Freire de que a história é possibilidade e construção, condicionada, dos seres humanos. E mais: constitui-se em capacidade e em direito humano. A história se confunde com o ser humano, com o seu fazer-se, com a sua liberdade e com os seus direitos.

Para Freire, tudo é um *quefazer* humano: o próprio homem e a própria mulher precisam fazer-se sendo *mais*; a liberdade é conquista; a história é elaboração humana. Logo, é uma questão de coerência assumir que os direitos humanos também se inscrevem neste processo. Certamente, Freire defenderia o ser *mais*, o ser livre e o empenho em fazer a própria história como direitos humanos.

Passaremos, agora, a analisar algumas idéias que fundamentam a concepção de direitos humanos em Freire.

## 2. Direitos humanos

Freire usa pouco o termo direitos humanos, mas fala bastante dos direitos de mulheres e de homens. Neste item buscaremos desenvolver três pontos: o direito de ser; o direito a dizer a própria palavra; e o direito à educação.

### 2.1. Direito de ser

Para Freire, o primeiro grande direito humano é o de ser, de *ser mais*, de ser gente. A proibição de ser constitui a primeira grande violência praticada contra os direitos humanos, pois fere a vocação ontológica e histórica de mulheres e de homens serem mais. É o que acontece todas as vezes que houverem situações de opressão. Segundo ele: “A opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do *ser mais* dos homens” (2003, p. 42). Assim, todo tipo de opressão fere o direito humano de ser.

Quando Freire elabora sua teoria da opressão, pergunta: quem é que inaugura a violência? Em seguida responde: “inauguram a violência os que oprimem, os que exploram, os que não se reconhecem nos outros” (2003, p. 42). Inauguram o desamor os que não amam os outros, porque apenas se amam a si mesmos. Os que só reconhecem “um só direito – o seu direito de viverem em paz [comer, vestir, calçar, educar-se, passear, ouvir Beethoven], ante o direito de sobreviverem, que

talvez nem sequer reconheçam, mas somente admitem aos oprimidos” (2003, p. 45). Só o admitem porque é preciso que os oprimidos existam para que possam existir. Inauguram a violência aqueles que só pensam em ter mais e cada vez mais, às custas do ter menos ou nada ter dos outros. Os que pensam que *ser é ter* e que se esquecem que, se ter é condição para ser, então, esta é uma condição necessária a todos e todas (2003, p. 46). Inauguram a violência opressora os egoístas e gananciosos que consideram que “ter mais, na exclusividade, não é um privilégio desumanizante e inautêntico dos demais e de si mesmos, mas um direito intocável. Direito que ‘conquistaram com seu esforço, com sua coragem de correr riscos’” (2003, p. 46). Lamentam, mas pensam que nada podem fazer por aqueles “invejosos” que se encontram na opressão por “incapacidade ou preguiça”. Em suma, inauguram e mantêm a violência, a negação do humano, aqueles que põem o ter acima do ser.

Freire defende o direito humano de ser. Segundo ele, a reação dos oprimidos à violência dos opressores, “sempre tão ou quase tão violeta quanto a violência que os cria” (2003, p. 43) é um gesto de amor. Por paradoxal que pareça, a resposta à violência dos opressores, ainda que também violenta, há de ser para dizer basta e para pôr fim à opressão e para inaugurar o amor. Isso porque estão defendendo o direito de ser. Para Freire, “enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de *ser*, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de ser” (2003, p. 43). Isto demonstra que o direito de ser também deve ser defendido, construído e conquistado.

Para defender o direito de ser é preciso fazer uso do direito de dizer a própria palavra.

## 2.2. *Direito a dizer a própria palavra*

Ligado ao direito de ser há o direito de se pronunciar. Sem este, aquele não se efetiva. É através da pronúncia que o

ser se afirma. Por isso, Freire é implacável na defesa da palavra. Para ele, a palavra verdadeira não é o bla-bla-blá, discurso vazio. A palavra é carregada de sentido, de envolvimento e de práxis. Palavra implica reflexão e ação e, por isso, está imbuída de poder de transformação. Dizer a palavra certa já é transformar, pois ela tem o poder de interromper e provocar novos rumos.<sup>1</sup>

Dizer a própria palavra significa se posicionar. Assumir posição requer reflexão e coragem para enfrentar. Requer o exercício do direito de decidir e de romper. O que caracteriza o ser é exatamente a capacidade de dizer a sua palavra, ou seja, a atitude de sujeito, que pensa, reflete e faz uso do próprio entendimento, isto é, que decide agir. Conforme Freire, “não podemos renunciar à luta pelo exercício de nossa capacidade e de nosso direito de *decidir* e de *romper*; sem o que não reinventamos o mundo” (2001, p. 23). Ser sujeito da pronúncia de si mesmo e do mundo significa não aceitar a proibição de ser ou a determinação externa, seja natural ou social. O sujeito decide enfrentar, rompe barreiras e faz a própria história, sempre mediado pelo mundo, condicionado pelo contexto, mas não determinado por ele. Ser significa decidir (refletir e agir), optando diante de inúmeras possibilidades de realizar a existência e a dignidade humana. O ser humano não pode abrir mão do direito e da responsabilidade de participar da realização e do direcionamento da própria história, pois é isso que o caracteriza como ser que está sendo historicamente. Portanto, precisa zelar pelo direito de dizer a própria palavra, de decidir, de romper, de recomeçar, de redirecionar, de reinventar, de ressignificar, de criar, enfim, de ser *mais*, sem impedir que outros também sejam, pronunciando, através de sua palavra, o mundo.

Quando fala da educação das crianças, Freire insiste que elas “devem ter assegurado o direito de aprender a decidir” (2000, p. 59). No entanto, somente decide quem tem condições de pensar e de se pronunciar. Neste sentido, Fiori, no

---

<sup>1</sup> Na última entrevista de Freire à TV PUC-SP, quinze dias antes de sua morte, defende que “dizer a palavra certa já é transformar”



prefácio da *Pedagogia do Oprimido*, resume a proposta pedagógica de Freire com o título *Aprender a dizer a sua palavra*. Este parece ser um dos grandes desafios pedagógicos.

Dizer a própria palavra não pode ser um privilégio de alguns; há que ser um direito de todos. Daí a importância e a necessidade do diálogo. Para Freire, o diálogo é uma condição existencial, própria do caráter relacional e intersubjetivo do ser humano. Fiori, no prefácio da *Pedagogia do Oprimido*, fala que o “diálogo não é produto histórico, é a própria historicização”. Ou seja, sem diálogo a existência humana, enquanto resultado da capacidade dos humanos de fazerem história, não seria possível. Garantir a cada um o direito a dizer a sua própria palavra mediante o exercício dialógico significa inscrever a existência humana no horizonte da colaboração, o que, no mínimo, problematiza e questiona a máxima neoliberal ancorada na competição.

Assim como o direito a ser exige o direito a se pronunciar, a efetivação do direito a dizer a sua própria palavra requer o acesso a um outro direito: o direito à educação.

### 2.3. Direito à educação

A educação é um direito fundamental dos humanos. É uma espécie de condição de possibilidade para a efetivação tanto do direito a dizer a própria palavra quanto do direito a ser. A educação fornece as condições para o exercício da palavra e para se fazer reconhecer enquanto ser de dignidade e de direitos. A educação se constitui, ao mesmo tempo, num direito em si mesmo e num meio indispensável para conquistar outros direitos. Freire foi incansável na luta pelo direito à educação.

Freire não se ocupa em definir educação ou pedagogia, mas trata profundamente do modo e dos objetivos do educar. Para ele, a educação não pode ser um ato de transmissão de conhecimentos, mas um processo dialógico de produção e ressignificação intersubjetiva dos conhecimentos. O objetivo da educação é alcançar a liberdade, por isso visa constantemente a transformação das relações e das estruturas de opres-



são, o que só é possível com a constituição de sujeitos capazes de compreender, de se pronunciar, de decidir, de fazer (e não de apenas contar ou de repetir) história.

Por isso, a alfabetização, segundo Freire, é um ato criador. Não pode ser um ato mecânico de memorização de letras e leitura de palavras. É leitura e re-criação do mundo. Alfabetizar-se significa aprender a pronunciar o mundo, a transformar o suporte natural em existência humana. Portanto, a educação deve levar a pensar, a problematizar e a decidir.

Freire conta com uma rica história de experiência e coerência como alfabetizador, gestor e pesquisador para impulsionar a luta por educação. Estudou e desenvolveu uma interessante e eficiente metodologia de educação de jovens e adultos. Uma metodologia que permite alfabetizar rapidamente, levando os educandos a uma consciência crítica da realidade, orientando-os a lerem o mundo e não apenas as palavras.

Nos dois primeiros anos do governo do Partido dos Trabalhadores na Prefeitura de São Paulo, em 1990 e 1991, foi Secretário de Educação e desenvolveu políticas públicas de qualificação e ampliação do direito à educação, especialmente através da valorização dos professores da rede e da implementação do Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (MOVA), que até hoje vem se mantendo atuante. Quando deixou a Secretaria, escreveu sobre a experiência desenvolvida. Lançou vários títulos sobre isso. Certamente Freire é um dos brasileiros que melhor problematiza a questão da educação e lança luzes para a efetivação deste direito humano.

Passaremos a refletir sobre possíveis desdobramentos pedagógicos que possam contribuir na formação de uma cultura de direitos humanos.

### **3. Desdobramentos pedagógicos**

A concepção de direitos humanos se desdobra em vários aspectos pedagógicos. Nos limitaremos a comentar alguns.

*Reconhecer e tratar a todos como sujeitos de dignidade e de direitos.* Esta é uma postura fundamental. É saber que a educação acontece na relação entre seres, entre sujeitos autônomos e livres, que percebem na educação um meio para conquistar sempre mais dignidade e direitos. A educação, enraizada na inconclusão humana, surge como processo que pretende contribuir no desenvolvimento da pessoa para *ser mais*, ou seja, na promoção da autonomia e da liberdade, pois, sem estes aspectos que caracterizam centralmente o ser humano, não há dignidade e nem direitos. O processo educativo não tem um fim em si mesmo; sua finalidade se encontra no *ser mais* dos envolvidos. Daí a necessidade do cuidado para que o processo nunca seja contraditório com a finalidade a que se propõe.

*Reconhecer a primazia do aprender sobre o ensinar.* Este princípio serve tanto para o educador/a como para os/as educandos/as. Na *Pedagogia da Autonomia*, Freire diz que “não há docência sem discência” (2002, p. 23). O educador/a sério/a está constantemente desafiado a estudar, a pesquisar e a se atualizar. Deve estar aberto/a ao novo, muitas vezes trazido pelos/as educandos/as. O educador/a precisa humildade aprender com os/as educandos/as e se sentir desafiado/a por eles/as. Por outro lado, o/a educador/a precisa conseguir despertar nos/as educandos/as o desejo de buscar o aprender. Quando há vontade de aprender, o processo educativo não fica reduzido a ensinar. Daí a importância e a necessidade do educador/a crer na capacidade dos educandos/as e apostar e reservar tempo para a autodidaxia: o estudo individual, ainda que orientado, que valoriza e parte dos interesses dos/as próprios/as educandos/as, estimulando a curiosidade epistemológica.

*Primar pela horizontalidade nas relações, sem confundir os papéis e as responsabilidades.* Ao educador/a cabe zelar pela amizade com os/as educandos/as. O bom relacionamento com o grupo é condição de possibilidade para o êxito na docência. A amizade é condição, mas não é tudo. O processo não pode ficar reduzido ao agradável e fácil, pois precisa im-

primir seriedade e disciplina na socialização e busca do conhecimento. Porém, deve ser democrático, negociado com o grupo e participativo. Deve abrir espaços para que os/as educandos/as digam a sua palavra, proporcionando que sejam os principais sujeitos do processo. Isso não significa isentar o/a educador/a de suas responsabilidades; pelo contrário, cabe-lhe estar bem preparado para orientar metodologicamente o processo e para contribuir na problematização e na realização de sínteses.

*Respeitar as diferenças e a pluralidade dos educandos, sem cair na relatividade e no individualismo.* Para Freire, a melhor forma de educar para o respeito é estimular a cada um/a, nas suas relações com os outros, a se assumir. Isto mesmo: assumir-se! Assumir é um verbo transitivo que pode ter como objeto o próprio sujeito que se assume. No dizer de Freire: “Assumir-se como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos, capaz de ter raiva porque capaz de amar. Assumir-se como sujeito porque capaz de reconhecer-se como objeto” (2002, p. 46). Assumir-se não significa excluir o outro, ao contrário, é a existência do outro e o respeito a ele que faz cada um assumir a radicalidade do próprio eu. O respeito às diferenças e à pluralidade não acontece fora da relação, dá-se na relação entre sujeitos. Por isso, cada um precisa se assumir para respeitar e se fazer respeitar. O respeito é uma construção relacional que exige mútuo reconhecimento e não a absolutização de um dos pólos da relação ou o relativismo entre eles pelo qual cada um faz do seu jeito sem considerar os outros. Daí a importância dos/as educadores/as atentarem para as identidades culturais influenciadas pela dimensão individual e de classe dos/as educandos/as. Para Freire, todos são condicionados pelo meio, mas não determinados por ele e, por isso, há a necessidade de se assumir como sujeito que se faz respeitar respeitando, exige o direito de ser sem impedir que os outros sejam.

*Reconhecer que a presença humana no mundo não é neutra.* A história não é determinismo natural ou sobrenatural. Ela é possibilidade humana, é construção sócio-política. São

as pessoas, enquanto sujeitos de liberdade, que realizam a história, que transformam o suporte natural em mundo, em existência humana. O fazem decidindo, optando diante de inúmeras possibilidades. Não há opção neutra. Toda decisão implica conseqüências. Da mesma forma acontece na educação, não há neutralidade. As convicções e atitudes do/a educador/a influenciam os/as educandos/as. A única legitimidade que o/a educador/a tem para ensinar é exatamente aquela que lhe vem das suas convicções, do seu assumir-se. Sendo democrático, não pode impor suas convicções, mas também não deve escondê-las ou camuflá-las. Para formar sujeitos, precisa ter posição, pois é a capacidade de pensar, de se posicionar e de decidir que caracteriza o ser do sujeito. Segundo Freire, o ser humano, dada a sua capacidade de fazer história, não está no mundo para simplesmente se adaptar, mas para transformar. Esta capacidade é que lhe confere dignidade e condições para a conquista de sempre mais direitos.

*Saber que seu posicionamento, enquanto educador/a, tem implicância sócio-política.* Segundo Freire, a posição do/a educador/a tanto pode ser para manter a organização social de classes como pode ser para transformá-la. A postura de indiferença e de omissão ou de indignação e de atitude certamente influenciará a posição dos/as educandos/as que, por sua vez, repercutirá numa dimensão sócio-política mais ampla. Conforme Freire, a educação não pode tudo, pois também é condicionada pelo contexto, mas cumpre uma tarefa importante na conquista e efetivação dos direitos humanos. Além de contribuir para o desenvolvimento da personalidade e das habilidades humanas que aumentem a capacidade de iniciativa e de decisão, é um meio fundamental para a elaboração e a conquista de políticas públicas que atendam à satisfação dos direitos humanos.

Por fim, *educar para os direitos humanos.* Trata-se de primar e zelar pelo acesso universal ao direito à educação, de preferência pública, pois esta é, para a maioria dos brasi-

leiros, quase uma condição de possibilidade para a realização da educação em direitos humanos. Ou seja, é preciso garantir o acesso e a qualidade de educação que se quer. Ademais, compreendendo que o principal direito humano é o de ser, de ser gente, de ser sujeito, os/as educadores/as precisam primar pelo desenvolvimento de metodologias que permitam a efetiva participação dos/as educandos/as na construção do *ser mais*, através da busca da aprendizagem e do exercício do dizer a sua própria palavra. A educação em direitos humanos, no sentido de formar uma cultura de direitos humanos, haverá de ser uma preocupação de todos/as os/as educadores/as em todas as disciplinas e cursos. A educação, para contribuir com o direito a ser dignamente, precisa atentar para o conjunto dos direitos, como o direito à moradia, ao trabalho, ao lazer, à liberdade, além do direito de estudar e de dizer a sua própria palavra. Para tanto, considerando que a liberdade requer condições para ser exercida, não se pode perder de vista o horizonte do direito à igualdade sócio-econômica. A efetivação dos direitos passa, muitas vezes, pelas condições econômicas. Daí o desafio brasileiro da justa distribuição da riqueza e da renda. Por fim, a educação em direitos humanos não pode deixar de orientar para o fortalecimento da incidência da cidadania no controle social da coisa pública, do Estado, que tem o dever de garantir, através de políticas públicas, a efetivação dos direitos humanos.

## **Considerações finais**

Freire não dá uma orientação específica para a educação em direitos humanos. No entanto, seu pensamento permite sustentar, com base na inconclusão e na liberdade, que os direitos humanos são conquistas sócio-históricas que visam sempre mais dignidade. A educação tem um papel fundamental nesta conquista, pois cabe-lhe possibilitar as condições para o exercício do direito a conquistar sempre mais direitos e dignidade.

## Referências bibliográficas

BRUTSCHER, Volmir. *Educação e conhecimento em Paulo Freire*. Passo Fundo: IFIBE e IPF, 2005.

FREIRE, Paulo. *A Sombra desta mangueira*. 5. ed. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia do oprimido*. 35. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

\_\_\_\_\_. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 46. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba: Unimep, 1996.

OZMON, Howard A.; CRAVER, Samuel M. *Fundamentos filosóficos da educação*. Trad. Ronaldo Cataldo Costa. 6. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 8. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000.



# JÜRGEN HABERMAS

## Direitos humanos, soberania do povo e princípio da democracia

Alcione Roberto Roani\*

### 1. O discurso histórico-epistemológico dos direitos humanos

Desde os gregos a *Philosophia* tem se preocupado em sustentar uma concepção de moral plausível mediante a idéia de um ser humano bom e, ao mesmo tempo, garantir que o comportamento em sociedade seja regrado pelos princípios da liberdade, da igualdade e da autonomia. Neste sentido, a *Philosophia* parte do pressuposto de que existe um certo reconhecimento do outro como um sujeito de direitos iguais, isto é, obrigações que, por sua vez, são direitos. Portanto, uma correlação entre obrigações (para com os outros) e direitos, ou seja, por uma questão de princípios (obrigações) ou por uma questão de deveres (direitos). Considerar os direitos inalienáveis é uma proposta teleológica que tem em conta o direito dos outros, porém carece de uma perspectiva da utilidade coletiva, do sujeito entre os indivíduos (ROANI, 2004, p. 2). Habermas questiona: “como é possível surgir uma ordem social a partir dos processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade?”<sup>1</sup>

\* Mestre em Ética e Filosofia Política pela UFSC, professor na URI-Erechim, foi professor do IFIBE.

<sup>1</sup> HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und desdemokratischen Rechtsstaats* (Eficácia e vigência: contribuição para a teoria do discurso jurídico e do estado de direito democrático). 2. ed., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. Doravante FG seguida do volume e página. Ex: FG1, p. 140.



Este discurso acerca do que significa *ter direitos* ou *que direitos correspondem a cada indivíduo* é de fundamental importância para delimitar a esfera que engloba os direitos humanos<sup>2</sup> diante da estruturação da sociedade. Uma contribuição que iniciou com os direitos naturais e, depois, com os direitos humanos propriamente ditos no horizonte de uma tentativa de estabelecer um valor de justificação para as ordens normativas para além da positividade dos ordenamentos jurídicos. No entanto, há uma outra questão que emerge, a saber, a da possibilidade de estabelecer um fundamento para os referidos direitos humanos.

Por isso, além da questão inicial de *o que significa ter um direito?* há uma outra questão acerca da possibilidade de fundamentação destes direitos. Habermas enfatiza que, além do fato da existência destes ordenamentos presumir uma legitimidade, há a necessidade também de se estabelecer uma justificação das ordens normativas (FG1, p. 128) em esfera de legalidade. Para isso há duas tendências inevitáveis.

Uma das linhas de pensamento advém do estoicismo, com Zenão (335 a. C.), e estabelece o seguinte raciocínio prático: “a lei natural é uma lei divina e como tal tem o poder de regular o que é justo e o injusto” (HIRSCHBERGER, 1957, p. 218). A contribuição da escola estóica reside na concepção de direito natural e com ele o ideal de humanidade embutido a tal ponto de não considerar o direito positivo instituído pelo Estado (governo) como onipotente. Sêneca (5 a. C.) ressalta que “a natureza gerou-nos parentes, dando a mesma origem e o mesmo fim” (HIRSCHBERGER, 1957, p. 128), numa suposta alusão ao refrão *todos temos os mesmos direitos*. Com o advento da Idade Medieval os holofotes voltam-se para a lei natural e a repercussão promovida por S. T. de Aquino. Porém, o ápi-

---

<sup>2</sup> É preciso esclarecer que ao referir-se a *direitos que um sujeito tem* deve-se entendê-los como direitos subjetivos. Na jurisprudência romana e alemã, por exemplo, eles passaram a ser tratados dessa forma, o que evita possíveis más interpretações com a jurisprudência civil, penal, etc. Esta é uma discussão diferente daquela que trata do direito positivo como a vigência normativa (códigos, declarações, leis, etc.).

ce desta concepção de direitos naturais localiza-se na Idade Moderna. O esplendor se propaga com Hugo Grotius que, em *De jure belli ac pacis* (1625), desenvolve uma das mais incisivas defesas em relação aos direitos naturais dos homens. Com o emergir do contratualismo, com T. Hobbes, e em especial com J. Locke e com J. J. Rousseau, ocorre a sedimentação de tal proposta e a sua efetivação junto à idéia de Estado.

Além deste movimento histórico referente aos direitos humanos há um outro tão importante quanto, a saber, o da incorporação destes mesmos direitos nos ordenamentos jurídicos. No entanto, o ponto de partida deste localiza-se na *Magna Carta* (1215, Inglaterra)<sup>3</sup> que surge com o intuito de garantir as liberdades básicas como o direito de ir e vir e o direito de propriedade. Este documento histórico de referência gesta um movimento contratualista com raízes fortes na Idade Moderna. São frutos deste movimento: a Constituição Americana de 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 como corolário da Revolução Francesa.<sup>4</sup>

Já no século XX a Assembléia Geral da ONU aprovou, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o que passou para a esfera internacional. Apesar desta breve reconstrução destes dois movimentos não é difícil encontrar posturas contrárias. Um bom exemplo é a defesa do direito do mais forte incorporado por Cálicles no *Górgias* de Platão.<sup>5</sup> No positivismo jurídico de H. Kelsen também há tal demonstração: “a ciência jurídica não tem de legitimar o direito, não tem de forma alguma de justificar – quer através de uma moral absoluta, quer através de uma moral relativa – a ordem normativa sobre a qual lhe compete tão-somente conhecer e descrever” (KELSEN, 1987, p. 75). T. Hobbes na frase:

<sup>3</sup> Na ocasião o rei João Sem Terra obrigou-se a aceitar uma série de direitos processuais (*due process*).

<sup>4</sup> No dia 26 de agosto de 1789 a Assembléia Nacional Constituinte proclamou a célebre declaração.

<sup>5</sup> Platão em *As leis* também aborda sobre a lei do mais forte. Na verdade, é um direito no sentido de ser uma lei coativa, que institui independentemente do justo e injusto.

“*auctoritas, non veritas facit legem*”<sup>6</sup> sintetiza o espírito da posição. Porém, fica para I. Kant, na *Doutrina da Virtude*, a tarefa de responder a H. Kelsen, ao afirmar: “a ciência puramente empírica do direito é como a cabeça das fábulas de Fedro, uma cabeça que poderá ser bela, conquanto consiste de apenas um defeito – o de carecer de cérebro”.

O resgate destes três pilares ressalta que, para a sociedade, a noção de direitos humanos é muito mais que um fenômeno de época, é um pilar para ressaltar a democracia e a soberania de um povo. A legitimidade já não pode mais simplesmente ser resolvida fazendo um apelo às tradições ou estipulando valores que lesem a possibilidade de discussão. O momento atual dos direitos humanos exige distinguir aquilo que Aristóteles propôs na ética, a saber, auto-realização da autodeterminação. É possível romper com o vínculo objetivo dos valores? É possível atribuir um sentido subjetivo? Neste sentido podemos falar em direitos subjetivos que ainda não têm um sentido legal ou moral? Este pano de fundo ressalta o problema da fundamentação dos direitos humanos diante da estrutura da sociedade e dos ordenamentos jurídicos. A defesa da possibilidade da fundamentação e da sua plausibilidade é uma das ocupações de Habermas. No entanto, Bobbio contesta a proposta de fundamentação absoluta dos direitos humanos e defende a demonstração da impossibilidade e da não necessidade da mesma.

## **2. A armadura discursiva dos direitos humanos: ação e linguagem**

Ao mesmo tempo em que Habermas questiona “como integrar socialmente mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanizados” (FG1, p. 24), aponta a possibilidade de solução para tal dilema ao afirmar: “a proposta de uma interpretação dos direitos fundamentais à luz da teoria do discurso deve servir para esclarecer o nexos interno entre direitos humanos e

---

<sup>6</sup> A autoridade, não a verdade, faz a lei.

soberania do povo, como também solucionar o paradoxo da legitimidade que surge da legalidade” (FG1, p. 160). Mas, antes de esboçar a proposta habermasiana há uma outra questão que necessita ser averiguada, a saber: “é possível considerar o fundamento de um direito”? (BOBBIO, 1992). Habermas encara o desafio proposto por Bobbio: o de considerar uma fundamentação fora da via histórica dos direitos humanos.<sup>7</sup> Para Habermas “o conceito de direitos humanos não se origina na moralidade, mas antes carrega a marca do direito subjetivo, de um conceito jurídico específico, portanto. Os direitos humanos são jurídicos por sua verdadeira natureza” (FG1, p. 222). A questão dos direitos humanos é edificada sob o âmbito jurídico. Esta é a tônica adotada também por Tugendhat ao considerar os direitos humanos conjuntamente com as necessidades morais do Estado, dada a possibilidade de conferir maior efetividade à questão da cobrança de um direito (TUGENDHAT, 2000, p. 362ss). Ambas as afirmações se justificam utilizando por base o próprio texto da Declaração (1948) que, em seu preâmbulo, dá margem à relação de complementaridade entre direitos humanos e ordem jurídica estatal estabelecida.

A tese habermasiana ganha plausibilidade em função de que, além de garantir a eficácia de tais direitos, pode ser assegurada pela inclusão dos direitos humanos no texto constitucional das nações. A referência a estes direitos visa também garantir a significação do *ter um direito* ou do *ser portador de um direito*. É esta observação que nos remete a um direito subjetivo. Esta distinção se deve a uma observação bem feita por Bobbio ao anunciar a chagada da era dos direitos em substituição à era dos deveres. No entanto, Habermas não demonstra estar satisfeito apenas com a hipótese do nascimento dos direitos humanos pela forma jurídica, pois há uma outra questão que necessita ser esclarecida, a saber: o significado normativo dos próprios direitos humanos.

---

<sup>7</sup> Hannah Arendt sustenta que os direitos humanos não são dados mas construídos (enquanto invenção humana) e continuam em constante processo de construção e reconstrução (ARENDR, 1994).

Ora, os direitos humanos não tratam propriamente dos deveres jurídicos para consigo mesmo,<sup>8</sup> que na realidade não são deveres jurídicos, mas morais. Torna-se muito mais fácil correlacionar direitos e deveres para a moral do que para o âmbito jurídico, dado que este último prevê uma coesão externa e não em *foro íntimo*. Aqui cabe observar que deveres como o de *ajuda mútua*, que para Kant não poderia ser transformado em direito, acabaram se tornando norma jurídica, tal é a situação da omissão de socorro reclamada por alguns códigos (Trânsito, p. ex.). O impasse reside na questão de estabelecer uma titularidade do direito, mesmo sendo uma tarefa difícil, ela não poderia, de forma alguma, servir de motivo para não imputar também como um dever para alguém. Um exemplo claro disso é o Código de Defesa do Consumidor, a tal ponto que a titularidade torna-se difícil de ser definida. No entanto, não deixa de estabelecer uma imputabilidade, de supor obrigações.<sup>9</sup>

Há que se deixar claro o seguinte: devido ao fato dos direitos humanos terem sua origem estabelecida fora do âmbito estritamente moral, isso não implica em negar a possibilidade de que não se possa lhe atribuir um teor moral. Isso significa dizer, segundo Habermas, que:

[...] sem prejuízo desse teor, os direitos humanos pertencem estruturalmente a uma ordem legal positiva e coercitiva, que fundamenta pretensões legais acionáveis. Nesse ponto, é parte do significado de direitos humanos a pretensão de *status* de direitos básicos, implementados no contexto de uma ordem legal existente, seja racional, intencional ou global (FG1, p. 225).

Para Habermas, os direitos humanos têm conteúdo moral e, por isso, devem também ser justificados a partir do ponto

<sup>8</sup> Segundo Kant, na *Doutrina da Virtude* há deveres para consigo mesmo, como no caso do dever de benevolência, de ajuda mútua, e deveres para com os outros.

<sup>9</sup> Em relação a Kant há um diferença entre o que impede que um dever corresponda a um direito, no caso da impossibilidade de punir um suicídio e da possibilidade de um dever ser um direito como no caso da ajuda mútua.

de vista moral e, neste caso, se aplicaria o princípio da universalização. Para isso, basta levar em conta o seguinte raciocínio: o significado de direitos humanos implica no conceito de direitos básicos. Sob este ponto de vista é impossível uma fundamentação absoluta sobre a maior parte dos direitos básicos, uma vez que a filosofia habermasiana concorda com a perspectiva kantiana de que todo o homem dispõe de direitos inalienáveis aos quais não pode renunciar mesmo que deseje.

### **3. A viabilidade de uma fundamentação dos direitos humanos**

A intenção inicial de Habermas é demonstrar que “a sociedade tem de ser integrada, em última instância, através do agir comunicativo” (FG1, p. 45). Por isso, é necessário dar conta da possibilidade de fundamentação dos direitos humanos mediante duas condições, a saber: a primeira é a de diferenciação entre uma fundamentação histórica da fundamentação absoluta e a segunda diz respeito à opção sustentada pelo filósofo e que envolve a conciliação entre a noção de forma jurídica e o princípio do discurso. Em relação ao primeiro aspecto Habermas parte da objeção lançada por Bobbio contra a proposta de fundamentação absoluta dos direitos humanos e que será brevemente reconstruída para depois esclarecer o outro aspecto.

Para Bobbio, não passa de uma mera ilusão a tentativa de qualificar a busca por uma fundamentação absoluta para os direitos humanos. Além de ilusória tal idéia aciona o freio em relação à geração de novos direitos ou até mesmo para as modificações.<sup>10</sup> Há, pelo menos, quatro dificuldades que comprometem que uma tentativa de fundamentação absoluta funcione adequadamente, dado que as estratégias de tal fundamentação são: a) do conceito de natureza humano deduzir di-

---

<sup>10</sup> Conforme Bobbio, o direito à propriedade privada é um bom exemplo, pois de sagrado e inviolável que era durante o século XX sofreu alterações significativas. Conforme a Constituição de 1988 (artigo 5º, inciso XXII), a propriedade privada deve atender à sua função social.

reitos humanos; b) considerar esses direitos verdades evidentes em si; c) a heterogeneidade dos graus de eficácia das normas; d) o caráter antinômico dos direitos, como se expressa o dualismo entre os direitos oriundos do liberalismo político e os direitos conquistados pelas lutas sociais.

É frente a estas estratégias de fundamentação que Bobbio aponta o que denomina de "*difficoltá che ostruire*" e, com isso, procura demonstrar a dificuldade de definição do significado de natureza humana pois, diante da dificuldade de defini-la, cabe saber o que corresponde a tal natureza em termos de direitos.<sup>11</sup> A tese de Bobbio é de que os direitos humanos são historicamente gerados conforme as novas e grandes necessidades que se impõem à humanidade. É perante as dificuldades enfrentadas pela humanidade que se pode falar em geração de direitos e enuncia as seguintes gerações: 1º) constituída pelos direitos liberais; 2º) constituída pelos direitos sociais; 3º) constituída pelos direitos ecológicos (também para com as gerações futuras); 4º) constituída pelos direitos biológicos (integridade do patrimônio genético).<sup>12</sup>

Segundo Bobbio, uma prova da plausibilidade de tal teoria é justamente a aceitação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Ou seja, dada a aceitação, conseqüentemente aqueles direitos foram incorporados aos ordenamentos jurídicos nacionais. Sendo assim, o maior problema em relação aos direitos humanos não é a questão filosófica da fundamentação propriamente dita, mas da devida proteção jurídica como tal, realizada para assegurar e garantir os mesmos. É evidente que a interpretação de Bobbio necessita de um certo positivismo jurídico a fim de dar um amparo normativo à questão dos direitos humanos.

<sup>11</sup> MacIntyre observa que toda tentativa de definição da natureza humana já presuppõe uma posição avaliativa.

<sup>12</sup> A primeira geração se encarrega de defender os interesses individuais, já a segunda os direitos coletivos. No entanto, a terceira e a quarta gerações defendem interesses redundantes, que na realidade não se distinguem dos interesses coletivos, a não ser quando se identificam com um grupo específico de pessoas.



No entanto, há também um defeito nesta interpretação, o de que o positivismo jurídico não consegue englobar toda a dimensão normativa que envolve os direitos humanos. Tal defeito pode ser diagnosticado no Preâmbulo à Declaração, em que uma das suas disposições estabelece a seguinte condição prévia: “considerando que os direitos humanos sejam protegidos por um regime de direitos, a fim de que o homem não se veja compelido ao supremo recurso da rebelião contra a tirania e a opressão”. Neste caso, o direito de desobediência remete a elementos normativos para além dos do ordenamento vigente. Definitivamente, a proposta de Bobbio de um *consensus omnium gentium* não pode ser reduzida a uma aceitação jurídica por parte dos Estados constituídos, pois os consensos mudam (são históricos e contingentes), acima de tudo, nos remetem também a uma aceitação coletiva dos valores defendidos pelos indivíduos.

O segundo passo anteriormente anunciado deve ser dado em direção ao esclarecimento do significado de uma fundamentação absoluta, a fim de superar a dicotomia na qual a fundamentação anterior esbarrou. Para demonstrar a possibilidade de fundamentação dos direitos humanos Habermas deixa claro duas condições: a) a noção de forma jurídica, que significa a liberdade de escolha estabelecida a partir da distinção entre moral e direito, uma distinção entendida segundo o modo kantiano de diferenciação (coerção externa e interna)<sup>13</sup>; b) o princípio do discurso, no qual Habermas resgata o conceito de racionalidade comunicativa assim registrado: “são válidas as normas de ação as quais todos os possíveis destinatários pudessem dar assentimento na condição de participantes de discursos racionais” (FG1, p. 142). Habermas esclarece o princípio do discurso por meio de um conjunto de pressuposições conforme segue: 1) todos podem participar dos discursos; 2) todos podem questionar qualquer asserção; 3) todos podem introduzir qualquer asserção no discurso; 4) todos podem ma-

<sup>13</sup> A distinção kantiana determina que a forma jurídica seja constituída pela liberdade subjetiva de ação no âmbito moral e pela coação no âmbito do direito.



nifestar suas pretensões, desejos e necessidades; 5) todos podem exercer os direitos acima.<sup>14</sup>

É da relação entre o princípio do discurso e a forma jurídica que tem origem um sistema de direitos considerando as cinco gerações de direitos fundamentais. Os primeiros três têm a origem ligada à ampliação do princípio do discurso, a um aspecto da forma jurídica, a saber, a moral e o direito – respeitando a liberdade de ação. Neste caso os direitos que emergem são os seguintes:

1º) direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*; 2º) direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação voluntária de parceiros do direito; 3º) direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual; 4º) direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação de opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através das quais eles criam direito legítimo; 5º) direitos fundamentais a condição de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4) (FG1, p. 159-160).

A contribuição do *princípio do discurso* aos direitos estatuídos no item 1 refere-se à questão da legitimidade, mais especificamente, à igualdade na distribuição das liberdades subjetivas de ação, que não pode ser deduzida da *forma jurídica*. A igualdade é o princípio de legitimação, pois implica diretamente na justiça, conforme ressalta Habermas: “a simples forma de direitos subjetivos não permite resolver o problema da legitimidade dessas leis. Entretanto, o princípio do discurso revela que todos têm direito à maior medida possível de igual liberdade de ação subjetiva” (FG1, p. 160). A repartição igualitária desses direitos subjetivos, o que lhe atribuiria um valor equitativo, só pode ocorrer através de um processo democrático-

<sup>14</sup> A ordem deste conjunto foi sugerida por Alexy (1989), a fim de demonstrar o que o direito existe em relação a todos os indivíduos.

co devido ao fato de que as determinações formais do direito não dão conta do aspecto da legitimidade, da igual distribuição dos tais direitos subjetivos.

Para esclarecer isso retomemos a questão dos direitos incluídos nos itens supracitados. Em relação ao item 1, o exemplo histórico são “os direitos liberais clássicos à dignidade do homem, à liberdade, à escolha da profissão, à propriedade, à inviolabilidade da resistência” (FG1, p. 162). O *status* de membro de uma comunidade ou do direito de pertencer como membro de um grupo social estipulado no item 2 é oriundo do princípio do discurso, dado que o direito não regula moralmente as condutas, uma vez que não prescreve normas universais de comportamento para seres racionais, mas regula sim a conduta das pessoas que cedem os seus direitos a uma instância que exerce o uso da força. São circunstâncias como essas que definem o que é o *status* de membro social.<sup>15</sup>

Os direitos fundamentais do item 3 resultam da renúncia voluntária por parte do indivíduo ao uso da força. Dessa forma, para o indivíduo dispor do uso da força, numa possível situação de conflitos de direitos, tem de ser assistido pelo princípio do discurso do qual resulta o direito de tratamento igual perante a lei. Historicamente estes direitos podem ser entendidos como “garantias processuais fundamentais [...], a proibição do efeito retroativo, a proibição do castigo repetitivo pelo mesmo direito, a proibição dos tribunais de exceção, bem como a garantia da interdependência pessoal do juiz” (FG1, p. 163).

Em relação aos direitos fundamentais do item 4 cabe afirmar que são resultantes da institucionalização sob a forma jurídica do princípio do discurso, garantindo “os direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação de opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo” (FG1, p. 165).

<sup>15</sup> São circunstâncias que designam a quem aplicar a norma e o que precisa ser feito segundo regras de igualdade. Neste caso, o *status* de membro social é um direito inalienável. Historicamente estes direitos se manifestaram na proibição da extradição e no direito de asilo internacional.

Os direitos fundamentais do item 5 são de cunho social e ecológico e se manifestam enquanto “direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos demais consignados entre os itens” (FG1, p. 160).

Ao contrário dos direitos dos demais itens, que são fundamentados de modo absoluto, os direitos do item 5, segundo Habermas, são fundamentados de modo relativo, mesmo que sejam exigidos pelos anteriores. O relativo reside no fato de que poderiam dispensar uma tipificação se já fossem efetivos numa sociedade. O conjunto dos direitos de cunho social devem ser decididos numa comunidade de comunicação em que não estejam definidos de forma absoluta os direitos liberais. Já os direitos ecológicos são mais relativos, segundo Habermas, dado que não comportam razões de caráter estritamente moral, mas, acima de tudo, de caráter ético. Retomando os direitos fundamentais do item 1 a 4, supracitados, deve-se ressaltar que a qualquer sociedade cabe garanti-los. Nos remetem à racionalidade comunicativa, o que significa garantir a possibilidade da própria legitimidade de um ordenamento jurídico.

Os direitos do item 5 não são fundamentados de modo absoluto porque são relativos, pois são exigidos pelos outros além da dificuldade de serem decididos em uma comunidade de comunicação. Por que a justificação é possível? O princípio do discurso advém da racionalidade comunicativa e “no nível pós-tradicional, só vale como legítimo o direito que conseguir aceitação racional por parte de todos os membros do direito, numa formação discursiva da opinião e da vontade” (FG1, p. 172). A normatividade só produz efetivação enquanto regra do procedimento discursivo. Assim se introduz no sistema de direitos o conteúdo normativo dos direitos humanos.

#### 4. Direitos humanos e soberania do povo

A categoria do direito moderno na ótica do agir comunicativo tem origem no significado de direito subjetivo que não se limita a uma mera descrição da relação norma x realidade, mas serve-se da tensão existente entre pretensões normativas das ordens democráticas e constitucionais e da facticidade do próprio contexto social. Para Habermas, os

[...] direitos subjetivos (*rights*) estabelecem os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade. E estes definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos (FG1, p. 113).

Uma comunidade de sujeitos de direitos, em forma jurídica, tem espaços de ação que podem ser exercitados livremente, ou seja, liberdades de ação em termos aritméticos.<sup>16</sup>

Afinal, quais são os limites para a liberdade de ação? A igual medida mediante o corpo jurídico, ou a igual distribuição a todos segundo a lei, ou a igualdade de acesso a tomada de decisões por sujeitos de direitos (zelar pelo acesso – no caso da Constituição de 1988).<sup>17</sup> Ora, nos deparamos com o seguinte quadro: a) a primeira perspectiva é a da compreensão do significado de direitos subjetivos como salienta o próprio Habermas: “direitos subjetivos, são direitos negativos que protegem os espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade. A auto-

---

<sup>16</sup> Conforme artigo 4º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), lê-se: “A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica a um outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos.” Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis.

<sup>17</sup> Para I. Kant, em seu princípio geral do direito, a ação é eqüitativa quando a máxima permite uma relação entre liberdade de arbítrio individual e liberdade de todos segundo a lei (*Doutrina do Direito*). Para Rawls (*A theory of justice*), o primeiro princípio de justiça explicita a idéia de um igual tratamento pressuposto em qualquer conceito de direito: todos devem ter os mesmos direitos.

nomia da vida privada é garantida nesta esfera colocada sob a proteção do direito” (FG1, p. 116-117); portanto, há um uso instrumental do direito que permite aos sujeitos agirem em função da não redução do direito a um espaço de liberdades negativas; b) esse aspecto solipsista dos direitos subjetivos aponta para a questão da integração social em sociedades complexas e econômicas. Além das exigências funcionais de caráter de ordenamento jurídico, o direito, enquanto *médium* integrador (ROANI, 2005, p. 113-120), satisfaz às exigências de integração através da realização de entendimento dos sujeitos que agem comunicativamente (aceitação de pretensões de validade). Para Habermas “o direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. Estas obtêm a sua legitimidade através de um processo legislativo que, por sua vez, se apóia na soberania do povo” (FG1, p. 114). Para o filósofo alemão há um paradoxo, primeiro para entender porque o direito é válido e, segundo, porque o “processo legislativo democrático precisa confrontar os seus participantes com as expectativas normativas das orientações do bem da comunidade” (FG1, p. 115).

A aplicação do princípio do discurso à moral e ao direito ocorre de dois modos: a) pelo princípio da universalização: “se as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultarem de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesse de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos” (HABERMAS, 1989, p. 116); e b) pelo princípio da democracia: “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (FG1, p. 145). Para Habermas, trata-se de institucionalizar juridicamente os pressupostos comunicativos a fim de conferir legitimidade ao processo de normatização. No princípio da democracia o discurso assume uma figura jurídica: da interligação entre princípio do discurso e forma jurídica surge o sistema de direitos. Este sistema de direitos (direitos fundamentais) gera o código jurídico que, di-

ferentemente da forma jurídica, define o *status* de pessoa de direito pela legitimidade.

Ao extrair esse processo de entendimento, o direito alivia do sujeito o peso das decisões, ou seja, o direito retira da moral o peso da integração social e o transfere para os critérios normativos do ordenamento jurídico. O processo legal, para ser legítimo, precisa emanar da composição dos seguintes elementos: soberania do povo e direitos humanos, a fim de “conservar um nexó interno com a força socialmente integradora do agir comunicativo” (FG1, p. 115). Segundo Habermas, há uma *concorrência não apaziguada* entre direitos humanos e soberania do povo e, por isso, o sentido da questão *a legitimidade surge da legalidade* até então não conseguiu harmonia satisfatória.<sup>18</sup> A legalidade deve ser um produto discursivo da opinião da vontade dos membros de uma comunidade jurídica, ou seja, é a síntese entre os direitos de cada cidadão.

Na prerrogativa acima, Habermas pretende ressaltar a relação de concorrência entre os direitos humanos e a soberania (povo x política) em função dos direitos anteriores à constituição da própria comunidade política. Para diminuir este impasse, Habermas aponta duas propostas para os ordenamentos jurídicos, a saber: a) “o primado dos direitos humanos que garantem as liberdades pré-políticas do indivíduo e colocam barreiras à vontade soberana do legislador político” (FG1, p. 134); e b) o “destaque ao valor próprio, não-instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos, de tal modo que, aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios enquanto elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente” (FG1, p. 134).

Para Habermas, o princípio da soberania do povo sofre restrições caso sejam postulados direitos sem que a sua prece-

---

<sup>18</sup> Isso se deve muito à herança metafísica do direito natural, o que caracteriza a subordinação do direito positivo ao direito natural e à moral. Kant tem o mérito de retomar a discussão entre o direito e a moral a fim de demonstrar que o princípio da democracia (*todos são sujeitos portadores de direitos e todos têm direito a um igual tratamento*) não pode estar subordinado meramente ao princípio moral.

dência seja comprovada como oriunda da participação do povo. O que remete ao seguinte dilema: os direitos humanos só são válidos quando reconhecidos por uma comunidade política (e jurídica); ou uma comunidade política (jurídica) só se torna possível se reconhecer os direitos humanos? As comunidades, segundo Habermas, devem levar em conta o nexos existente entre “as liberdades subjetivas de ação e o reconhecimento intersubjetivo pelos parceiros de direitos” (FG1, p. 116). Os direitos subjetivos – que por sua vez são privados – protegem o âmbito de ação individual na medida em que fundamentam pretensões reclamáveis judicialmente contra intervenções na liberdade.<sup>19</sup>

O século XIX é crucial para o direito porque desmascarou a interpretação positiva na qual determinadas decisões e competências eram revestidas com um caráter de obrigatoriedade de força fática. No entanto, esta discussão encobre o verdadeiro problema que está atrelado aos direitos subjetivos como elemento do ordenamento jurídico e não consegue esclarecer de onde o direito positivo obtém legitimidade. Habermas apela para a relação de colaboração entre os sujeitos portadores de direitos (relação de reciprocidade entre deveres e obrigações com o fato de serem membros de uma comunidade). Assim, os direitos se referem reciprocamente a todos ao mesmo tempo em que podem ser reclamáveis judicialmente. Ora, neste sentido, o direito emana da formação discursiva da opinião e da vontade em função da articulação de reconhecimento da reciprocidade da estrutura intersubjetiva no nível da comunidade jurídica. Portanto, o nexos entre soberania do povo e direitos humanos reside na institucionalização do procedimento legitimador em função deste acoplar a vontade democrática do sujeito. Para Habermas:

---

<sup>19</sup>Habermas manifesta-se afirmando: “eu entendo a *liberdade comunicativa* como a possibilidade – pressuposta no agir que orienta pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo” (FG1, p. 155).



O nexo interno entre 'direitos humanos' e soberania popular, que buscamos aqui, reside, pois, no fato de que a exigência de institucionalizar a auto-legislação em termos de direito tem que ser preenchida com o auxílio de um código, o qual implica, ao mesmo tempo, a garantia de liberdades subjetivas de ação e de reclamação. [...] só podem ser satisfeitas através de um processo democrático que justifica a suposição de que os resultados da formação política da opinião e da vontade são racionais. Desse modo, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que uma possa reivindicar o primado da outra (FG2, p. 316).

Não podemos falar em direitos apenas num sentido de direitos positivos, pois há uma distinção entre “direitos humanos enquanto normas de ação justificadas moralmente e direitos humanos enquanto normas constitucionais positivamente válidas” (FG2, p. 316).

Todavia, o *status* de direito inclui todas as pessoas em geral e não apenas as pertencentes a um determinado Estado, pois, em certa medida, todos *devem* gozar dos mesmos, não apenas os revelados pelo sistema de direitos de um Estado democrático de direito. O alvo de Habermas é a globalização em relação aos direitos humanos nos moldes de um Estado cosmopolita como antevia Kant,<sup>20</sup> e não uma fundamentação utilitarista burguesa em que os direitos humanos seriam garantidos ao maior número possível durante o maior tempo possível. Os indivíduos portadores de direitos precisam, acima de tudo, compreender o real significado de uma “relação social apoiada no princípio da reciprocidade” (FG1, p. 124). Habermas utiliza o princípio kantiano no qual o direito humano – que é único – precisa diferenciar-se dos termos de um sistema de direitos, a fim de não gerar uma relação de concorrência.

Assim, o mundo da vida, ao menos até o século XIX, refletia padrões de valores culturais e institucionais que cobriam

---

<sup>20</sup> Neste sentido, Habermas manifesta-se afirmando que “para transformar a Declaração dos Direitos do Homem, da ONU, em direitos reclamáveis não bastam os tribunais internacionais, pois estes só poderão funcionar adequadamente quando a era dos Estados soberanos singulares for substituída por uma ONU capaz, não somente de tomar resoluções, mas também de agir e de impô-las” (FG2, p. 317).



os motivos e orientações da ação. Com o movimento de racionalização do mundo da vida há uma transformação das simples convenções via o filtro da reflexão e a vida compartilhada intersubjetivamente ganha um novo sentido histórico. A tensão entre consciência e contingência, facticidade e validade, é transportada para o discurso. Com isso, o direito aos poucos substitui a religião e a metafísica e torna-se o *médium* auto-integrador das culturas e dos povos. Assim, as tradições culturais e os processos de socialização estão embutidos nas estruturas do agir comunicativo orientado para o entendimento, pois “os direitos humanos e o princípio da soberania do povo formam as idéias em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno” (FG1, p. 133).

Neste sentido, a tensão entre o domínio das leis que, por sua vez, estão fundadas em direitos humanos naturais, e a organização espontânea da comunidade que, por sua vez, outorga leis através da vontade soberana do povo, pode ser explicada a partir de um nexos interno entre ambas as partes sob a linha normativa do direito que, por sua vez, “é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através da forma das leis gerais” (FG1, p. 137). Isso significa uma não redução da interpretação dos direitos humanos apenas à ótica moral, mas a substância de tais direitos insere-se em condições formais de institucionalização jurídica que dependem de uma formação de opinião, para a qual a soberania do povo assume um papel jurídico.

A partir da relação entre **fato-norma**, procurando não desprezar o elemento **valor**, que completa uma *tridimensionalidade* do direito, Habermas entende que a teoria do agir comunicativo muda a razão prática para a razão comunicativa de modo que realiza o esclarecimento do que os atores devem fazer (*sollen*). A grande questão é: *legitimidade como legalidade é possível?* A questão pressupõe a relação entre *Faktizität* e *Geltung*, *eficácia-vigência*, ponto de partida para a discussão acerca da relação *autonomia particular* (direito subjetivo) e *autonomia pública* (direito objetivo). O direito como instrumento é útil porque atribui uma força à norma. Assim,

a teoria do agir comunicativo se encarrega da integração interna entre eficácia e vigência, restando ao direito a função de integração social nos termos de assegurar o ordenamento legítimo como componente social do *mundo da vida*. Através da teoria do agir comunicativo a integração social se aloja no direito como comunicação e estabelece uma ligação entre sistema e mundo da vida.

## 5. O direito e o futuro da natureza humana

Uma das questões que Habermas propõe para discutir em *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf den Weg zu einer liberalen eugenik? e Glauben und Wissen* é a de se “existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a ‘vida correta’?”<sup>21</sup> Para Habermas é necessário impor uma “moderação”, principalmente quando se trata de tomar decisões substanciais sobre a vida humana. O desafio demarcado pela intervenção genética e pela biotecnologia é o de buscar saber se é permitida também a “moderação” em relação a uma ética da espécie. Para Habermas, a maioria das discussões sobre a pesquisa e a técnica genética circula “em torno da questão do *status* moral da vida humana pré-pessoal” (ZmN, p. 2). A metáfora da “criação de humanos” (intervenção genética) poderá não responsabilizar ninguém pelas ações entre gerações, uma vez que transpassa os resultados de forma unilateral e numa direção vertical, deturpando assim as “redes de interação”. Até mesmo os objetivos terapêuticos deflagrados pelas pesquisas genéticas impõem limites estreitos nos quais é preciso considerar a segunda pessoa e seu consentimento.

Para Habermas, há dois passos no cenário de desenvolvimento do estatuto da biotecnologia que envolvem a esfera pública: 1º) “considerar por si só moralmente admissível ou juridicamente aceitável se sua aplicação for limitada [...] a casos de doenças hereditárias graves que não poderiam ser suportadas pela própria pessoa potencialmente em questão”. 2º) so-

<sup>21</sup> Doravante abreviado conforme segue: ZmN, p. 3.

mente assim, poderíamos chegar a um segundo momento, em que o avanço biotecnológico poderia utilizar o êxito da pesquisa genética, a saber: “a permissão será estendida a intervenções genéticas em células somáticas [...] a fim de prevenir doenças hereditárias” (ZmN, p. 26).

O problema é saber como transpor a fronteira entre *a natureza que somos e a disposição orgânica que nos damos*. Acerca da necessidade de regulamentação da técnica genética podemos levantar as seguintes observações que, no mínimo, precisam ser discutidas: 1) o significado de ‘indisponibilidade dos fundamentos genéticos da existência corporal’; 2) o ‘direito a uma herança genética não manipulada’; 3) a ‘auto-compreensão do homem’ relativa à identidade da espécie; 4) o modo de tratar o que ‘cresce naturalmente’ e o que ‘foi fabricado’ pela biotecnologia; 5) a autocompreensão em relação à espécie de uma pessoa geneticamente ‘programada’; 6) se a ‘programação eugênica limita a autonomia da vida em relação à simetria’ sob o ponto de vista de pessoas livres e iguais; 7) a quem fica a ‘responsabilidade das conseqüências não previsíveis’ na prática da eugenia liberal?; 8) os ‘julgamentos em instâncias morais e jurídicos nas sociedades’ democráticos encontram-se aptos a exercerem esse papel?

Portanto, a biotecnologia encontra dificuldades para resolver duas questões primordiais, a saber: a) a *programação eugênica* que conhece o patrimônio genético do indivíduo estaria limitada à atuação autônoma e à simetria em sociedades em que se busca reforçar as idéias de liberdade e igualdade (conforme a Revolução Francesa e incorporados democraticamente pela maioria das constituições federativas dos países sob o *slogan* de direitos fundamentais ou direitos humanos); b) a partir da observação de Dworkin em uma decisão que envolva pessoas livres e iguais, portanto uma concepção considerada justa de justiça, um ser humano resultante de uma intervenção genética pode ser incluído? Seja em relação a uma distribuição de bens ou ao acesso a cargos públicos, por exemplo, isso não representa uma (des)vantagem?

## Referências bibliográficas

- ALEXY, R. *A theory of legal argumentation*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- APEL, K.-O. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB, 2001.
- BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Principles of biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1979.
- BIELEFELD, H. *Filosofia dos direitos humanos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BRASIL. *Código Civil*. 46. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- COOKE, E. F. On the possibility of a pragmatic discourse bioethics: Putnam, Habermas and the normative logic of bioethical inquiry. *Jornal Med. Philos.* vol. 28, out-dez 2003.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da mora, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: UFSC, 2005.
- DWORKIN, R. *Life's Dominion*. An argument about abortion, euthanasia and individual Freedom. New York: Vintage Books, 1994.

FELIPE, S. *Por uma questão de princípios*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

GADAMER, H. G. *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 1996.

HABERMAS, J. Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. *Die Zeit*, Hamburg, n. 9, 1998.

\_\_\_\_\_. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf den Weg zu einer liberalen eugenik? e Glauben und Wissen*. (O futuro da natureza humana. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004).

\_\_\_\_\_. *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Técnica e ciência como ideologia. Trad. Artur Morão. Portugal: Edições 70, 1997).

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. vol. I e II.

\_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und desdemokratischen Rechtsstaats* (Eficácia e vigência: contribuição para a teoria do discurso jurídico e do estado de direito democrático). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

\_\_\_\_\_. *Moralbewußtsein und Kommunikativen Handlung* (Consciência moral e agir comunicativo. Trad. Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989).

\_\_\_\_\_. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mudança estrutural da esfera pública. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984).

\_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

\_\_\_\_\_. *Theorie und Praxis* (Teoria e práxis. Trad. Salvador Más Torres e Carlos Moya Espí. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1990).

\_\_\_\_\_. *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (A lógica das ciências sociais. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1988).

\_\_\_\_\_. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Para a reconstrução do materialismo histórico. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990).

HIRSCHBERGER, J. *História da filosofia na antiguidade*. São Paulo: Herder, 1957.

HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. Rio de Janeiro: Hemus, 1969.

JONAS, H. *The imperative of responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

KANT, I. *Lecciones de ética*. Madrid: Crítica, 1998.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Madrid: Tecnos, 1989.

KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

LIMA Jr, Jayme B. (org). *Manual de direitos humanos internacionais*. São Paulo: Loyola, 2002.

LUHMANN, N. *La differenziazione del diritto*. Milano: Mulino, 1990.

MACINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth, 1988.

MACKIE, J. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977.

- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RICOUER, P. *Interpretação e ideologias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- ROANI, A. R. *Da fundamentação dos direitos humanos e suas implicações filosóficas: a plausibilidade dos argumentos de Habermas e de Bobbio*, 2004 (prelo).
- \_\_\_\_\_. Fundamentos do direito em J. Habermas: o direito e a efetivação da coesão social. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. *Habermas em discussão: anais do Colóquio Habermas*. Florianópolis: Néfipo, 2005, p. 113-120.
- \_\_\_\_\_. Habermas e a teoria discursiva no direito como garantia da sua efetividade social. In: SARTORI, G. L. Z.; SPINELLI, J. F.; FRANKLIN, K. (Org.). *Lições: tributo a Paulo Reis Franklin da Silva*. Erechim: Edifapes, 2006, p. 129-158.
- \_\_\_\_\_. *Moral e Direito: Kant versus Hegel*. Passo Fundo: IFIBE, 2006.
- ROSS, D. *The right and the good*. Oxford: University Press, 1988.
- SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: FCE, 1998.

# AGNES HELLER

## Necessidades, justiça e direitos humanos

*Enéias da Rosa\**

### **Aspectos gerais: princípios de liberdade e de vida**

A reflexão sobre fundamentar filosoficamente os direitos humanos, não é demasiado presunçoso dizer, não ocupa centralidade imediata no pensamento de Heller. Ganha importância no momento em que a pensadora contempla o arcabouço conceitual próprio da modernidade em sociedades marcadas caracteristicamente por regimes de governo democráticos, organizadas centralmente pela via da constitucionalidade (pelo menos enquanto consenso geral), e por ligá-la intrinsecamente aos conceitos de necessidade e satisfação (categorias de base marxista), centrais na análise da cotidianidade moderna. Ou seja, o conceito de direito, no âmbito do Estado de Direito moderno, tem seu valor enquanto instrumento necessário para a busca da realização das necessidades e da satisfação humana, mas não é o grande eixo acerca do qual Heller desenvolve seu pensamento. Neste sentido, o presente ensaio reflete um esforço rumo à localização de algumas questões que entendemos relacionadas à difícil tarefa de fundamentar os direitos humanos a partir do pensamento de Agnes Heller.

O ponto de partida do pensamento de Heller realça a vida e a liberdade que, no contexto moderno, tornam-se direitos constituídos. No pensamento da autora possuem validade enquanto princípios universais que ordenam a ação da humani-

---

\* Bacharel em Filosofia (IFIBE/URI), secretário geral da FIAN Brasil.



dade, com base numa perspectiva ética universal que se antecipa ao Estado de Direito propriamente e defende a comunidade como o espaço da diversidade e da realização do convívio social. Segundo a pensadora, é no espaço da comunidade que a pessoa faz a opção de “escolher a si mesma”, ou seja, uma escolha existencial autônoma e autêntica capaz de superar os determinismos postos pela modernidade. A seguir tratamos mais detalhadamente cada um destes aspectos para, posteriormente, chegar a uma formulação mais próxima possível do conceito de direito em Heller.

A perspectiva crítica do pensamento de Heller faz com que defenda vida e liberdade como valores universais de maneira colada ao conceito de igualdade. Heller estabelece uma diferenciação importante, a saber: o caráter de incondicionalidade da vida e da liberdade como valores e de condicionalidade da igualdade (e seu oposto – a desigualdade). Para Heller, vida e liberdade, como valores universais, são pressupostos incontesteáveis e, nesse sentido, têm valor *axiomático*. Ou seja, por suas palavras,

O surgimento do mundo moderno foi na verdade acompanhado pela universalização de dois valores. São os valores da liberdade e da vida. O valor da liberdade tornou-se em tal medida universalizado que se tornou *valor-idéia*, queremos dizer um valor cujo o oposto não pode ser escolhido como valor. O valor da vida, embora não universal no mesmo grau, também se tornou um valor-idéia na modernidade ocidental. A universalidade de um valor-idéia significa que deve ser entendido a todas as criaturas humanas (1998b, p. 180).

Refere-se à igualdade enquanto valor condicional no sentido de que precisa estar relacionado aos valores de liberdade e vida para ganhar sentido. Segundo Heller “igualdade e desigualdade não são propensões naturais. As pessoas são únicas. Igualdade e desigualdade são criadas por normas e regras. As pessoas que pertencem ao mesmo grupo social são socialmente iguais porque as mesmas normas e regras se aplicam a elas” (1998a, p. 170). Além disso, argumenta que “não podemos querer que a humanidade deva ser *apenas* um grupo social, porque rejeitar a pluralidade de sistemas normativos (modos de

vida) é equivalente a rejeitar a liberdade” (1998a, p.171). Logo, a igualdade não pode ser considerada um valor universal definitivo, pois sua reivindicação está submetida à reivindicação da liberdade.

No tocante a esta questão, levanta uma crítica bastante dura à perspectiva de conteúdo e valores contidos nas declarações de direitos humanos.<sup>1</sup> Segundo Heller,

Se arriscarmos ao menos uma olhada na discussão de princípios e máximas e aos casos que exemplificam sua aplicação, ao contrário, veremos *igualdade* como o guia de valor comum a todas elas. Teorias de lei natural defendem não apenas os que nascemos livres e os que temos direito à vida, mas também que todos nós nascemos igualmente dotados de razão e consciência [...]. Por isso, terminaremos não com dois, mas com quatro valores universais: vida, liberdade, igualdade e razão (1998a, p. 170).

Ainda, dando seguimento à discussão sobre a razão, ou sobre a afirmação de que todos os seres humanos nascem igualmente com razão, diz Heller:

Se essa declaração fosse formulada ‘todos os seres humanos nascem com dons para o uso apropriado da linguagem comum, o uso de objetos feitos pelo homem e a observância de normas e regras de sua comunidade humana, e todos os seres humanos *igualmente* nascem com tais dons’, a declaração inegavelmente seria verdadeira. Entretanto, nascer *igualmente* com essas coisas não significa que nossos dons sejam iguais (ou que nós somos iguais em nossos dons). Menos ainda que cada ser humano faz uso igual de seus dons (1998a, p. 174).

Também neste aspecto refere igualdade às condições.<sup>2</sup> Isto já demonstra a tônica da crítica de Heller à perspectiva liberal: refuta a igualdade enquanto princípio universal, o que

<sup>1</sup> Refere-se mais diretamente à Declaração da Independência Americana e à Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão. Segue, de alguma forma, o raciocínio marxiano em *A Questão Judaica*.

<sup>2</sup> Heller quer afirmar que “existem apenas dois valores universais finais na modernidade: liberdade e vida. Igualdade é a condição (nas formas de igualdade na liberdade e igualdade nas oportunidades de vida) sob a qualquer objetivo universal, ou qualquer princípio universal baseado em valores universais pode ser posicionado ou formulado. Se tal condição não for atingida, nem objetivos nem princípios podem ser pensados como universais. Racionalidade de intelec-

mais adiante a levará para uma reflexão diferenciada sobre o ponto de partida da vida em sociedade.

Ainda com relação às teorias naturalistas, diz Heller: “Todas as teorias secularizadas de lei natural ocidentais são baseadas na tendência de ‘termos’ certos direitos ‘por natureza’” (1998a, p. 204). Aqui se refere bem especificamente à vida e à liberdade. Continuando o raciocínio diz:

Sendo direitos naturais, ninguém pode se apropriar deles ou aliená-los. O que é nosso pode ser abandonado apenas por nós [...], portanto, todos os sistemas sociais, normas e regras, poderes legais e autoridades que recusam conceder esses direitos (negando-os a qualquer grupo social ou pessoa) são ilegítimos e, por isso injustos, a menos que a pessoa ou grupo tenha decidido abandoná-los, delegá-los ou aliená-los (1998a, p. 204).

Neste sentido, o Estado moderno, por mais que algumas teorias insistam, é a maior prova de que o direito vai contra a naturalização: nele não há direitos garantidos, há previsões legais e constitucionais que precisam efetivar-se em direitos e isto só ocorre mediante pressão política e social dos diferentes grupos. Repetindo Croce, diz que “o problema com a lei natural e os direitos naturais é que eles não existem ou nunca existiram, ainda que os empregemos como se tivessem existido” (apud HELLER, 1998a, p. 206).

Tomando como objeto de análise “o passado real da humanidade”, de toda a história humana, incluindo sobretudo a mais recente, a ocidental e moderna, Heller pensa que,

Se aceitarmos que normas e regras têm sido sempre invalidadas sob a perspectiva dos valores de liberdade e vida, em todas as histórias

---

to (racionalidade argumentativa) é o procedimento pelo qual reva-lidamos ou invalidamos quaisquer normas e regras com princípios universais constituídos pelos valores finais de vida e liberdade. Colocando mais claramente, o procedimento de racionalidade de intelecto é o procedimento universalístico, se princípios universais regulam esse procedimento. Isso também pode ser formulado de outro modo: os valores de liberdade e/ou vida podem ser observados apenas como valores universais finais se normas e regras são invalidadas pelos argumentos e, se todas elas, enraizadas nos valores de vida e liberdade, são argumentadas racionalmente” (1998a, p. 176).

humanas, então nosso direito às mesmas necessidades não precisam de mais justificativa. A própria maneira de proceder permite a universalidade empírica restrita. Ela é restrita no sentido de que, onde conflitos sociais e políticos estão ausentes, este procedimento também está ausente. Ele é empiricamente universal no sentido de que todos os conflitos sociais e políticos são levados a efeito através de tal procedimento. Assim, trabalhar através de nossos conflitos sociais por tal procedimento é apenas manifestar a universalidade como tal, e não necessita de mais justificativa (1998a, p. 206).

Como vemos, é no âmbito de Estados modernos democráticos que Heller tece seu raciocínio a partir de uma propensão lógica na qual o conflito espelha o princípio de liberdade e demonstra a dinamicidade da vida em sociedades diversas numa perspectiva de universalidade.

## 1. Das normas e regras à universalidade dos direitos

Para Heller, a universalidade<sup>3</sup> proposta pela Declaração Universal dos Direitos Humanos possui um caráter divisor na história, uma vez que supera uma concepção de direito até então centrada na idéia de força, na qual o que prevalecia eram os interesses de determinados grupos que, quanto mais fortes, mais facilmente eram capazes de validar o que lhes parecia ser justo.<sup>4</sup> Entende que, com a universalização dos valores de liberdade e de vida, modificou-se a tradição em dois aspectos:

<sup>3</sup> Interpretado por Heller como “todos os seres humanos nascem como membros do aglomerado universal chamado humanidade, e que merecem igual reconhecimento de sua condição humana em virtude de pertencerem ao mesmo aglomerado (universal)” (1998b, p. 174).

<sup>4</sup> Este aspecto parece bastante resolvido, ao menos no que tange ao conceito de cidadania moderna. No entanto, no tocante ao aspecto prático, como diz Boaventura de Sousa Santos, “a relação do Estado com os cidadãos é complexa porque, ao contrário do que pretende a teoria liberal, o Estado não reconhece apenas cidadãos, reconhece também os grupos e classes sociais a que eles pertencem. Como estes grupos e classes têm uma capacidade muito diferenciada de influenciar o Estado, a igualdade dos cidadãos perante o direito e o Estado é meramente formal e esconde desigualdades por vezes gritantes”. Disponível em <[http://cartamaior.uol.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna\\_id=2991](http://cartamaior.uol.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=2991)>. Acesso em 28/03/2006.

Primeiro, igual liberdade não é mais reclamada para um grupo particular, mas para todos os grupos sociais. Do mesmo modo, iguais oportunidades de vida não são mais reclamadas para um grupo particular, mas para todos. Segundo, na medida em que a liberdade é entendida como universal, não se pode aceitar a força como o meio principal ou mesmo decisivo com o qual solucionar conflitos sociais e políticos (1998b, p. 181).

No âmbito do direito, insiste em afirmar o caráter universalizado do direito à liberdade e à vida e, neste aspecto, prima pela não negação dos mesmos. Estes são princípios universais e, como tais, são a referência para validar ou invalidar normas e regras sociais (salvaguardando especificidades) de diferentes grupos em sociedades modernas plurais. Neste sentido, Heller diz que

Uma vez que o direito à liberdade e à vida é universal e geral, não podemos propor (como uma reivindicação justa) um decréscimo geral com relação ao outro, ou comparar o outro ao sistema normativo existente. (Apenas com relação a um alegado 'estado de natureza' essa reivindicação é justa). Por isso, não podemos exigir que todo mundo deva ser menos livre ou deva ter menos oportunidades de vida do que permitem normas e regras sociais (1998a, p. 205).

O raciocínio sugere que normas e regras são sempre (in-)validadas e revalidadas como justas ou injustas na perspectiva dos valores de liberdade e vida (ou de ambos). Ora, se cremos conscientemente que hoje estes valores têm sido universalizados e generalizados, podemos, com certa facilidade, superar uma perspectiva naturalista do direito, sem com isso enfraquecer as reivindicações por maior (ou mais igual) liberdade e maiores (ou mais iguais) oportunidades de vida.

Para adentrar mais profundamente na questão do direito, Heller põe-se a si mesma uma suposta objeção. Mesmo se aceitarmos o argumento de que normas e regras têm sido sempre (in-)validadas (ou revalidadas) pelo processo de diferentes interpretações em dados momentos e contextos históricos pela via dos valores de liberdade e vida (ou de ambos), ainda assim não se pode garantir que quem age desta maneira têm direito a fazê-lo. A objeção supõe a seguinte reflexão de Heller:

O que significa 'tenho um direito'? Significa que sou autorizado a fazer alguma coisa. E quem, ou o quê, autoriza que eu faça alguma coisa? Normas e regras o fazem. Se faço alguma coisa a que tenho direito, minha ação não pede sanções sociais. Se ocorrem, sofro injustiça. Se faço algo que não tenho direito de fazer, minha ação permite sanções sociais (independente de elas serem ou não aplicadas). Posso reclamar que tenho direito de fazer algo se essa ação leva a sanções sociais? Existe tal direito? Sabemos alguma coisa sobre tal direito? (1998a, p. 207).

A autora traz para o campo da reflexão o que denomina *direito moral*. Isto é,

[...] cada um tem o direito de agir de acordo com normas (morais) intergrupais, porque elas são aceitas como válidas. Assim, existe o direito de agir de acordo com normas morais (intergrupais), mesmo se essa ação levar a sanções sociais por ter infringido normas. Nesse sentido, estamos cientes de um direito diferente daqueles dotados e assegurados pelas normas e regras sociais intergrupais (1998a, p. 207).

Com este aspecto, Heller quer garantir, de alguma forma, o caráter de inviolabilidade da dignidade humana, pois a contestação de justiça pode ser baseada em um direito, mesmo se os contestantes não tiverem direito de contestar. De qualquer forma, o que Heller pretende afirmar é o caráter universal da liberdade e da vida. A não violação destes princípios (direitos) exige dinamicidade normativa nas relações intra e intergrupais, o que significa que no âmbito da luta pela conquista dos direitos, os conflitos sociais e políticos são legítimos enquanto não violam a dignidade moral de cada indivíduo. Mas, sobre que direitos (ou necessidades), com base nos princípios de liberdade e vida, estamos falando? Como tais necessidades se manifestam na vida em sociedade e se firmam enquanto direitos? Heller dá uma resposta a perguntas deste caráter no momento em que traz à tona a questão das necessidades e suas implicações na sociedade moderna.

## 2. Necessidades como direitos humanos

O conceito de necessidade ocupa posição forte no pensamento de Heller, observado o caráter de dinamicidade que o perpassa. Numa perspectiva estrutural, Heller entende a necessidade como uma categoria social: homens e mulheres possuem necessidades como seres ou atores sócio-políticos. Mas, as necessidades são sempre individuais. Conforme comenta Bittencourt Ganjo,

[...] podemos compreender as necessidades de cada pessoa; podemos conhecer, se assim desejarmos, o que cada uma delas necessita. Contudo, no que diz respeito aos objetos e à estrutura concreta das suas necessidades, cada pessoa é diferente. As necessidades podem ser situadas entre desejos, por um lado, e carências (necessidades sócio-políticas), por outro (2000, p. 99).

Neste aspecto, atenta para a complexidade do conceito de necessidade em si, que vai desde a satisfação no aspecto da materialidade que, com maior facilidade, pode ser medido e verbalizado (baseado em acordo e respeitando diferentes modos de vida, padrões, etc), bem como no aspecto das necessidades mais psico-existenciais e sociais, de caráter mais subjetivo e abstrato (tais como as relações afetivas, etc).

Neste sentido, sem nos demorarmos nas questões mais específicas, é oportuno situar o aspecto das necessidades no âmbito da temporalidade histórica. Para Heller, diferentemente das sociedades pré-modernas (onde as necessidades e os meios para sua satisfação já estavam totalmente definidos, sobretudo em acordo com o status de classe social na qual se nascia), as sociedades modernas não distribuem necessidades ao nascimento, pois não as relacionam a posições sociais de acordo com uma ordem hierárquica. Em princípio, as necessidades deveriam ser distribuídas segundo um status adquirido que, na modernidade, é o status de cidadão de direito. É justamente neste aspecto, ou melhor, na incapacidade da sociedade fazer *jus* a este *status* que reside uma das grandes problemáticas dos direitos humanos na atualidade.



Ainda, ao tratar da questão das necessidades, Heller adota uma postura crítica acerca da tese da *posição original*<sup>5</sup> defendida por John Rawls. Ele supõe que um início justo para todos pode ser possível a partir de uma perspectiva hipotética na qual o indivíduo ignora sua real situação social ao nascer. Heller não concorda com esta posição e está convencida de que, em processos legais, há uma simples e clara razão pela qual a justiça não precisa ser *vendada* pela imparcialidade, a saber, o fato de que todas as necessidades precisam ser reconhecidas desde o início e também igualmente. Neste caso,

Imparcialidade equivale ao reconhecimento de *todas* as necessidades (exceto aquelas cuja satisfação envolveria o uso de outras pessoas como simples meio). A exigência de que todas as necessidades deveriam ser reconhecidas não é baseada na suposição de ignorância sobre essas necessidades, ou ignorância sobre *quem* tem *qual* tipo de necessidades. Todas as necessidades fazem sua aparição como *reivindicações*. Elas são públicas (*tornadas* públicas pelos reclamantes) e, por isso, conhecidas. Além do mais, imparcialidade (objetividade) não exige que as pessoas que reivindicam satisfação de suas necessidades precisem primeiro refletir sobre as necessidades e rejeitar as ‘realísticas’ ou ‘irreais’ (1998a, p. 353).

Nesta perspectiva, o que temos é uma literal aplicabilidade do *procedimento sóciopolítico justo*, calcado na virtude da justiça e sobre o que está previsto em determinada legislação e que reconhece todas as necessidades imparcialmente (onde é proibido reconhecer uma necessidade mais do que outra). Este aspecto, do ponto de vista do direito moderno, é o procedimento teoricamente concebido por algumas correntes de pensamento, sobretudo, as liberais.

No entanto, Heller, fazendo alusão ao caráter *frio* da justiça, do qual é crítica, adota uma perspectiva dinâmica e defende que

<sup>5</sup> No dizer de Rawls, “A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como equidade é capaz de usar a idéia da justiça procedimental pura desde o início” (2002, p. 127).



[...] é natural simpatizar com um conjunto de necessidades mais do que com outro. Nós simpatizamos com certas necessidades porque partilhamos delas mais do que de outras, julgamo-las mais valiosas, e assim por diante. Entretanto, no procedimento sociopolítico justo, precisamos afastar dele gostos e desgostos. Em todos os outros relacionamentos humanos (por exemplo, ligações pessoais) podemos avaliar certas necessidades sobre outras. Em todos os outros relacionamentos humanos podemos criticar as necessidades dos demais. Mas, não temos o direito de criticar as necessidades de qualquer um se as necessidades registram uma reivindicação referente ao procedimento sociopolítico justo (exceto se a satisfação dessas necessidades envolve o uso de outras pessoas como simples meio), porque o reconhecimento total e igual de todas as necessidades pessoais é um direito de cada um se engajando nesse procedimento. (O ato de infringir um direito não pode ser certo) (1998a, p. 354).

Além do mais, no âmbito da realização efetiva, surgem outras questões tais como, segundo Heller, o fato de que

[...] as necessidades não são igualmente reconhecidas porque, primeiro, as normas e regras, pertencendo a uma sociedade em particular, recebem reconhecimento desigual e, segundo, porque certas necessidades não são expressas, ou não o são de modo suficientemente forte. Pessoas podem não ser capazes de expressar necessidades devido a restrições legais, falta de educação, falta de organização ou falta de acesso à esfera pública (1998a, p. 361).

Neste sentido, podemos afirmar que o caráter das necessidades, como anteriormente exposto, antecede ao direito na sua essência. No entanto, com a modernidade, em certo (ou amplo) sentido, as necessidades passaram a depender do direito para serem satisfeitas, o que não necessariamente é garantia de realização e satisfação. Com isso adentramos noutro aspecto importante do pensamento de Heller, a (in-)satisfação. O tema tem relação direta com as necessidades e surte efeito social que sobrecarrega a sociedade (e o Estado de Direito especificamente), pois estabelece padrões desde fora sem que seja possível sentir-se satisfeito.

### 3. O desafio dos direitos

O conceito de insatisfação, conforme analisa Heller, é modelador da sociedade ocidental moderna e se torna tão fundamental a ponto de ser visto como força e/ou mecanismo de reprodução desta sociedade. O termo *sociedade insatisfeita* tem relação direta com a *identidade ocidental*. Para Heller, “a idéia de ‘sociedade insatisfeita’ busca captar a especificidade de nossa época mundial da perspectiva das necessidades ou, mais particularmente, da criação, percepção, distribuição e satisfação das necessidades” (1998b, p. 29). Com isto, não está afirmando que a insatisfação é a única forma essencial que move e motiva a modernidade, mas é elemento (sócio-existencial) que incide diretamente sobre as *lógicas modernas* da industrialização, do capitalismo e da democracia (tidos, de forma geral, como grandes pilares da sociedade moderna).

Heller diz que “a sociedade insatisfeita é assim uma sociedade em que as ordens sociais e as pessoas se tornam contingentes” (1998b, p. 35). Ou seja, a sociedade ocidental moderna caracteriza-se por uma ampla abstratividade no que tange às ordens sociais cotidianas, fazendo-as tanto surgir como desaparecer com igual facilidade. Da mesma forma com os indivíduos, que podem existir ou deixar de existir de acordo com o papel que desempenham ou deixam de desempenhar na sociedade. Para a autora,

[...] a contingência é um estado de possibilidades indeterminadas. Possibilidades indeterminadas são liberdade e oportunidades de vida no abstrato, pois são ao mesmo tempo tudo e nada. A pessoa apenas contingente não é nada, pois ainda não realizou nenhuma de suas possibilidades, mas também é tudo, pois ainda não exclui a realização de nenhuma possibilidade (1998b, p. 45).

Na análise de Heller há uma relação intrínseca entre a insatisfação e as necessidades. Situa esta relação sobre pelo menos três aspectos e, para tal, parte da compreensão de que “a insatisfação só pode ser avaliada se o sentimento de que falta alguma coisa é perpetuado ou se intensifica” (1998b, p.

39). Vamos a eles: a) necessidades e insatisfação são *racionais*, ou seja, isto ocorre quando “os meios para a satisfação das necessidades *socialmente atribuídos* a uma pessoa ou grupo de pessoas não se encontram ao alcance dessa determinada pessoa ou grupo de pessoas”; b) “se os meios que proporcionam a satisfação, em princípio ao alcance da pessoa, embora não socialmente atribuídos a ela, informam a pessoa, criam nela a necessidade, mas não são (não podem ser) adquiridos por ela” e; c) o aspecto irracional, ou seja, “se a falta não pode ser preenchida ou eliminada por qualquer meio satisfatório, ou se a pessoa sente a falta sem saber o que é a falta” (1998b, p. 38).

O segundo aspecto é o que melhor reflete a relação entre necessidade, direito e satisfação na sociedade moderna, uma vez que explicita de forma objetiva a contradição existente no âmbito do Estado de Direito moderno: um Estado que reconhece o indivíduo enquanto cidadão de direito, que prevê a liberdade e define necessidades fundamentais (traduzidas em leis nas Constituições democráticas) para a realização de uma vida integrada e *satisfeita*, mas que não consegue efetivar concretamente na vida de boa parte dos indivíduos o que dá sentido à sua razão de ser. Neste caso, o Estado de Direito tem se mostrado incapaz de resolver as questões relativas às necessidades da vida, uma vez que parte de uma visão ideal, segundo a qual,

[...] em princípio, todas as perspectivas de vida estão abertas para cada uma e todas as pessoas. Em princípio, cada uma e todas as pessoas podem adquirir os tipos de excelência recompensados com um grau de reconhecimento social mais elevado que outros. Em princípio, cada uma e todas as pessoas podem conseguir tudo isso, embora na verdade poucos o façam. As necessidades são, ou podem ser, informadas pelos possíveis meios de satisfazê-las, mas a satisfação de fato dessas necessidades só estará ao alcance de poucos (1998b, p. 40).

Este é, para Heller, um dos componentes centrais da relação entre necessidade e insatisfação. As *carências* no âmbito dos direitos, se é que podemos arriscar uma classificação, estariam ligadas aos direitos econômicos, sociais e culturais.

No entanto, isto não é tudo, pois, segundo Heller, “os valores universais de liberdade e vida são universais e gerais precisamente por poderem informar todos os tipos de aspiração relacionados com todos os tipos e formas de interações, instituições e modos de vida humanos definidos como ‘bens’ e ‘valores’” (1998b, p. 40). Em outras palavras, é o que Heller determina como *necessidades de bens de valor intrínseco*, ou ainda, como valor de *autodeterminação*, que tem a ver com as relações humanas com base nos princípios de igualdade, no livre e mútuo reconhecimento das pessoas no âmbito individual e social, como amigos, como cidadãos, etc, ou seja, em certo sentido, trata-se de questões que envolvem, se assim se pode classificar, as relações civis e políticas.

Em ambas, o que é certo para Heller é que na sociedade moderna o caráter de insatisfação produz uma permanente expansão das carências e, ao mesmo tempo, é uma reprodução destas carências e necessidades. Também é certo que tais carências e necessidades surgem na arena social e no campo político como reivindicações (como direitos). Para Heller, [...] “as pessoas necessitadas *reivindicam* a satisfação de suas necessidades. Ao fazerem estas reivindicações, traduzem suas insatisfações *pessoais* numa linguagem pública, a da justiça e equidade” (1998b, p. 41). O caráter de publicidade caracteriza a reivindicação como um direito e possibilita aos indivíduos (sujeitos de direito) pleitear mudanças e/ou criar novas leis para a efetivação de políticas sempre mais inclusivas e universais.

No entanto, o aspecto da publicidade não garante por si só que uma ou outra necessidade (traduzida em reivindicação/direito) seja legítima. Para Heller, a resposta à legitimidade da reivindicação vem a partir da *consciência da origem da insatisfação* que, em alguma medida, é a constituição da relação de determinado tipo de necessidade com determinado tipo de valor. É neste aspecto que adota a máxima kantiana dizendo que “uma necessidade só pode ser reconhecida como legítima se sua satisfação não inclui o uso de outra pessoa como simples meio” (1998b, p. 43).

#### 4. Da justiça social aos direitos

Na parte inicial deste ensaio, mais especificamente quando tratamos dos princípios universais de *liberdade e vida*, e mais recentemente ao tratar da questão das necessidades e da satisfação humanas, os relacionamos à questão da justiça e dos direitos sociais. Também referimos a postura de Heller sobre a concepção dinâmica de justiça, que sugere que onde normas e regras são rejeitadas como injustas, novas normas e regras alternativas recomendadas como justas reivindicam uma ampliação ou redução da liberdade e das oportunidades de vida. No entanto, a problemática da justiça social traduzida nas Constituições nacionais não é uma equação simples e exata pois,

A institucionalização de novas normas (mais justas) não é, em si, suficiente; sua aplicação consistente e contínua é também uma pré-condição de justiça social [...], quer dizer que as pessoas podem aceitar esses regulamentos como justos, certos ou bons, e ainda assim não aplicá-los de acordo (HELLER, 1998b, p. 183).

O aspecto posto anteriormente faz jus ao conceito de justiça dinâmica e supõe que as ações de contestação social dos diferentes grupos e campos de identificação estão no âmbito da liberdade política individual e coletiva, o que significa que, quanto mais aumentam as oportunidades de vida, mais as pessoas podem usar a liberdade e a igualdade políticas. Este elemento traz à tona um aspecto importante que demarca a perspectiva histórico-crítica, o conflito. Para Heller,

Liberdades e direitos políticos iguais são justos não porque a sociedade é justa, ou as instituições políticas da sociedade são justas, mas porque a igualdade em direitos e liberdades políticas inclui os direitos a contestações sociais e políticas, e esses direitos são assegurados a todos. [...] Enfatizamos de novo que iguais liberdades e direitos políticos para todos os membros de um corpo político não põem fim a conflitos sobre a justiça de uma ou outra determinada instituição política. Contudo, esses direitos proporcionam a estrutura dentro da qual conflitos políticos e sociais podem prosseguir via negociação e discurso (1998b, p. 184).

Outro fator marcante que caracteriza a modernidade ocidental é uma relativa independência da sociedade civil ante o Estado. Dessa relativa independência nasce a crença de que a sociedade civil é o *locus* da ação social, enquanto o Estado é o *locus* da ação política. Contudo, segundo Heller, “tornou-se claro, sobretudo no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, que atribuir a ação social a grupos dentro da sociedade civil e a ação política ao Estado é uma versão inadequada da natureza da ação social e política” (1998b, p. 184). Esta concepção estrutural se constitui em problema, segundo Heller, por pelo menos dois motivos principais:

Primeiro, o tradicional problema da justiça social, isto é, a redistribuição econômica e a previdência, foi incorporado na política do Estado. Hoje o eleitorado está mais envolvido nas políticas econômicas, fiscal e social de um partido ou governo do que em seu programa propriamente dito. Segundo, o movimento social está cada vez mais voltado para problemas políticos ou, mais corretamente, tende a *politizar* os problemas sociais, traduzindo queixas privadas em problemas públicos (1998b, p. 184).

Embora a questão redistributiva continue como fator marcante na agenda da justiça social, há hoje uma série de novas questões e problemas ligados, por exemplo, aos movimentos feministas, aos movimentos ecológicos, aos movimentos de pacificação e outros tantos, que buscam mudar a forma de vida. Eles levantam problemas novos, menos ortodoxos, mais múltiplos e heterogêneos, de um lado, mas cada vez mais politizados e manifestos como *interesses públicos*, de outro.

A autora reconhece certos avanços no sentido de uma abertura maior para a inclusão de segmentos e representações que tradicionalmente não possuíam expressão no campo político e social. Prefere problematizar a idéia da justiça social levantando uma gama de questões que, ao mesmo tempo, mostram sua complexidade, o grau de disputa que ensejam e, quiçá, o caráter de insuficiência da justiça social na garantia de direitos. Eis algumas questões postas por Heller neste âmbito:

Pode o princípio de 'a cada um segundo sua excelência' realmente funcionar dentro de sociedades contemporâneas? É o princípio da meritocracia em si justo ou antes deveria ser combinado com o princípio igualitário de 'a cada um o mesmo'? Pode-se ao menos implementar um justiça social aproximativa com a redistribuição de bens, serviços e oportunidades? Deve o Estado ser o principal agente de justiça distributiva, se esse curso levar ao paternalismo prejudicial à ação social propriamente dita e à responsabilidade e iniciativa social? (1998b, p. 187).

Entre as questões merecem destaque as que tratam do princípio meritocrático e da excelência. Nelas está a centralidade da teoria liberal americana contemporânea, representada fortemente pela teoria da justiça de John Rawls, que defende a aceitação do chamado *princípio da diferença*, segundo o qual o desempenho excelente só merece maior remuneração se melhora diretamente a situação do aglomerado social em piores condições. Para Heller, este argumento afirma um tipo específico de distribuição desigual (embora afirme ser igualitário), uma vez que os grupos em maior desvantagem somente seriam beneficiados pela afirmação e ampliação da desigualdade de lucros e, neste caso, as oportunidades de vida dependem sobretudo de lucro.<sup>6</sup>

Para Heller há ainda um outro aspecto considerado perigoso na maioria das teorias liberais, o risco do igualitarismo. O conceito de igualdade usado pelos liberais americanos por si só, como já referimos, não dá conta de uma perspectiva universalizante. Isto é, precisa de diferentes nuances na sua aplicabilidade para não ganhar sentido totalizante na definição de quais

---

<sup>6</sup> Esta seria a consequência do "modelo tríade": (1) o indivíduo (átomo) dotado de interesses e um certo grau de talento, como o competidor e o receptor; (2) o Estado, como o redistribuidor; e, (3) dinheiro (na forma de lucro, prazer de gastar, etc) que é redistribuído pelo Estado e recebido pelos menos afortunados átomos individuais (HELLER, 1998a, p. 250). Para exemplificar o "modelo tríade": alguns átomos humanos começam a corrida do mesmo ponto de partida; alguns deles vencem a corrida e terminam em boas condições, outros perdem a corrida ou acabam nas piores posições. O Estado, a terceira parte da transação, e fora da corrida, toma dos vencedores uma certa parte dos despojos e a distribui entre os perdedores (HELLER, 1998b, p.187).



são as necessidades de determinados grupos e/ou indivíduos. Em consequência, desrespeita as diferenças e gera novas desigualdades. Segundo Heller, “se o modelo de completa igualdade fosse implementado, as necessidades de algumas pessoas seriam totalmente satisfeitas, as de outras apenas em parte, as de outras, ainda, de forma alguma. O resultado do igualitarismo rigoroso é a desigualdade” (1998a, p. 250).<sup>7</sup>

Supor a satisfação igual de necessidades, além do problema anteriormente posto, parece ser também uma tarefa de difícil interpretação e consenso. Neste sentido, a satisfação igual pode significar tanto dizer que as mesmas necessidades podem igualmente ser satisfeitas para todos, quanto que as necessidades de todos (quaisquer que sejam elas) deveriam ser igualmente satisfeitas (na mesma medida). Ora, igualdade na satisfação não é equivalente à idéia marxista de *a cada um de acordo com suas necessidades*, pois o último significa satisfazer todas as necessidades, enquanto o primeiro não (embora possa levantar essa reivindicação). Neste aspecto, Heller chama atenção para o fato de que é praticamente impossível conceber qualquer modelo de distribuição que cubra as diferentes interpretações postas, assim como todos os aspectos dentro de um programa estipulado de que as mesmas necessidades deveriam ser igualmente satisfeitas para todos.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Heller diz que toda vez que se reclama normas e regras alternativas de justiça, reclam-se ou a perfeição de uma forma de vida existente ou uma mudança dessa forma de vida num ou outro sentido. Heller opta pelo segundo, sem refutar o primeiro, por três motivos. Primeiro, quanto mais alternativas de modos de vida existirem, mais oportunidade as pessoas têm para viver uma boa vida. Segundo, o modelo de Estado assistencialista contemporâneo, pelo menos na Europa, é acossado por uma severa crise que convida a experiências de mudança social, se essas experiências forem livremente escolhidos por aqueles que delas participam. Terceiro, uma sociedade voltada para o futuro não pode ter qualquer estabilidade sem ser dinâmica e, portanto, mutável: só pode manter seu dinamismo se existirem novos imaginários e utopias e estes forem representados por atores sociais (HELLER, 1998b, p. 188).

Heller dá um exemplo: “Um campo de concentração abriga um grupo de dez pessoas (homens, mulheres, crianças), tem duas códeas de pão e um maço de cigarros. Dentre eles, três são fumantes. Todos eles estão com fome. Podemos imaginar que todos têm as mesmas necessidades por pão, mas não por cigarros. O que podem fazer? Distribuir o pão igualmente entre eles e os cigarros igualmente entre os fumantes. Isso significa supor que suas necessidades não são as



## Aspectos conclusivos

Para rebater a perspectiva igualitarista e padronizada proposta pela *tríade* liberal, Heller insere alguns conceitos que entende como orientadores para uma perspectiva alternativa. O conceito de autodeterminação ocupa centralidade, o que não significa que tenha cunho espontaneista e seja de responsabilidade única do indivíduo. Para Heller, há pré-condições materiais, estruturais e morais para que a autodeterminação seja possível, o que não é contemplado pelo modelo de justiça distributivista proposto pelos liberais.

Heller tenta resgatar e, ao mesmo tempo, diferenciar alguns conceitos e princípios de base moral. Primeiramente, entende que há que se fazer uma distinção entre reconhecimento e respeito, sugerindo que o primeiro deve-se à pessoa, ao ser específico, à personalidade, e o segundo à humanidade, ao gênero humano, a cada pessoa como membro da comunidade humana. Nisso a pensadora diz concordar com Ronald Dworkin, em *Levando os direitos a sério*, quando afirma que “não podemos recomendar que cada pessoa cuide igualmente de todas as outras. Contudo, podemos recomendar que cada

---

mesmas; que os fumantes têm uma necessidade adicional se compararmos com os outros. Conseqüentemente, essa forma de distribuição é desigual, pois os fumantes obtêm uma parte desproporcional da quota comum. Também existe outro método de distribuição. Pode-se distribuir os cigarros igualmente entre as dez pessoas na certeza de que nem os cigarros satisfarão qualquer necessidade de todos, ou que os fumantes trocarão um pouco de seu pão pelos cigarros. No último caso, a mesma necessidade por pão não será satisfeita. E o que aconteceria no primeiro caso? Os não-fumantes sugeririam oferecer os cigarros aos fumantes, e assim optariam por uma distribuição desigual. Posto isto, ainda existiriam grandes complicações com esse simples modelo. Pode haver ali pessoas doentes. Essas pessoas têm a mesma necessidade de pão que os saudáveis, mas também precisam da oportunidade (na forma de bens, tais como medicamentos) para recuperar a saúde. Pode haver pessoas presentes que realizam trabalho particularmente exaustivo. Elas também têm a mesma necessidade por pão, como as outras, mas adicionalmente precisam de alguma cota extra para manter sua força. Podem existir valores fixos partilhados por todo grupo de que a sobrevivência das crianças precisa ter precedência sobre a sobrevivência de adultos, por exemplo. Todas essas possibilidades afetam e, de fato, tornam quase impossível a satisfação igual das mesmas necessidades, ainda nesta situação relativamente descomplicada” (HELLER, 1998a, p. 253).

pessoa reconheça todas as outras. Respeito é devido igualmente a cada pessoa como membro e depositário da raça humana” (1998a, p. 267). Kant, diria, segundo Heller, que “isso é, para a prática humana, a razão para o devido respeito mútuo. Entretanto, respeito igual não é devido ao ser específico de cada pessoa. As pessoas devem ser respeitadas igualmente como membros da raça humana e na proporção de seu mérito moral, embora não na proporção de sua competência” (1998a, p. 267). Heller condena a perspectiva da meritocracia, cerne da teoria liberal no modelo tríade.

No que tange ao auto-reconhecimento, Heller adota como fundamento a máxima kantiana de que o indivíduo não pode ser usado como meio para a satisfação de fins, pois isto caracteriza desrespeito à humanidade em cada pessoa. Na fala sobre auto-reconhecimento, Heller remete à importância de outros dois conceitos que lhe são caros: *dom* e *talento*. O primeiro é basicamente “loteria natural”: cada pessoa nasce com incontáveis dons. O segundo depende da genética, mas muito fortemente depende da “loteria social”. Daí que, um dom pode vir a se tornar um talento ou não. Em tese, ao fazer esta análise, Heller está falando diretamente sobre oportunidades de vida. Oportunidades de vida não necessariamente transformam dons em talentos, pois não retiram a possibilidade de erro na aposta em um dom ao invés de outro, por uma série de questões. Mas, o resultado em si, seja de acerto ou erro na aposta feita, já pressupõe o princípio da liberdade humana baseada em oportunidades de vida (e não na falta delas). Ainda neste aspecto, Heller defende diferentes “caminhos de vida”. Segundo ela

Não existe um único caminho de vida, e nunca poderá existir, dando um *a priori* social favorável ao desenvolvimento de todos os dons em talentos. Quanto maior a variedade de *a priori*s (caminhos de vida) no mundo em que somos atirados por acidente, maior a possibilidade de transformar todos os dons em talentos. Ainda assim, nem todo mundo transformará todos os seus dons em talentos, pois o desenvolvimento de uns ainda pode impedir o desenvolvimento de outros (1998a, p. 262).

Contudo, há um aspecto problemático na sociedade moderna no que tange à transformação dos dons em talentos. Em tese, todos os dons e talentos deveriam ser igualmente reconhecidos. Isto não ocorre. Conforme exemplifica Heller:

A sociedade estabeleceu um prêmio a certos tipos de talento, em oposição a outros (com relação a recompensas monetárias, eles não são igualmente reconhecidos). Além do mais, 'chegar ao topo' [...] requer talentos específicos – dentre outros, aqueles de fazer dinheiro, de manobrar com sucesso (1998a, p. 269).

Na base da transformação dos dons em talentos está posta a relação entre capital e trabalho, com forte incidência sobre a padronização dos modos de vida pois, fora de certos padrões (esferas de trabalho e de relações sociais), não há *status* e reconhecimento social.

Há, neste aspecto, uma questão estrutural de modelo de sociedade e de desenvolvimento humano. Heller parte da idéia de que todos os dons humanos precisam ser igualmente reconhecidos e que o desenvolvimento de certos dons é uma necessidade. Logo, também tais necessidades precisam ser reconhecidas. Isto não significa que todas as necessidades podem ser satisfeitas concomitantemente, nem tampouco certas necessidades dependem do desenvolvimento dos dons para serem satisfeitas. Ou seja, na proposta teórica de Heller, realizar a idéia universal de *oportunidades de vida iguais para todos* não pressupõe a satisfação de todas as necessidades humanas ou a distribuição de uma parte igual dos recursos materiais disponíveis. O que pressupõe é a satisfação de todas as necessidades pelo cultivo dos dons, a menos que a satisfação de um destes dons, como uma necessidade, implique o uso de outros como simples meios.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Contudo, salvaguardada a idéia universal de *oportunidades de vida iguais para todos*, mesmo que se tenha em mente diferentes formas de vida em que cada uma opere modos de distribuição específicos considerados justos por seus membros, os recursos naturais ainda precisam, em maior ou menor grau, ser redistribuídos entre tais comunidades, entidades sociais, formas de vida. Pois, sem distribuição, uma ou outra forma de vida estaria certamente exposta ao perigo de extinção e a norma *iguais oportunidades de vida para todos* não seria cumprida (HELLER, 1998b, p. 188).

Neste sentido, na contramão da *ironia igualitária*,<sup>10</sup> Heller propõe um caminho alternativo com ponto de partida *desigual*. Superar a padronização de modos de vida significa assumir que a promoção de certos dons requer maior gasto social que a de outros e a sociedade precisa gastar a quantidade necessária para promover os talentos de uma pessoa. Ou seja, esse gasto precisa ser desigual. Além do mais, Heller faz questão de frisar que dons são únicos, e este é um princípio incontestável de desigualdade. Portanto, o modelo defendido por ela envolveria um princípio inicial de *desigualdade* onde cada pessoa recebesse o necessário para o desenvolvimento de suas habilidades (dons) em talentos e também para que pudesse praticar estes talentos. Este modelo distributivo seguiria basicamente a seguinte lógica, segundo Heller: 1) cada pessoa recebe da *riqueza social* o necessário para desenvolver seus dons em talentos – distribuição *desigual* no início; 2) cada pessoa recebe da *riqueza social* o que é preciso para o uso de seus dons (insiste na permanência da desigualdade); 3) se alguém decide desenvolver qualquer outro dom, recebe o que é preciso para atingi-lo (a desigualdade permanece ante novas opções) e; 4) para encontrar outras necessidades que não aquelas relacionadas ao desenvolvimento dos dons, cada pessoa recebe uma cota *igual* (em forma de bens e serviços distribuídos, lucro, dividendos, etc) (1998a, p. 273).

A proposta de Heller não pode ser aplicada dentro de um modelo *tríade*. Ela somente pode ser aplicada de forma justa e satisfatória numa perspectiva comunitária, no âmbito

<sup>10</sup> Refere-se à *posição original* de Rawls. Para Heller se o modelo tríade é aberto à escolha, ninguém será tolo o bastante para não participar da corrida que tem a melhor aposta: um salário maior. Esse é o primeiro artigo de fé em todas as teorias liberais de justiça distributiva. A imagem idealizada do modelo tríade é apresentada como a forma de vida que cada ser humano gostaria de ter se a escolha racional não fosse inibida por interesses ou prejuízos. A *posição original*, sob o *véu da ignorância* (proposta de Rawls que supõe o desconhecimento da situação e do status social do indivíduo sobre si mesmo ao entrar na sociedade), é apenas a elegante e graciosa apresentação de uma visão comum. Igualdade distributiva é equivalente à igualdade de lucros, enquanto desigualdade distributiva é equivalente à diferenciação de lucros (restritos pelo bem-estar) e nada mais (HELLER, 1998a, p. 272).

das formas particulares de organização de diferentes comunidades. Isto é, está em acordo com os distintos *caminhos de vida*, mas que exigem um denominador comum entre todos eles, o *proprietário coletivo*. No dizer de Heller, “Em suma, cada membro de comunidade precisa ser um co-proprietário das fontes de riqueza social daquela comunidade. A co-propriedade permite um direito igual e genuíno de cada membro comunitário para dispor da riqueza social criada por todos” (1998a, p. 273).

Destarte, o pensamento de Heller demonstra pouca confiança na capacidade dos chamados *estados assistenciais democráticos modernos* serem capazes de garantir a transformação de dons em talentos. Para ela, os membros destes Estados são membros do gênero humano e, como tal, não podem se isolar uns dos outros. Segundo a autora, em diferentes épocas, socialistas e liberais se deram ao direito de recomendar normas e regras alternativas que julgaram justas a povos de culturas, tradições e histórias distintas das suas e isto ocorreu (e ainda ocorre) com procedimentos nem sempre respeitosos aos princípios de liberdade e de vida. Com base nestes dois princípios universais, Heller faz uma espécie de declaração e lança um desafio à humanidade (em especial ao ocidente). Com isso concluímos:

[...] podemos suscitar reivindicações sobre regras de cooperação internacional, pois as regras, uma vez aceitas, permitiriam a solução de conflitos internacionais mais pela negociação e o discurso que pela força (guerra). Também podemos recomendar que todas as pessoas, independente de sua história, tradições culturais e coisas assim, devem desfrutar de liberdade política, e os membros de todos os países devem ter direitos políticos iguais. Pois, se assim fosse, os cidadãos de todos os Estados, membros participantes de todas as culturas, estariam fazendo suas próprias reivindicações de justiça social e poderiam institucionalizar, pelo menos em princípio, as regras e normas mesmas que eles, e não nós, consideram justas. Podemos dar apoio ativo a todos os movimentos que defendem liberdades políticas e direitos iguais. As restrições acima não nos impedem de dar nosso apoio às vítimas das mais gritantes injustiças sociais (distributivas). ‘Dar a mão’ ainda é um gesto de caridade no espírito da percepção

tradicional (pré-moderna) da justiça distributiva. Habitantes do mundo ocidental não podem prescrever, nem mesmo recomendar regras de justa distribuição para o povo da Etiópia. Só o povo etíope está autorizado a formular e prescrever tais normas e regras. Contudo ainda estamos autorizados a exigir que liberdade e direitos sejam concedidos ao povo da Etiópia, pois só nestas condições ele pode começar a contestar afirmações de justiça social existentes (as que houver) com as suas próprias. E os habitantes do mundo ocidental ainda podem encarar como seu dever social e moral resgatar o povo da Etiópia da morte pela fome, no espírito de comiseração e caridade (HELLER, 1998b, p. 190).

## Referências bibliográficas

BITTENCOURT GRANJO, M. H. *Agnes Heller: filosofia, moral e educação*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Trad. Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998a.

\_\_\_\_\_. *A condição política pós-moderna*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998b.

\_\_\_\_\_. *Ética general*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

\_\_\_\_\_. *Teoría de las necesidades en Marx*. Trad. Castilho de J. F. Ivars. Barcelona: Península, 1978.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

100  
101  
102  
103  
104  
105  
106  
107  
108  
109  
110  
111  
112  
113  
114  
115  
116  
117  
118  
119  
120  
121  
122  
123  
124  
125  
126  
127  
128  
129  
130  
131  
132  
133  
134  
135  
136  
137  
138  
139  
140  
141  
142  
143  
144  
145  
146  
147  
148  
149  
150  
151  
152  
153  
154  
155  
156  
157  
158  
159  
160  
161  
162  
163  
164  
165  
166  
167  
168  
169  
170  
171  
172  
173  
174  
175  
176  
177  
178  
179  
180  
181  
182  
183  
184  
185  
186  
187  
188  
189  
190  
191  
192  
193  
194  
195  
196  
197  
198  
199  
200

# EMMANUEL LEVINAS

## Direitos humanos e reconhecimento da alteridade

*José André da Costa\**

O enfoque filosófico do pensamento de Levinas tem por base a ética como respeito ao *outro*, mesmo que o *outro* não tenha respeito com o *eu*. A assertiva pressuposta no pensamento levinasiano é esta: “Respeitar o outro, mesmo que o outro não tenha respeito comigo”.<sup>1</sup> O outro sempre será o ponto de partida.

O horizonte da reflexão que ora apresentamos tem como objetivo fazer um rastreamento sistemático e crítico da proposta de Levinas, tendo como enfoque a crítica que fez à subjetividade moderna como denúncia à ontologia desenvolvida no projeto da modernidade ocidental. Pretendemos refletir com força teórico-filosófica seu pensamento para extrair dele o que possui de mais significativo: o respeito à dignidade humana.

A tese que pretendemos defender é *direitos humanos como reconhecimento da alteridade*. O fio orientador é direitos humanos e alteridade. A pretensão metodológica é fazer uma aproximação do pensamento levinasiano com o pensamento filosófico ocidental para extrair os direitos humanos na filosofia de Levinas.

---

\* Diretor Geral e professor do IFIBE. Mestre em filosofia pela PUCRS.

Nasceu na Lituânia (1906-1995), viveu em vários países do Leste e do centro da Europa. Sua filosofia parte da experiência dos campos de concentração nazistas. Para Levinas, a filosofia ocidental é praticamente ontologia (é totalidade). Propõe-se a construir uma outra filosofia que terá como ponto de partida o rosto do outro, a exterioridade. O rosto do outro só pode ser captado numa atitude ética.



Para seguir este itinerário com coerência metodológica, tomaremos como referência epistêmica a obra *Totalidade e Infinito*. A obra mostra uma falha no pensamento ocidental por ter ensejado a experiência vivida no massacre sofrido pelo povo judeu nos campos de concentração nazistas. Esta realidade, segundo Levinas, foi a crise mais marcante do humanismo ocidental e produziu a Segunda Guerra Mundial. As atrocidades cometidas geraram um enorme empenho filosófico, uma tentativa teórica para dar um novo significado ao humanismo através da ética da alteridade.

## 1. Da naturalidade à idealidade

A emergência da filosofia na cultura ocidental foi o resultado da crise do pensamento grego, que tinha por paradigma de orientação a *physis* (natureza). A vida comum garantida pela *verdade mitológica* perdeu consistência. Tudo foi questionado. A filosofia tomou o lugar da divindade. Não se aceita mais a *verdade mitológica* para explicar a origem da natureza e do universo. As perguntas inquietadoras: de onde viemos, para onde vamos e de que é constituído o universo, puseram em dúvida as explicações mitológicas sobre a origem da *physis*.

A filosofia surge como crítica radical da práxis humana. Começa a procura pelo fundamento de tudo. Os pré-socráticos gregos iniciaram esta tarefa quando procuravam um princípio uniabrangente do universo. Queriam descobrir um *arché* primeiro que fosse origem de tudo o que existe. Logo no começo os gregos pensavam que o princípio de tudo era de origem natural (terra, ar, água e fogo). Os filósofos pré-socráticos viam a natureza não como uma região específica da realidade, mas como o ser, o real em sua globalidade. O pensamento pré-socrático enfatizava o todo. Sobre a totalidade não se tem domínio, pertence-se a ela. Assim, os gregos chegaram a uma ordem fixa fundamentada na *physis*, mas que a transcende. Aqui já começa uma outra crise, agora de ordem epistemológica. A passagem da natureza para a idéia, para a essência, marca o

rompimento da consciência mitológica e, aos poucos, vai criando uma adesão ao conhecimento concreto, racional, científico, ou seja, ao pensamento social e histórico.

Neste sentido, a essência, o elemento originante de tudo, tem forma ideal e resiste a qualquer mudança histórica. A essência é o elemento que permanece, apesar das mudanças. Com esta assertiva, os gregos pré-socráticos marcaram a passagem da naturalidade para a idealidade, da natureza para a cultura, garantida por este elemento último de caráter perene e imutável.

O exposto acima abre um outro tipo de pensamento sobre a fundamentação da reflexão filosófica. A pergunta de fundo é esta: o elemento último é de natureza *física* ou de natureza *ideal*? Todo o empenho intelectual será sobre a natureza do *arché*. Isto significa juntar o *arché* original com *logos* (ser e conhecer), um movimento de volta, de retorno, a si mesmo. Os gregos juntaram os princípios *arché* e *logos* numa idéia central, *nóus*, ou mente universal. Daí a categoria nucleadora do pensamento ocidental: a *noésis*. A operação da *noésis* é o movimento pelo qual o pensamento volta-se para si mesmo, interrogando-se. Assim, os gregos fundaram uma reflexão radical sobre a origem das coisas. É uma *reflexão idealista* porque é um movimento interno da inteligência, que significa a volta do pensamento sobre si mesmo para conhecer-se, para indagar como é possível o próprio pensar.

A passagem da *naturalidade* para a *idealidade* evidenciou que os seres humanos não são somente seres pensantes. São também seres que agem no mundo, que se relacionam com os outros seres humanos, com as divindades, com os animais, com as plantas, com os fatos e acontecimentos históricos. A síntese da *nóus* com o *logos* possibilitou a expressão dessas relações por meio da linguagem e por meio de ações. Esta é a primeira pilastra que se estabeleceu depois da passagem ao *ser*. Assim, a reflexão filosófica se volta para as relações com a realidade, para o discurso (*logos*) e para as ações realizadas na tecitura da sociabilidade humana (*práxis*). A filosofia fica compreendida como uma *práxis* radical que é sem-

pre uma ação do humano sobre o humano. Esta reflexão se organizou em torno de questões fundamentais como: por que se pensa o que se pensa, por que se diz o que se diz e se faz o que se faz? Isto significa pôr em evidência os motivos, as razões últimas (sentido) e as causas capazes de fundamentar o que se pensa, diz e faz. São questões vitais que reaparecerão mais tarde, na filosofia moderna, no pensamento kantiano que tematizou a filosofia em quatro questões específicas: o que devo saber, o que devo conhecer, o que me é permitido esperar e o que é homem? É interessante notar que, em certo sentido, estas questões já apareceram na origem do pensamento clássico quando foram estabelecidos os quatro eixos da filosofia: o ser (ontologia), o conhecer (epistemologia), o valor (filosofia prática) e o fim (teleologia).

A precedência do *ser* em relação ao *pensar* está na gênese da ontologia ocidental. Constitui-se em ponto central da investigação e da crítica de Levinas a ela. Levinas mostra que a passagem da *naturalidade* para a *idealidade* significou a ratificação de uma ontologia totalizante que teve seu aperfeiçoamento na metodologia idealista de Descartes, com o *cogito (penso, logo existo)*. Levinas pretende abrir a ontologia ocidental. Segue a tradição filosófica repondo as questões metodológicas com indagações críticas. Na verdade, pôs em evidência o conteúdo e o sentido do que se pensa, diz e faz. Isto significa propor um discurso racional e uma razão ética como uma totalidade aberta. Segundo Levinas:

O discurso condiciona o pensamento, pois o primeiro inteligível não é um conceito, mas uma inteligência da qual o rosto anuncia a exterioridade inviolável ao proferir o 'tu não matarás'. A essência do discurso é ética (1961, p. 191).

A preocupação de fundo de Levinas não é estabelecer uma essência fixa da realidade, mas pensar o alcance da intenção e da finalidade do que se pensa, diz e faz. Ao anunciar esta tese, recusou o idealismo. Passou em revista a ontologia ocidental ao questionar: o que é pensar, o que é falar e o que é agir? Para Levinas, o ser e o dever-ser não podem estar cin-

dados. Isto pressupõe a seguinte pergunta: nossas atitudes cotidianas são ou não um saber verdadeiro, um conhecimento emancipador?

A passagem da naturalidade para a idealidade (natureza/cultura), como vimos anteriormente, iniciou com a indagação do ser humano dirigida ao mundo que o rodeia e aos seres humanos que nele vivem e com ele se relacionam. São perguntas fundamentais para armar a cultura, se referem à essência, à significação, à estrutura e à origem de todas as coisas. Isto se encerrou na pergunta pelo significado do ser humano, que é sempre um ato reflexivo, que exige compromisso ético de respeito e cuidado com a capacidade e a finalidade do ser humano para conhecer e agir. Assim, a reflexão desconstrutiva da ontologia feita por Levinas não seguiu a metodologia da passagem da natureza para a idéia, mas teve como orientação a passagem do pensamento à ética. A ética é vista como o elemento capaz de reestruturar as relações humanas a partir do respeito à autonomia de cada membro da relação. Sua autenticidade será garantida através do principal modelo de relação representado pela subjetividade, sem cair no solipsismo do *eu penso*, e pela alteridade, na confecção do relacionamento intersubjetivo do *face-a-face*, no plano teórico/prático do ser/dever-ser.

## 2. Da animalidade à humanidade

Levinas partiu do princípio de que o ato de pensar possibilita, através da linguagem, o desvelamento do *outro*. Elegeu um novo ponto de partida para seu filosofar. Permaneceu no arco da tradição filosófica ocidental, mas não postulou uma ontologia genealógica da origem das coisas, como fizeram os pré-socráticos. E nem seguiu uma metodologia que postulasse a passagem da naturalidade para a idealidade, como fizeram os clássicos. Ele também não postulou uma ontologia idealista ao modo de Hegel e nem uma epistemologia idealista ao modo de Kant. Para Levinas, o pensamento não pode se limitar a

uma interpretação técnica do ser humano, pois a técnica é um instrumento que pode levar ao esquecimento do *outro*.

Numa interpretação técnica do pensar, a filosofia reduzir-se-ia a uma técnica de explicação das causas últimas, esquecendo-se do movimento histórico da relação do *face-a-face*, o encontro com o *outro*. É preciso que a filosofia seja conhecimento de princípios, pois tematiza o que não é eliminável pelo pensamento humano, um pensamento que fundamenta a si mesmo enquanto fundamenta todos os outros conhecimentos. Para Levinas, pensar é pensar o *outro*. É garantir o reconhecimento da alteridade, ato humano por excelência. No entanto, caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade com o *outro*, deve antes aprender o caminho da humanização que leva ao encontro com o *outro*. E isso não se faz sem a conquista dos direitos humanos.

Porém, percebemos que a ontologia ocidental representa o *ente* no *ser* e pensa, assim, o *ser* do *ente*. Contudo, não pensa a diferença entre eles e, conseqüentemente, não chega a tematizar a questão da metafísica do *outro*, não leva em conta a manifestação, o rosto do *outro*. Na condição de pensar apenas o *ente* no *ser*, a ontologia nunca mais será uma teoria do *outro*, da alteridade, mas uma descrição fenomenológica do *ente*. Nesta perspectiva, Levinas estimula e propõe a destruição da ontologia ocidental. A crítica à ontologia é uma crítica a partir da experiência e, ao mesmo tempo, é uma crítica da linguagem veladora da alteridade. É neste construto que os direitos humanos se legitimam.

Para Levinas, respeito à alteridade é cuidar para que o homem e a mulher sejam humanos e não desumanos, ou melhor, para que tenham a posse de sua essência enquanto apropriação de sua humanidade. Neste sentido, a proposta humanista de Levinas funda-se numa metafísica: o humanismo se formata como fundamento da metafísica. No dizer de Silva: “O sentido de metafísica, neste caso, está estreitamente vinculado ao campo da ética. Sua fundamentação e explicitação são deduzidas das categorias de alteridade e de exterioridade. A

alteridade é o extremamente transcendente” (1994, p. 145). Toda a determinação da essência do ser humano já pressupõe a interpretação do *ente* e, neste sentido, corre-se o risco do humanismo permanecer na ótica da ontologia totalizante: o império do *eu* sobre o *outro*.

O humanismo desde sempre foi uma interpretação da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto significa, do ponto de vista do *ente* em toda a sua totalidade. Na maioria das vezes, o ser humano foi definido por sua racionalidade ou pela sua diferença específica (alma, espírito, pessoalidade). Todavia, sempre na perspectiva da animalidade.

Levinas advogou que o ser humano é definido por aquilo que apresenta, o que o distingue de todos os outros animais, aquilo que define sua humanidade, sua essência enquanto humano. Animalidade e racionalidade são categorias redutoras do ser humano, não o definem como um ser integral e aberto. Levinas não considerou de todo falsas as empreitadas cognitivas desempenhadas anteriormente, porém, encontrou uma essência diferente. Para Levinas, a essência humana reside na capacidade de se humanizar. Expressando de outra forma, a *substância* do ser humano é sua capacidade de se exteriorizar e de se pôr a caminho ao encontro do *outro*. O conceito de humanidade foi esquecido ou velado pela ontologia ocidental que o definiu como animal racional: sufocou a humanidade do ser humano. Assim, o conceito de humanidade proposto por Levinas se distingue dos conceitos elaborados pelos pensadores clássicos e modernos que tematizaram esta questão. Humanidade significa escutar a verdade do *outro*. O *outro* é sempre exterioridade, é sempre mais amplo que qualquer *ente* e, contudo, mais próximo do que qualquer *ente*.

A proximidade entre os seres humanos se dá através da linguagem, sendo que a linguagem é correspondente à humanização do ser humano, não no sentido que a concebemos, como unidade de fonema, melodia, ritmo e significação (sentido). A linguagem a que Levinas fez referência é a *epifania* do *outro*. Para Silva:

A linguagem se define talvez como o poder mesmo de romper a continuidade do ser ou da história [...]. Por aí a estrutura da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de outrem e, sem nenhum bafio de 'numinoso', sua santidade. [...]. O discurso coloca em relação com o que permanece essencialmente transcendente (1994, p. 169).

Levinas pensou o ser humano no seu direito à humanização, o que significa respeitá-lo em sua dignidade de pessoa, um direito humano fundamental. Tematizar e criticar a racionalidade é uma forma de garantir a “superação da animalidade” para efetivar a humanização, como enobrecimento do ser humano que conquista sua existência no mundo como um direito humano.

### 3. Da mesmice à alteridade

Levinas fez uma crítica radical à ontologia ocidental. Quase toda a trajetória da filosofia ocidental privilegiou a figura do *mesmo* em detrimento do *outro*.

Nos séculos XV e XVIII há um deslocamento no pensamento ocidental, suplantando a síntese entre o helenismo e o cristianismo confeccionada pelo pensamento medieval. As causas do deslocamento antecedem e atravessam todo o pensamento moderno, que acentuou a subjetividade como o lugar da verdade. O primeiro foi a passagem da fisiologia grega (*physis*) para a cosmologia (*cosmos*). Naquele momento teve-se uma visão *cosmocêntrica objetal* do mundo. O segundo deslocamento deu-se com a teologia medieval, a passagem da cosmologia (*cosmos*) para a teologia (*Deus*), inaugurando-se uma visão *teocêntrica* da realidade. O terceiro deslocamento deu-se com a *logologia* moderna e significou a passagem de Deus para o homem, uma visão do mundo *antropocêntrica subjetal*. A modernidade, que é antropocêntrica, acentuou a *res cogitans*, a subjetividade, priorizando o *eu*, destacou a interioridade em detrimento da exterioridade.

A modernidade emergiu com três propósitos: a autonomia, a emancipação e a superação. Porém, seu objetivo fundamental era esclarecimento e emancipação, destacando o valor



da razão como autonomia do indivíduo. Em seu desenvolvimento epistemológico, a modernidade se bifurcou em duas correntes de pensamentos: o racionalismo e o empirismo, restabelecendo a metafísica em duas faces: uma realista e outra idealista. Neste contexto, o mundo das essências objetivas e transcendententes já fora posto em dúvida com a viragem antropológica cartesiana do *penso logo existo*, cindindo a realidade em três dimensões: *res cogitans*, *res extensa* e *res infinita*. Assim, a modernidade passou a fundamentar-se na consciência do indivíduo, gerando um movimento de síntese do conhecimento como auto-produção humana.

O *cogito* cartesiano, um *eu solitário*, demarcou o nascimento da subjetividade moderna. A modernidade produziu três desdobramentos da subjetividade como soberania do sujeito: a afirmação de um *eu transcendental* (Kant); a superação do eu transcendental em um *espírito absoluto* (Hegel) e; a negação deste absoluto em um horizonte antropológico materialista, destacando os homens como *sujeitos da história* (Marx).

A problemática de fundo exposta até agora mostra uma inversão de fundamentação dos princípios e da ação humana. A questão é esta: depois da crítica à metafísica clássica, como fundamentar filosoficamente a razão? Como fundamentar a moralidade? No paradigma da *physis*, o ser era anterior ao pensar, ou seja, o objeto tinha precedência em relação ao sujeito. O conhecimento era objetivo e se desenvolvia com base numa fundamentação ontológica. No paradigma da consciência, o pensar era anterior ao ser, o sujeito tinha precedência em relação ao objeto, o conhecimento era subjetivo e se desenvolvia com base na epistemologia. Não se perguntava mais pelas leis da *physis*, mas pelas condições de possibilidade do sujeito do conhecimento. Se antes conhecer era contemplar, agora conhecer é produzir. O que se opera na reviravolta filosófica da modernidade é a passagem de uma fundamentação ontológica para uma fundamentação epistemológica.

O *eu solitário* cartesiano e o *eu transcendental* kantiano são uma *mesmidade imanente*. O ensimesmamento do eu solipsista da modernidade sufoca a diferença, estabelece



uma cisão entre a identidade e a alteridade. Isto suscitou um problema ético muito sério, porque o não reconhecimento da alteridade significou desrespeitar a singularidade do *outro*, negando seus direitos humanos de ser reconhecido como pessoa. Segundo Pelizzoli: “O mesmo aqui será a ipseidade humana concreta, capaz então, num segundo instante, de abrir-se àquilo que não é como as necessidades – Desejo do outro como rosto, infinito” (1994, p. 96). A mesmice é o lugar antropológico de onde Levinas levantou sua crítica, restabelecendo uma metafísica do rosto do *outro*, saída de si, saída da tautologia solipsista, para o horizonte de reconhecimento da alteridade.

A mesmidade encobridora da alteridade gerou uma mudança cultural importante: a passagem do pensamento simbólico (mítico/religioso) para o pensamento analítico (eficácia calculadora). A eficácia calculadora é resultado da combinação entre logos teórico (ciência) e logos prático (técnica), surgiu a tecnologia numa espécie de “braço armado” da ciência. A técnica transformou-se em um instrumento de manipulação da natureza e do ser humano, do *eu penso* em *eu conquisto*: *penso logo conquisto*. Com isto aconteceu a matemática do saber com um significado de grande alcance epistêmico-político: saber é poder. Assim, o saber e a consciência tornaram-se tecnocráticos. A possibilidade de *recriar* o mundo como hipótese do pensamento abre uma dialética dura entre *descoberto e descobrido*; entre *velado e desvelado*. Esta dialética é resultado da ontologia ocidental e significou a colonização da natureza e do ser humano. Na esteira do *penso, logo existo* que, na operacionalidade da eficácia calculadora se tornou *penso, logo conquisto*, deu-se origem a novos descobrimentos, o que significou novos encobrimientos. Neste sentido, o Oriente foi descoberto como *outro*, o desconhecido ficou notificado como uma alteridade ameaçadora. O selvagem ameríndio do Novo Mundo foi visto como o lugar da inferioridade e da natureza extensa, lugar da exterioridade. Assim, para pensar com coerência a identidade e a alteridade como supressão da mesmice é preciso repensar o conceito de civilização. Enquanto nossa cultura for alimentada pela ontologia da mesmidade,

do *eu solipsista* que divide o mundo em civilizado e não civilizado, em Oriente e Ocidente, em Norte e Sul, em eixo do mal e eixo do bem, os direitos humanos serão sempre proscritos.

#### 4. Da instrumentalidade à racionalidade substantiva

A pretensão deste item é focar a questão da racionalidade, tendo presente o projeto de emancipação moderna que entende a razão como autonomia do sujeito. Para enfrentar esta questão nos orientaremos pelo itinerário intelectual de Levinas, que compreendeu a razão como responsabilidade pelo *outro*. Algumas perguntas indicadoras ajudarão a orientar: como fundamentar filosoficamente uma razão substantiva sem cair em emotivismos ou em imanentismos sensualistas? Como fazer a crítica à razão instrumental sem abrir mão de sua eficácia? É possível fundamentar eticamente sem encobrir o *outro*?

Em face destes questionamentos, a tarefa que surge é pensar os desafios que a racionalidade apresenta. Não podemos negar que o projeto de emancipação moderno provocou uma reviravolta na racionalidade. Esta reviravolta aconteceu no prisma da primeira ilustração da modernidade, a emancipação<sup>2</sup> do sujeito individual e da razão subjetiva. Ou seja, quando Kant elegeu a razão como o espaço da autonomia do indivíduo: *Sapere aude*, emancipar-se é saber fazer um uso público da razão, sem tutela, sem heteronomia. Autonomia coincide com a análise e compreensão do mundo, via racionalidade. A partir deste momento histórico vão surgir os vários movimentos emancipatórios modernos: as revoluções. Opera-se uma espécie de hermenêutica da razão subjetiva a partir de uma segunda ilustração, a emancipação dos sujeitos sociais e da razão prática. Ser emancipado não é só compreender o mundo racionalmente, mas transformá-lo política e socialmente.

<sup>2</sup> Tem a ver com a libertação em relação à parcialidade que, pelo fato de não resultarem da causalidade da natureza ou de delimitações do próprio entendimento, derivam, de certa forma, de nossa responsabilidade. Assim, emancipação é um tipo especial de auto-experiência, porque nela os processos de auto-entendimento se entrecruzam com um ganho de autonomia (HABERMAS, 2000).

O projeto moderno de emancipação foi aos poucos criando uma estratégia, ou um agir racional, a respeito dos fins, instrumentalizando a razão, o que levou a modernidade à crise. A segunda ilustração trouxe profundas transformações e pôs em curso muitas mudanças de cunho social, cultural, político e econômico, não só nas sociedades desenvolvidas, que estão na *era do pós*: pós-industrial, pós-cristão, pós-moderno, mas também em países do Terceiro Mundo, como o Brasil, onde se mesclaram o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno. A sensação que temos na atualidade é, lembrando o velho Marx que: “tudo o que é sólido se desmancha no ar”.

Revisando a história com um olhar retrospectivo, faz-se necessário repensar os direitos humanos para que também não se desmanchassem no ar. Na modernidade dos séculos XVIII, XIX e XX, depois de muitas lutas e sangue derramado e da proclamação de Declarações conquistou-se direitos humanos fundamentais: os civis, os políticos e os sociais. Este processo gerou: do ponto de vista filosófico, o racionalismo iluminista (auge da razão subjetiva); do ponto de vista político, a confecção de um contratualismo societário (auge do Estado) e; do ponto de vista econômico, o fortalecimento do capitalismo concorrencial (auge do mercado). Aqui o projeto moderno da emancipação combinou com o capitalismo, emergindo daí a hegemonia da burguesia resultante das Revoluções Americana e Francesa. Assim, os direitos individuais, civis e políticos surgiram num contexto da formação do Estado de Direito.

No bojo do projeto de emancipação moderna, além de se desenvolverem os direitos humanos de primeira dimensão, os direitos civis e os direitos políticos, desenvolveram-se também os direitos humanos chamados de segunda dimensão: os direitos sociais, econômicos e culturais. Neste contexto, o capitalismo concorrencial estava em fase de transição para o capitalismo financeiro monopolista. Este modelo de capitalismo gerou a crise do Estado liberal, possibilitando o nascimento do Estado de bem-estar social, que ficou conhecido como social democracia, combinação de capital e trabalho. Surgirão muitos movimentos de crítica, entre os quais: o socialismo, o anarquismo,

as correntes reformistas, a doutrina social da Igreja Católica (1891). Movimentos revolucionários como a Revolução Mexicana (1910) e a Revolução Russa (1917) completam o quadro. A conjugação política destas duas revoluções resultou na internacionalização dos/as trabalhadores/as.

Perante tudo isto, o projeto moderno de emancipação passou por um processo de questionamento e de reivindicação de garantia dos direitos humanos. O primeiro questionamento foi na linha da fundamentação dos direitos humanos como valor universal e de representação institucional. O segundo questionamento foi de ordem de representação social dos direitos.

A crise do projeto moderno, que muitos têm caracterizado como *mudança epocal* ou crise de civilização, apresentou-se como crise da razão técnica ou instrumental. A pergunta é: há como repensar o projeto moderno a partir de uma racionalidade substantiva? A crise da razão técnico-instrumental é acompanhada de outra crise, a crise dos meta-relatos apoiados numa razão fria que desconhece as razões do coração. Desta crise surgiu uma espécie de *racionalidade light*, ou a cultura do vazio, como caracterizou Gianni Vattimo (1980). Isto acena para uma racionalidade débil. Infelizmente, as ciências e as técnicas, em geral, estiveram muito mais próximas do poder do que da verdade. Por isso, estão em plena crise que, além de ser uma crise de paradigmas, é uma crise ética.

Os grandes ideais sociais da modernidade, perseguidos pelas revoluções, desembocaram no desencanto das utopias, segundo Marcuse (1999). Isto parece acenar para o fim da história, conforme Fukuyama (1992). Só restou o gosto amargo do presente, o triunfo do indivíduo solitário, segundo Gonzálves Faus (1996). A técnica é, aparentemente, o único setor triunfante. É responsável, no entanto, por um planeta enfermo, em que estão ameaçadas a “vida humana e seus ecossistemas”, conforme Leonardo Boff (2000).

Para pensar uma racionalidade substantiva não é suficiente proclamar o eclipse do sujeito, o otimismo da vontade e o pessimismo da inteligência. É preciso *confeccionar* uma dia-

lética que pense a razão e a liberdade, o iluminismo e a opressão, juntos. Além da razão instrumental, há uma razão comunicativa, fundada na linguagem, situada no mundo da vida, constituída pelos elementos da cultura e formadora da personalidade e da sociedade. Habermas (2002) diz que para pensar uma racionalidade substantiva é preciso recusar a redução da idéia de racionalidade à racionalidade técnico-instrumental. É necessário fazer cessar a *reificação* e a *colonização* do sistema sobre o mundo da vida, mediante a lógica dialogal da ação comunicativa. Habermas acredita que o projeto moderno de emancipação não acabou. É preciso refletir sobre a crise da ilustração, fazendo uma crítica à razão, sem dela abrir mão. A grande questão que fica é: efetivamente, a modernidade já concluiu seu projeto?

Em face de tanta ambigüidade surgem tensões no seio da crise da razão que parecem indicar que o projeto de ilustração moderna não está no fim. Como advertiu Habermas, a crise da razão subjetiva está longe de representar o ocaso do projeto da modernidade. O desafio é pensar um projeto de ilustração que não colonize o mundo da vida e que respeite a alteridade, que garanta os direitos humanos.

Aqui surge a força epistemológica do pensamento de Levinas, que propôs uma terceira ilustração. As duas ilustrações anteriores deveriam ser complementadas. A terceira ilustração proposta por Levinas é a emancipação da alteridade como gratuidade ou razão substantiva interacional. Nesta proposta está subjacente a crítica à razão linear, sistemática, que tematiza o *outro* no molde da identidade. Segundo suas palavras: “Opomo-nos, portanto, radicalmente também a Heidegger, que subordina a relação com o outrem à ontologia (fixa-a, de resto, como se a ela se pudesse reduzir a relação com o interlocutor e com o mestre), em vez de ver na justiça e a na injustiça um acesso original a Outrem, para além de toda a ontologia” (1961, p. 75). Portanto, o núcleo da terceira ilustração proposta por Levinas é fazer irromper a alteridade como sentido, como caminho, para o *outro* e para o último.

## 5. Da ontologia do *eu* à epifania do *outro*

Fazer a crítica da ontologia ocidental tendo por base o ensimesmamento do *eu* exige lucidez epistemológica no processo cognitivo para seguir o método reflexivo de Levinas. A crítica que Levinas procedeu sobre o *eu solipsista* engendrado na modernidade foi resultado de uma reflexão comprometida com a alteridade. A desconstrução da *ontologia do eu* levou Levinas a tematizar a subjetividade e a alteridade como efetivação da práxis social. O roteiro desta reflexão segue a conjugação da totalidade e do infinito a fim de sistematizar uma crítica ética à práxis de dominação legitimadora da *ontologia do eu*. A decodificação desta ontologia possibilitou a afirmação da exterioridade como *salvadora* da subjetividade e da alteridade. A *ontologia do eu* reduz o *outro* à mesmice, a um ente. Somente o desejo pode transcender o *eu solipsista* e permitir que o *outro* se manifeste em sua plena cidadania. A dimensão fenomenológica da subjetividade precede à consciência, que é um espaço de *epifania* do *outro*. A *epifania* abre espaço para o desejo infinito, desejo do ser humano, desejo pela alteridade do *outro* ser humano. Mas não é um desejo solipsista, consumista. O *outro* está para além das totalidades ontológicas e se manifesta como desejo infinito para buscar a relação pessoa-pessoa. Segundo Pivatto: “É por isto que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É por isto também que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo” (1992, p. 331). Assim, a destruição da *ontologia do eu* se transforma no desejo metafísico que move em direção do *outro*.

A linguagem não é o espaço para o conhecimento do *outro*; a fala e o olhar são lugares do encontro e do reencontro com o *outro*. Em Levinas não há preocupação com uma teoria da linguagem, mas uma preocupação ética capaz de transformar o indivíduo e a sociedade. Isto é, pensar possibilidades de relação com o *outro* sem que seja subsumido pelo *eu*. Levinas levantou alguns questionamentos sobre a subjetividade carte-



siana: qual é a possibilidade do *cogito*? Será que a filosofia da subjetividade não tem outra matriz histórica que não seja Descartes? As categorias de subjetividade e de inter-subjetividade não aparecem na tradição filosófica antiga. Os cétricos antigos não acreditavam no *cogito*. Há uma diferença fundamental entre o cétrico grego e o cétrico moderno. O cétrico moderno é solipsista; o cétrico antigo vai para a praça pública (para a *ágora*) discutir a possibilidade da verdade.

O que é racionalismo? Parece que só na modernidade é que o tema da subjetividade se torna tema central para fundamentar a razão. Junto com a razão subjetiva surge o problema da técnica, que separa o indivíduo do seu meio, distancia o homem da natureza. O pensar tornou-se um exercício imanente à inteligência (é *a priori*), dispensa a ordem natural. Assim, o racionalismo passou a ser um culto do *eu* e um culto da técnica à capacidade de manipular a natureza e transformá-la em produto. Daí surge uma questão pertinente: o destino do sujeito na modernidade. A cisão entre o homem e a natureza exige pensar uma antropologia unitária.

O ser humano, quando nasce, tem o princípio da humanidade. Assim, o humano fica humano na relação *face-a-face*, no encontro permanente e não na relação solipsista de um eu cindido do outro. A *logologia* moderna não conseguiu quebrar esta cisão. O *cogito* cartesiano fez surgir a subjetividade e a técnica como cisão do ser humano com a natureza. Já dissemos em outro escrito que: “O cogito, como psiquismo ou interioridade, recusa qualquer integração e chega à independência e pode construir-se como ateísmo, manter-se separado” (2001, p. 50). Para superar esta cisão, Levinas se propõe a buscar o *outro*. As técnicas são serviços, não a finalidade do ser humano. A relação deve ser rosto-rosto, não técnica.

O direito moderno inaugurou uma abstração chamada propriedade privada. Com a emergência da propriedade há um deslocamento: o sujeito se auto-compreende através da propriedade. O problema é o uso privado da propriedade. Com o solipsismo moderno, o ser humano se faz na comunidade ou cria

uma sociabilidade com base na apropriação: ser é ter. A verdade de alguém é justificada pela propriedade visível. Aqui está o ponto da crítica de Levinas ao Estado moderno. Para ele, o Estado perde conteúdo ético e vai se transformando em uma estrutura jurídica para proteger a propriedade privada, desrespeitando totalmente os direitos. O Estado torna-se potência absoluta e toma o lugar do ser humano ou se corporifica num indivíduo. Um bom exemplo de manifestação do eu solipsista é a figura de Luis XIV, que afirmou: “o Estado sou eu”. A vinculação do homem com a propriedade significou alienação do ser humano e a quebra com os direitos humanos fundamentais.

A reciprocidade foi trabalhada por Levinas com a idéia de infinitude na existência de cada indivíduo. Ele trouxe esta idéia da antropologia semita. Qual é a novidade desta antropologia? A humanidade é compreendida como um todo. Na visão semita os seres humanos deixam de ser estrangeiros em relação a outros seres humanos e se tornam o *próximo*. Para a visão semita, o ser humano não é um ser político, mas um próximo. Para Levinas, este ideal não foi levado em consideração na ontologia moderna. No lugar da proximidade foi posta a propriedade. O respeito e a responsabilidade com o próximo (o *outro*) ficaram comprometidos.

Ora, como fazer a passagem da filosofia da subjetividade para a filosofia da inter-subjetividade? Será que superamos a subjetividade solipsista? Com estas perguntas Levinas desmontou a ontologia do eu. O *outro* pode se comunicar através da razão. Para Descartes, existe um *eu pensante*, isto é uma certeza. Onde se baseia esta certeza? Só pode estar na ordem da crença. A *doxa* é a sustentação do conhecimento que temos do cotidiano. A gravidade do problema, segundo Levinas, é que Descartes deduziu o *outro* a partir do eu. Levinas rompeu totalmente com a subjetividade solipsista, colocando uma pergunta dura: por que meio se produz a posição do *outro*? “O *outro* é meu análogo”? Levinas é um filósofo afirmativo. Deve-se fazer filosofia a partir do cotidiano e não a partir de um eu apriorístico que reduz a alteridade à esfera da identidade.



Para Levinas, a filosofia ocidental reduziu o *outro* ao mesmo. O *outro* não é visto como *outro*. Levinas quis recuperar a alteridade, a relação com o *outro*. Desconstruiu a ontologia e postulou uma metafísica. O que entendemos por metafísica? Como posso falar daquilo que está além da física? Para Levinas, o intelecto pode entender a essência das coisas. A inteligência é capaz de ir à causa das coisas. A metafísica refere-se à verdadeira vida. A fundamentação metafísica é mediada pelo desejo infinito do *outro*. O desejo metafísico é sem retorno, abre-se e não volta mais. O desejo metafísico não tem parentesco com o eu solipsista. O desejo metafísico tem relação com a bondade e a justiça. Qual é a característica da bondade? É o bem que é feito sem esperar retorno. É a relação que nunca pode ser preenchida e satisfeita: é abertura total.

Levinas transformou a subjetividade solipsista em responsabilidade pelo *outro*, combinando, em última instância, subjetividade e metafísica, para daí fundamentar a ética como respeito à exterioridade, denominada por ele de metafísica. Ela é a responsabilidade ética pelo *outro* enquanto revela subjetividade na sua mudez. Aqui o eu sai do seu casulo, o *outro* o chama a ir ao seu encontro, impulsionado pela bondade e pela justiça, para acolhê-lo e reconhecer sua alteridade. Através dessa transcendência, o *eu* entra em *epifania* com a alteridade e legitima sua identidade como ser responsável pelo *outro*.

## 6. Da indiferença à solidariedade com o *outro*

O pessimismo é uma característica forte em nossos dias: perde-se a esperança na política e na capacidade ética do ser humano. O pessimismo fatalista gera a desesperança, fecha a possibilidade de qualquer utopia. A fatalidade gera uma consequência trágica: o *ensimesmamento insolidário*, a quebra de qualquer gesto solidário. Aqui se exige uma racionalidade ética que ponha em movimento a dinâmica da alteridade. O sentimento comum é que as pessoas estão perdendo o senso de solidariedade, caindo numa espécie de *amnésia antropológi-*

ca que, em outros termos, significa esquecer o significado do *outro*.

Permanece ainda muito forte o predomínio da razão funcional cínica que leva as pessoas a uma atitude utilitarista e fria, submetida ao critério da eficácia e da produtividade, seja da natureza, seja do próximo semelhante. A questão da solidariedade e o sentido da vida e da importância primordial da pessoa humana aparecem mais enfraquecidos, gerando consequências deploráveis.

A omissão da ética desumaniza o ser humano e cria uma ordem social perversa em âmbito nacional e internacional. Frente à mentalidade calculista e instrumentalista é que Levinas chamou atenção para uma ética da responsabilidade com o *outro*, mostrando que o ser humano é mais do que uma peça do mundo, capaz, pela técnica, de dominar tudo o que manipula. Leva ao resgate da alteridade como um dos maiores desafios da cultura ocidental, instaurando com o *outro* um diálogo de relação e comunicação, sem preeminência, numa absoluta reciprocidade. Nasce daí um projeto de equidade e de justiça que rompe *mesmices* e *quadraturas* totalizantes do mundo e suas pretensas verdades.

Levinas pensa a solidariedade como uma relação ética *frente-a-frente*. O rosto do *outro* aceita sem interferir; mantém a pluralidade, o mesmo e o *outro*. Segundo Susin: "Alteridade, exterioridade, transcendência e magistério se equivalem" (1987, p. 235). O rosto é a figura do *outro* que interpela; é a expressão captada pela sensibilidade. Levinas não está interessado em fazer uma filosofia que se aplique à realidade; preocupa-se em postular um pensamento que parte do rosto do *outro*, da realidade. A realidade é o rosto. O homem ontologizado pela filosofia grega e depois racionalizado como ente na filosofia moderna, ficou indiferente à alteridade. O rosto é a figura do *outro* que interpela a sair de si, não com violência. Mas porque a presença do *outro* quebra o círculo egoísta: o *eu* é obrigado a responder e, na resposta, faz a experiência do descentramento, abrindo-se ao apelo do *outro*.

No começo existe o *anônimo* dentro do qual está a consciência. No começo já é o *outro* que está na minha frente, *eu-outro* solitários. É neste momento que acontece a passagem do solipsismo para a relação do *face-a-face*, nascendo daí os direitos humanos como reconhecimento da alteridade. Os direitos se constituem em garantia do encontro pessoa-a-pessoa, sem violência. O frente-a-frente que incita o *confronto* não é a idéia que provoca o encontro com o *outro*. O *confronto* finda na palavra. Para Levinas, o homem é homem quando fala; é na medida que fala. Quem é o homem para Levinas? É a palavra que torna o homem capaz de ser vivente, na qualidade de homem. Assim, tirar a palavra e não ouvir o homem é ferir os direitos humanos; é anular o homem em sua dignidade; é não reconhecimento como pessoa.

A relação ética, o frente-a-frente, se legitima no discurso comunicativo e não no discurso estratégico-instrumental. Há o discurso próprio da responsabilidade sem desviar-se da univocidade original da expressão. Seria a comunicação sem estratégia, que é o caráter racional da relação ética e da linguagem. O discurso é a ruptura com o solipsismo e o começo da prosa. Assim, o rosto é o lugar onde se apresenta o absolutamente *outro*. Não nega o mesmo. A manifestação do rosto é a não-violência, nele nasce o respeito à diferença, chamando à responsabilidade. Daqui nasce a razão não violenta que mantém a pluralidade do mesmo e do *outro*, garantindo a paz. O pretenso escândalo da alteridade supõe a identidade do mesmo numa liberdade segura de si próprio e que se exerce sem escrúpulo. Assim, a indiferença é trocada pelo olhar sensível e pela solidariedade com o *outro*.

As questões éticas e políticas emergem das relações humanas próximas e recíprocas. A responsabilidade é uma prática de ação do humano sobre o humano, não havendo indiferença, mas importância e responsabilidade com o *outro* semelhante. Mas, em nossa época a relação pessoa-a-pessoa é substituída pela ciência e a técnica. A substituição incrementou a atividade humana num alcance nunca visto na história. O pro-

gresso técnico-científico deu origem a uma outra configuração planetária e humana, levando à deterioração da biosfera e do ser humano. Ampliou, como nunca, o círculo vicioso entre o progresso econômico e a degradação dos direitos humanos. Todo esse processo conduziu a um aumento do bem-estar e a uma escala larga de consumo, sem fazer o homem mais humano. Isto provocou uma gigantesca intensificação do metabolismo com o meio ambiente natural, que é finito em seus recursos e uma indiferença com o futuro do ser humano. Com outras palavras, isto significa uma desproporção entre produção e consumo, quebrando a possibilidade de pensar uma economia solidária e humana. Tudo isto encerra uma contradição porque torna visível a incapacidade do ser humano de pôr fim ao previsível progresso destrutivo de si mesmo e da natureza. A maior ameaça aos direitos humanos na atualidade é o fato de que estão disponíveis os meios técnicos e industriais para extinguir a humanidade e todas as formas de vida sobre a terra. Este é o desafio básico para toda a humanidade. A situação revela a enorme desproporção entre o imenso potencial tecnológico adquirido e a sabedoria ético-política dos direitos humanos, patrimônio da humanidade.

Com a consumação do império tecnológico, o mundo ocidental passou a ser articulado em três estruturas básicas: a combinação da complexa relação entre subjetividade, cidadania e emancipação. O mundo ocidental foi marcado por uma posição ideológica cultural hegemônica que resultou na afirmação da subjetividade em detrimento da cidadania e pela reafirmação de ambas em detrimento da emancipação. Boaventura de Sousa Santos mostrou como se deu a combinação *trinitária* do mundo ocidental. Segundo ele, o projeto de emancipação moderna é caracterizado por um equilíbrio entre regulação e emancipação. O pilar da regulação está baseado em três princípios: o Estado (Hobbes), o mercado (Locke) e a comunidade (Rousseau). O pilar da emancipação se desdobra em três dimensões da racionalização e da secularização da vida coletiva: a racionalidade moral-prática do direito moderno; a racio-

nalidade cognitivo-experimental da ciência e da técnica modernas e; a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura modernas. À medida que o projeto da modernidade se identificou com o capitalismo, o pilar da regulação se fortaleceu às custas do pilar da emancipação (SANTOS, 1999, p. 235-280).

O desequilíbrio no pilar da regulação se constituiu globalmente no desequilíbrio hipertrofiado do mercado, em detrimento do Estado, e de ambos em detrimento da comunidade. Este desequilíbrio permitiu o surgimento da teoria liberal que é, na verdade, a expressão mais sofisticada do atrofiamento. Agora a *trindade* muda de posição e se constitui de novos elementos, ficando numa nova posição: *Política, Estado e Direito*; que depois se transmutou em outra posição, que é quase a mesma: *Estado, Mercado e Sociedade Civil*.

Este desequilíbrio trouxe como conseqüência o desrespeito aos direitos humanos, principalmente aos direitos sociais e econômicos. A teoria liberal trouxe uma constelação de antagonismos: o Estado centralizado e a subjetividade atomizada dos cidadãos autônomos e livres. A compatibilização entre esses dois tipos de subjetividades antagônicas se dá pelo contrato social. O Estado visa garantir a vida (Hobbes) e a propriedade (Locke) dos indivíduos na prossecução privada dos seus interesses particulares, segundo regras do mercado, isto é, da sociedade civil. Assim, o princípio da subjetividade é mais amplo que o princípio da cidadania (SANTOS, 1999, p. 237). O princípio da cidadania abrange exclusivamente a cidadania civil e política. Seu exercício reside exclusivamente no voto.

A sociedade liberal é caracterizada por uma tensão entre os agentes da sociedade civil e o Estado. O mecanismo regulador dessa tensão é o princípio da cidadania que, por um lado, limita os poderes do Estado e, por outro, universaliza e equaliza atividades e, conseqüentemente, a regulação social. Assim, os direitos humanos ressurgem como tema político, social e, ao mesmo tempo, de equilíbrio entre regulação e emancipação social.

Porém, o maior perigo dessas questões é a ética tornar-se uma pura moda, tendência típica da atual cultura do simulacro. A maneira de esvaziar qualquer movimento é transformá-lo em moda. Ora, não basta a indignação ética e a defesa teórica dos direitos humanos. Elas apenas despertam para as contradições. É necessário passar à racionalidade ética que desce à raiz da atual crise e aponta para uma mudança no modo de pensar e agir. Assim, o paradigma comportamental da nossa cultura em sua mentalidade subjacente precisa sofrer um choque ético.

A concepção de ciência aceita na atualidade, como saber responsável, só é possível no campo das ciências formais e das ciências empíricas. As normas éticas e os direitos humanos não se situam nestes campos, conseqüentemente, estão fora da esfera do "saber objetivo", intersubjetivamente válido. Assim, não lhe resta outra alternativa a não ser situar-se na esfera do que, em princípio, não é universal. A ética se situa, assim, na esfera das emoções, dos sentimentos, das decisões arbitrárias, carentes de uma racionalidade universalizante. Não existe, portanto, possibilidade de legitimar normas éticas e direitos humanos, o que significa situar a ética e os direitos humanos fora da racionalidade. Inclusive porque a racionalidade, na perspectiva moderna, se limita ao estudo dos fatos atingidos pela observação. É possível fundamentar os direitos humanos na emoção? Surge um paradoxo, um dualismo insuplantável: o objetivismo neutro das ciências e o subjetivismo existencial dos atos de fé e das decisões éticas. Isto significa confinar os direitos humanos e a ética à esfera das decisões privadas da consciência e, assim, substituir a fundamentação argumentativa das ações pelo pragmatismo das regras técnicas.

Em face deste entendimento de ciência, que é a concepção de mundo ratificada na modernidade, surgem as críticas com novas propostas de modelo de organização social. Levinas foi um pensador engajado e comprometido com seu tempo. Percebeu que o paradigma científico sócio-cultural do processo civilizatório do ocidente ganhou notabilidade na esteira da modernidade. Tal modelo é a superação da referência



exclusiva ao mundo objetual e o surgimento da consciência subjetiva como mediação necessária para o conhecimento. A subjetividade impõe-se na qualidade de condição para o acesso à realidade. Apresenta-se como *eu transcendental* que determina a apresentação do real e como subjetividade autônoma na qual a motivação do agir é auto-determinante.

O princípio do agir está no sujeito autônomo; não no objeto. A ação é fruto de um projeto arquitetado pelo sujeito e imposto ao real. A realidade não é algo a ser contemplado, mas a ser transformado pelo engenho humano. Por outro lado, o pensamento *pós-moderno* emergente não crê na razão autônoma e fundante, que dá sentido ao homem e ao seu comportamento, nem nos grandes relatos que dão sentido à história ou legitimam projetos políticos, sociais e econômicos. A grande suspeita em relação ao projeto moderno é de ver nele o risco de coerção, de totalitarismo, do desenvolvimento competitivo e funcionalista. O exemplo mais taxativo que materializa esta suspeita é o totalitarismo que usurpou os direitos humanos em Auschwitz: pessoas foram mortas sem nada terem feito. Isto é fruto de uma usurpação anterior, a usurpação da ação pela fabricação, que se acentuou com a expansão da ciência e da tecnologia moderna.

Diante da instrumentalidade científica da vida moderna geradora do solipsismo e da indiferença ética, Levinas propôs uma nova concepção de razão que pretende se desenvolver como uma racionalidade pluralista e fruitiva. Sua proposta é de uma racionalidade solidária que contenha a alteridade como justificativa do agir humano. É uma proposta que não tem a racionalidade instrumental-objetivante como elemento único e central, mas que se abre à riqueza e à heterogeneidade da vida, irreduzível a toda forma de pretensão totalizante. Por outro lado, na modernidade, o sujeito foi se transformando no indivíduo como instância de direitos a serem respeitados e de demanda de liberdade a ser exercida. O indivíduo é o fruto maduro da subjetividade moderna. Esse processo possibilitou uma consciência ética, vista numa ótica da dignidade humana de

cada pessoa. Porém, a crítica e a chamada de atenção de Levinas atentam para o problema que se encerra na perspectiva do indivíduo autônomo: facilitou uma tendência solipsista e narcisista, endógena ao próprio individualismo, que impede assumir uma atitude de alteridade. A subjetividade individualista é empecilho a um verdadeiro conhecimento do *outro*, porque não se coloca na perspectiva do *outro*. Isto traz um problema ético tremendo, porque lhe falta a dimensão intersubjetiva, o que impossibilita o gesto de solidariedade com *outro*. Neste aspecto, o pensamento de Levinas avança porque apresenta uma visão positiva e pleiteia que o homem seja verdadeiramente autônomo para determinar sua história e sua vida em parceria com o *outro*, numa vivência estética e mística, na intensidade da relação do *face-a-face*.

A perda da universalidade, sem o mínimo de princípios e de uma ética fundamental, torna impossível resistir à situação de indiferença presente em nosso cotidiano. As indignações éticas surgem diante dos efeitos destruidores desta tendência sempre mais extremada. Mas, não basta denunciar os efeitos. É necessário ter a coragem de apontar a atitude de fundo que os provoca. Esta visão individualista pode estar presente até mesmo nos que se revoltam contra as conseqüências da falta de ética, mas não têm a franqueza de pôr em questão a sua maneira de agir e pensar, visto que pode resultar na queda do *status quo*, instalado e omissos, conformista e resignado.

Muitos militam no movimento popular defendendo os direitos humanos dos lascado-empobrecidos em todas as suas formas, mas expressam uma mentalidade antipopular, assumindo atitudes ditatoriais e anti-éticas. No primeiro caso opera uma visão socialista, que põe a luta comunitária acima dos interesses individuais. No segundo caso atua a mentalidade individualista que se centra apenas nos direitos individuais de cada pessoa. O eticamente correto é fazer a passagem da indiferença solipsista para a solidariedade engajada. Se, na Europa, o individualismo pode ter um corretivo na ampla consciência dos direitos e na cobrança igualitária dos deveres, entre nós,



latino-americanos, por falta de tradição, campeia o mais selvagem individualismo, o que exige dos defensores dos direitos humanos uma postura política norteada pela ética solidária.

## Considerações finais

O itinerário epistêmico-metodológico realizado neste artigo, entre ontologia e alteridade, entre totalidade e exterioridade, articulando nos direitos humanos como lugar do repensar uma terceira ilustração marcada pelo respeito e a responsabilidade com o *outro*, deixa o convite e o compromisso de que é preciso pensar uma utopia do ser humano, sem cair num realismo político-pragmático. A configuração eu-tu é a base para reconhecer a condição para a igualdade que garante a identidade do eu. O eu não se realiza como espelhamento e sim como reconhecimento do *outro*. Ao dizer: “*Nós não é o plural de eu*”, Levinas evidenciou que a presença do *outro* é a novidade e a diferença em relação ao eu. A manifestação do *outro* se dá na metáfora do *rosto*, que é a presença da alteridade. Pensar uma alteridade que não reduza ao mesmo é o legado epistemológico de Levinas. Somente no momento em que se divisa o *rosto do outro* ou de outrem é que um eu se forma e se informa a respeito dessa alteridade que ele nunca poderá esgotar, reduzir, nem interpretar à sua maneira e segundo seus conceitos.

É possível tematizar uma metafísica da presença? É difícil porque este binômio presença-ausência não funciona mais de maneira tranquilizadora, numa realidade como a nossa, que relativiza o bem e o mal, o virtual e o espectral. Levinas enfrenta esta temática fazendo uma reflexão crítica da ontologia e da relação com o *outro*. O fez referindo-se a outros temas de igual importância, tais como a totalidade, infinito e exterioridade, colocando a metafísica como a manifestação do *rosto* e a ética como filosofia primeira. Levinas, quando tematizou a idéia de infinito, criou a dialética do mesmo e do *outro*. Por isso, fazer uma leitura de Levinas exige um esforço epistêmico redobrado, uma reflexão filosófica fundamentada e meditada.

O grande humanista e pensador Albert Einstein (1981, p. 97), antes de sua morte, pronunciou uma frase forte: “A força desencadeada pelo átomo transformou tudo, menos a nossa forma de pensar. Por isso, caminhamos rumo a uma catástrofe sem igual”. E qual é a forma de pensar, a mentalidade que deveríamos ter modelado para evitar a catástrofe? Qual é a nossa maneira de pensar? Qual é o ideal que temos de vida? Para onde direcionamos a vida? Qual é o rumo? Muitos livros já foram escritos abordando vários assuntos: liberdade, solidariedade, tolerância, amor, mas não se diz com clareza e retidão uma palavra sobre o ideal de vida.

Vale o alerta deixado por Levinas em seus escritos e pronunciamentos em defesa da alteridade solidária: o ideal de dominação deve ser substituído pelo ideal de solidariedade. O que importa não é que eu o domine ou que esta nação domine outra, mas que seja solidária. O ideal da arrogância e da prepotência deve ser substituído pelo ideal da simplicidade. O ideal do ter deve ser substituído pelo ideal do ser. O ideal que consiste em dominar os outros, em ser mais do que os outros, deve se transformar em ideal de altruísmo. A nova ilustração proposta por Levinas implica a criação de um *novo senso comum ético*. A conversão da diferenciação do ético no modo privilegiado de estruturação e diferenciação da prática social tem como corolário a descentralização relativa da subjetividade solipsista e do princípio do eu solitário. A nova ilustração se constitui tanto na obrigação ético-política vertical entre os cidadãos e o Estado, como na obrigação política horizontal dos cidadãos entre si. Com isso se valorizam os direitos humanos e, com eles, a idéia da alteridade sem mesmice, a idéia de autonomia e a idéia de solidariedade. A efetivação dos direitos humanos coincide com a efetivação do respeito e do reconhecimento da alteridade.

## Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.

COSTA, José André da. Aproximações do conceito de alteridade em Levinas. *Revista Filosofazer*, Passo Fundo, n. 18, p. 45-60, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida da Ética*. São Paulo: Loyola, 1977.

EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

FAUS, González; IGNÁCIO, José. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1961.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano. Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Revista Veritas*, Porto Alegre, n. 37, p. 325-363, set. 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e assombro: curso de ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

SUSIN, Luiz Carlos. O esquecimento do outro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 4, dez. 1987.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1980.

# HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

Antropologia, ética e direitos humanos

*João Alberto Wohlfart\**

## Introdução

Lima Vaz é um grande conhecedor da história da filosofia. Suas obras filosóficas evidenciam, ao mesmo tempo, um domínio amplo e profundo da história da filosofia e a capacidade de realizar uma leitura contemporânea do grande legado do pensamento filosófico. A leitura dos seus textos permite captar, com muita facilidade, a organização de dados provenientes de vários autores, conceitos filosóficos, períodos históricos da filosofia e de diferentes tradições filosóficas. O elenco bibliográfico de seus textos apresenta uma variedade muito grande distribuída entre a citação das obras dos grandes filósofos, os grandes estudiosos e comentaristas destes filósofos, bem como obras gerais da cultura. Lima Vaz não é um simples organizador desta imensa vastidão do pensamento filosófico, integra em seus escritos filosóficos uma penetração metódica neste universo e a capacidade de formulação de seu próprio pensamento. Neste sentido, o estilo de formulação de seus textos apresenta um procedimento metódico original, distinguindo-se da forma tradicional de fazer filosofia.

O autor em questão é um filósofo sistemático. Uma leitura não sistemática não seria capaz de dar conta da complexidade e profundidade de seu pensamento filosófico. Neste sentido, um dos elementos significativos da filosofia de Lima Vaz

---

\* Mestre e doutorando em Filosofia pela PUCRS, professor de filosofia no IFIBE.

é, seguramente, a sistematização de muitos dados provenientes da tradição filosófica e a tradução dos mesmos em sistema antropológico ou ético. Muito mais do que isto, o autor realiza uma sistematização filosófica dos grandes problemas e questões que caracterizam o mundo contemporâneo, reunindo a atualização do método dialético desenvolvido por muitos filósofos e a formulação de questões filosóficas típicas de nosso tempo. Com isto, é possível afirmar que Lima Vaz elaborou um sistema filosófico capaz de organizar as questões filosóficas de nosso tempo, não ficando longe dos conhecidos sistemas de Plotino, Agostinho, Nicolau de Cusa, Espinoza, Fichte e Hegel. Nenhuma obra filosófica do autor pode ser adequadamente compreendida quando se perde de vista esta chave de leitura fundamental.

Uma visão completa do sistema filosófico de Lima Vaz permite identificar três grandes disciplinas filosóficas como pontos angulares de todo o seu pensamento filosófico. Estas disciplinas são a Metafísica, a Antropologia Filosófica e a Ética, dispostas num sistema circular aberto. Não é aqui o lugar de lembrar o objeto específico de cada uma destas disciplinas filosóficas. A dimensão lógica do pensamento sistemático do autor é constituída pelo princípio articulador segundo o qual cada coisa e a totalidade do real se organizam a partir de sua logicidade intrínseca, ou seja, os momentos lógicos de universalidade, particularidade e singularidade, totalizando o conceito na riqueza de suas diferenças e na unidade de seu desenvolvimento. Assim, as categorias do conceito são as principais categorias presentes no pensamento de Lima Vaz e, nos momentos mais elevados de seu sistema filosófico, organiza os conteúdos em forma de silogismos filosóficos articulados a partir da logicidade e da estruturalidade do real.

O presente trabalho tem como objeto o conceito de Direito presente no autor. Este tema será estruturado a partir das exigências sistemáticas contidas em sua obra, ou seja, a reconstrução dos elementos metódicos contidos na sua Antropologia Filosófica e na Ética sistemáticas para deduzir a temática

proposta do Direito. Assim, o texto estará dividido em três partes: a primeira indicará alguns elementos metódicos que balizam sistematicamente a Antropologia Filosófica; na segunda será feita uma abordagem a partir da Ética Filosófica e; na terceira será organizado um conceito de Direito. Entre as três partes do texto será possível identificar a tentativa de dar uma unidade e coerência sistemática.

## **1. Antropologia Filosófica**

A Antropologia Filosófica sistemática constitui um dos pontos angulares de toda a filosofia de Lima Vaz. Esta obra parte da concepção filosófica da multidimensionalidade do ser humano cujas dimensões são articuladas em categorias filosóficas e estruturas fundamentais da unidade da subjetividade e da complexidade expressa por categorias e estruturas categoriais. A característica fundamental da articulação sistemática é integrar a multiplicidade e a totalidade numa estrutura que preserva a especificidade de cada categoria e capaz de construir um todo representado numa estrutura transcategorial sintética de todas as outras e que exprima adequadamente a pergunta acerca de quem é o ser humano. Assim, a estruturação operada por Lima Vaz não é disposta linearmente, mas parte do mais simples, imediato e, num procedimento dialético de suprasunção das unilateralidades, vai complexificando a argumentação e o conhecimento acerca do ser humano. Neste caminho, sem ser anulada, uma categoria entra na formulação de outra categoria, apresentando como resultado um ser humano em permanente processo de autodeterminação e de conseqüente autodiferenciação categorial e estrutural.

A exposição, como desenvolvimento lógico categorial, ou, numa outra linguagem, o desenvolvimento das dimensões fundamentais do ser humano começa pela categoria de corpo como estrutura biológica e expressividade corporal e avança para a interioridade do psiquismo onde se encontram as emoções, sentimentos, imaginações. A oposição entre a exterioridade

do corpo e a interioridade do psiquismo, dois termos antiteticamente contrapostos, encontra a sua síntese na universalidade do espírito como categoria mais elevada e interioridade absoluta.<sup>1</sup> A categoria estrutural de espírito carrega em si a equio- riginariedade e coextensividade entre razão teórica e razão prática, entre ação e contemplação, entre exterioridade e interioridade, solucionando as aporias e unilateralidades presentes no corpo e no psiquismo.

Seguindo o caminho adotado para as relações do ser humano, o mecanismo de exposição será o mesmo. Inicialmente, há correspondências que são dignas de serem registradas: a categoria de corpo encontra correspondência na categoria relacional da objetividade; a categoria de psiquismo encontra correspondência na categoria relacional da subjetividade e; a categoria de espírito encontra correspondência na categoria relacional da transcendência. O movimento antropológico correspondente na passagem da estrutura para as relações diz respeito à passagem da interioridade para a exterioridade do mundo, da história e do absoluto e o conseqüente retorno reflexivo sobre si mesmo na autodeterminação da subjetividade. A dimensão da relacionalidade comporta uma referência fundamental do ser humano às coisas do mundo, uma relação não recíproca, na qual o homem transforma as coisas em objetos de consumo. A dimensão da intersubjetividade caracteriza-se pela reciprocidade nas relações, quando, mutuamente, os sujeitos penetram no ser pessoal um do outro e dão origem à comunidade do Nós. A categoria da transcendência

---

<sup>1</sup> Considerando as categorias de corpo, psiquismo e espírito, elementos constitutivos da estrutura fundamental do ser humano, Lima Vaz elabora dois silogismos que expressam diferentes seqüências e diferentes significados, diferenciações, da mesma unidade do ser humano: "Essa circularidade dialética pode ser expressa igualmente no silogismo dialético da unidade estrutural do homem, no qual a universalidade do espírito é mediatizada pelo sujeito singular para determinar-se como espírito-no-mundo pela particularidade psicossomática, segundo a fórmula (U-S-P). Essa ordem de inteligibilidade *em-si* pode ser lida também inversamente como ordem de inteligibilidade *para-nós* (ordem de elaboração do discurso dialético), segundo um silogismo no qual a particularidade da estrutura psicossomática é mediatizada pelo sujeito singular e é suprassumida na universalidade do espírito segundo a fórmula (P-S-U)" (1991, p. 225).



exprime a abertura fundamental do homem ao Absoluto como interioridade absoluta e como realidade suprema.<sup>2</sup> Como uma das temáticas mais ricas da tradição filosófica, o conceito de Absoluto recebe as mais variadas formulações ao longo da história, começando pela exterioridade da Idéia no pensamento antigo, passando pela existência no pensamento medieval e chegando na noção de Absoluto como sistema no pensamento moderno.

Entre a interioridade estrutural da subjetividade e a exterioridade relacional das categorias que compõem a relacionalidade, faz-se necessária uma síntese dialética. Para evitar o fechamento solipsista do sujeito sobre si mesmo e o outro extremo da dissolução do sujeito no mundo relacional, Lima Vaz estabelece a síntese que é dada nas categorias de *realização* e da *pessoa*. A categoria da realização representa um equilíbrio entre a identidade do sujeito em si mesmo enquanto subjetividade autônoma e a diferenciação que as instâncias relacionais exigem dele. A realização<sup>3</sup> íntegra, desta forma, a estabilidade da identidade típica da estrutura, sobretudo no es-

<sup>2</sup> Para o autor, a transcendência significa a síntese dialética entre a objetividade e a intersubjetividade. Esta síntese é assim formulada por Lima Vaz: "A relação de transcendência é, pois, a suprassunção da não-reciprocidade da relação de objetividade e da reciprocidade da relação de intersubjetividade. Nela a não-reciprocidade tem lugar justamente na transcendência do Absoluto e na infinitude do seu ser que exclui qualquer relação real ou relação de dependência ad extra. Já a relação de reciprocidade é suprassumida na imanência do Absoluto ao sujeito de sorte que, no seu movimento para a transcendência, o sujeito é, na verdade, participação no mais íntimo do seu ser da infinita generosidade do Absoluto" (1992, p. 96)

<sup>3</sup> A realização é uma categoria complexa constituída pela identidade e subjetividade da estrutura e dos movimentos silogísticos a ela inerentes e a diferenciação do sujeito nas várias esferas da realidade. No dizer de Lima Vaz: "Operar é, pois, necessariamente, movimento de automanifestação que procede do próprio ser e o constitui como sua existência em ato (*enérgeia*). Compreende-se, pois, que o termo dessa automanifestação seja a efetivação da existência como auto-realização, vem a ser, como síntese entre estruturas e relações que tem lugar na ordem o operar propriamente humano. A realização se mostra, portanto, como passagem do ser que é (identidade ou unidade = *indivisum in se*) ao ser que se torna ele mesmo pela negação dialética do outro no ativo relacionar-se com ele, o que implica a suprassunção do outro no desdobrar-se da unidade fundamental (alteridade ou unificação = *divisum ab omni alio*)" (1992, p. 164-165).



pírito como momento mais elevado que inclui corpo e psiquismo, integra também a dinamicidade do desenvolvimento e atualização constantes que são típicas da ação do sujeito nas esferas relacionais da objetividade, intersubjetividade e transcendência. Desta forma, a expressão mais adequada para indicar este dinamismo é a autodeterminação do sujeito constituída pela indivisibilidade do seu ser pessoal e pelo movimento constante de atualização e desenvolvimento do sujeito concreto. Em outras palavras, o homem vive uma tensão positiva constante entre a idealidade inteligível de seu ser expresso nas categorias de espírito e transcendência e a sua presença na limitação do espaço e do tempo. Quanto à estrutura da pessoa, Lima Vaz indica claramente a unidade adequada do ser humano, ponto de convergência de todas as categorias presentes no percurso da exposição metódica da Antropologia Filosófica sistemática. A riqueza da estrutura transcategorial da pessoa é a conquista da unidade dialética entre a forma do eu e o conteúdo diferenciado da estrutura, relações e realização, resultando na autodeterminação espiritual do ser humano em qualquer forma de ação ligada ao corpo, psiquismo ou objetividade. Isto significa dizer que qualquer ação exprime a radicalidade pessoal ou a identidade mais profunda do ser humano. A estrutura da pessoa significa a unidade prática dos princípios do ser que são a essência e a existência, a identidade pessoal e a manifestação progressiva. É bom lembrar que a formulação vaziana não pressupõe uma essência humana pronta e acabada e que posteriormente se manifesta nas ações práticas. A unidade sintética comporta a coextensividade entre a essencialização do ser humano e a sua progressiva manifestação e exteriorização.

A exposição vaziana comporta um movimento de autodeterminação do ser humano que não deixa nada para trás. As indeterminações e unilateralidades inerentes a uma categoria são suprimidas num nível mais elevado de exposição quando se dá uma progressiva lógica de totalização, caracterizada pelo movimento de especificação e sistematização. Nenhuma categoria desaparece quando integrada numa instância mais eleva-

da de fundamentação. Por esta razão, o procedimento argumentativo adotado pelo autor consiste em estruturar cada parte a partir da contrariedade tese/antítese e a construção de uma síntese mais elevada. Este mecanismo dialético acontece no nível intra-estrutural, inter-regional e sistemático. Como sabemos, a síntese da estrutura é dada pela categoria do espírito e a síntese da relação é dada pela categoria da transcendência; a síntese inter-regional entre estrutura e relação se dá na realização; a síntese num nível mais sistemático se dá na complexidade e concreticidade da pessoa.<sup>4</sup> Isto significa que cada categoria ou nível sintético é muito mais complexo do que uma simples somatória das categorias antitéticas, contendo as partes anteriores.

Todo o discurso da Antropologia Filosófica é orientado por dois movimentos lógicos que dão consistência metódica ao texto. Um primeiro movimento é a lógica do desenvolvimento no qual o discurso começa pelas categorias mais imediatas e abstratas, ascendendo progressivamente para categorias mais complexas. O processo de complexificação do discurso é marcado pela universalização e densificação das categorias, vale dizer, pela fundamentação da universalidade concreta. Aqui vale uma regra lógica que pode ser identificada no interior do texto vazeano e que consiste em identificar universalização e concretização do ser humano. Do ponto de vista do conhecimento filosófico, isto significa que o intelecto começa por uma categoria mais imediata e fácil de ser conhecida, adentrando metodicamente em estruturas mais complexas e difíceis de serem conhecidas. Este caminho se verifica pela tríade da limitação *eidética* pela qual uma categoria expressa limitada e inadequadamente o que o homem é, passa pela ilimitação *tética* que

<sup>4</sup> A estrutura da pessoa constitui a centralidade do ser humano e ponto de convergência dos vários movimentos lógicos que atravessam o homem. Segundo Lima Vaz: "Sendo a categoria de *pessoa* o ponto nodal do discurso da Antropologia Filosófica, onde se entrelaçam a inteligibilidade-em-si e a inteligibilidade para-nós, nela cumpre-se finalmente o princípio de totalização, com a adequação inteligível entre o sujeito e o ser. Nenhum excesso ontológico permanece fora da autocompreensão do sujeito-objeto do discurso – do homem – no momento em que ele se afirma como pessoa" (1992, p. 192).

introduz a negatividade na limitação *eidética* e conduz para uma categoria mais ampla, e chega à sua completude no princípio de totalização numa estrutura que exprime adequadamente o ser humano.

A seqüência lógica deste procedimento metódico caracterizado pela universalização e complexificação das categorias ou estruturas constitutivas do ser humano é dada pelo silogismo universalidade, particularidade, singularidade (USP). A universalidade caracteriza-se pela base inteligível e racional que dá sentido ao ser humano, contendo a forma pela qual o homem se define como ser humano. Contrariamente à universalidade, a particularidade do homem diz respeito ao seu ser localizado no espaço e no tempo, um ser de cultura e de linguagem, um ser inserido num contexto histórico determinado. A singularidade caracteriza o homem como síntese de universalidade e particularidade, um ser uno pela complexidade e multidimensionalidade, um ser complexo porque todas as suas dimensões ou categorias convergem na radicalidade filosófica de sua pessoalidade.<sup>5</sup> O silogismo lógico apontado acima define o dinamismo lógico pelo qual o homem vai complexificando e abrindo o seu ser pela dupla composição da autoreflexividade e relacionalidade. Assim, segundo a exposição feita por Lima Vaz, a universalidade é expressa pelas categorias de estrutura e relação, alcançando a sua expressão típica nas categorias de espírito e transcendência. A universalidade pode ser considerada como abstrata porque é marcada por uma antinomia não resolvida, qual seja, a oposição entre a identidade da interioridade e a exterioridade da relação. O paradoxo da universalidade se dá entre o fechamento do homem no paraíso da interioridade do espírito como inteligência e razão e a sua possível perda ou

---

<sup>5</sup> Segundo Lima Vaz: "Apresentando-se como categoria totalizante ao termo do discurso da Antropologia Filosófica, o conceito de pessoa irradia um plenum de inteligibilidade sobre todas as manifestações do homem que recebem seu selo mais profundo de humanidade quando podem ser ditas propriamente pessoais. Com efeito, o ato pessoal é aquele que suprassume o universal do sujeito (estruturas e relações) mediatizado pela particularidade da sua situação, na presença única e incomunicável de um singular que se põe absolutamente como tal" (1992, p. 193).

alienação nas esferas da objetividade do mundo e da natureza, da intersubjetividade da história e da absolutividade da transcendência. A realização identifica-se com a particularidade porque o homem se autodetermina na existência cultural ou histórica e dinamiza a sua subjetividade pela sua relacionalidade às mais variadas esferas. A categoria da singularidade identifica-se com a estrutura da pessoa como unidade essencial de todas as categorias que exprimem o ser humano, ou seja, identidade inteligível de essência e existência, inteligibilidade do eu e conteúdo das regiões conceituais que o constituem, e os princípios constitutivos do ser na essência e existência. Não se trata mais de uma essência estática contraposta à exterioridade fenomênica e imediata da existência, mas de uma inteligibilidade radical que torna igualmente essenciais todas as dimensões constitutivas do ser humano, destacando-se o corpo e o psiquismo.

O outro silogismo é formulado a partir da ordem de fundamentação, ou seja, a última categoria na ordem de complexificação é a mais fundamental e a mais complexa. É ela que proporciona a unidade essencial em meio à complexidade histórica e sistemática do ser humano. A singularidade da pessoa compreende o sistema categorial em seu conjunto, a suprasunção de todas as categorias à sua concreticidade máxima e a fundamentação da autodeterminação do ser humano que parte do centro e se distribui para a multidimensionalidade do seu ser expresso no sistema categorial. Se o primeiro silogismo se caracterizava pela sucessão de estruturas categoriais cada vez mais complexas e que marcaram o processo de expansão da constituição do ser humano, o atual silogismo se caracteriza pela centralidade da pessoa cuja inteligibilidade filosófica se distribui na multidimensionalidade das categorias e dimensões do homem, ou seja, cada categoria significa uma determinação da centralidade da pessoalidade. A estrutura do atual silogismo é universalidade, singularidade, particularidade (USP),<sup>6</sup> a essencialidade abstrata da universalidade é mediatizada pela

<sup>6</sup> Lima Vaz apresenta sinteticamente os dois silogismos numa nota de rodapé. (1992, p. 238).

unidade essencial de interioridade e exterioridade da singularidade da pessoa e desenvolvida na particularidade das situações. Isto significa dizer que a transcategorialidade da pessoa (pessoa não é uma categoria no sentido de expressar um limite) estabelece o equilíbrio entre a categorialidade como limitação contingente e a transcendência do espírito e do absoluto. O atual silogismo expressa a reflexividade do ser humano e a sua estrutura é circular, partindo da centralidade da singularidade, abre-se nos múltiplos sentidos das diversas categorias. Não se trata, evidentemente, de um centro fixo e de uma periferia fixa, mas todas as categorias exprimem centralidade porque em cada uma o homem realiza o duplo movimento de autoreflexividade (interiorização) e autodesenvolvimento (exteriorização).

## 2. O sistema da Ética

Lima Vaz também elaborou um sistema de eticidade diretamente deduzido da sistemática da Antropologia Filosófica. Em outras palavras, a eticidade constitui um desdobramento da antropologia quando esta se ramifica na objetividade da cultura, da política e da história. Por esta razão, o sistema de eticidade, que é o campo de efetivação dos direitos humanos, apresenta a mesma estrutura categorial da Antropologia Filosófica. É neste campo que se faz evidente o procedimento dialético de exposição adotado pelo autor, aquele que consiste na diferenciação categorial e na unidade sistemática da dialética quando emergem os seus momentos constitutivos. Assim, o melhor caminho para proceder a uma interpretação vaziana da ética e dos direitos humanos é seguir os passos do método dialético presente em todas as obras do autor.

Em Lima Vaz, o Direito encontra-se enraizado na concepção de eticidade que trata de identificar sistema e ética. O filósofo segue as trilhas da filosofia hegeliana apontada pelos grandes comentaristas atuais, qual seja, a sistematicidade da

ética. Isto significa dizer que a eticidade não é uma parte da filosofia ou uma disciplina específica, mas o sistema é decididamente de caráter ético. Talvez um dos grandes componentes formadores do pensamento de Lima Vaz seja a interpretação do sistema hegeliano pelo viés do sistema de eticidade. Partindo de um vasto caminho de interpretação da filosofia hegeliana movida por tantos comentadores,<sup>7</sup> rompe-se definitivamente aquela interpretação de um logicismo estrito diante do qual o real fica relegado ao secundário e sem importância para a filosofia. Desta forma, segundo Lima Vaz, a filosofia hegeliana incorpora-se entre os grandes referenciais da eticidade da tradição filosófica, atribuição amplamente enriquecida por se tratar de um sistema complexo de eticidade.

Este viés de interpretação do sistema hegeliano, do qual Lima Vaz é um dos grandes representantes, não é muito difícil de ser identificado. A *Ciência da Lógica*, primeira grande parte do sistema de filosofia, não se fecha em sua pura logicidade, mas estende as suas determinações às outras partes da filosofia que são a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. A principal função da *Ciência da Lógica* dentro do sistema é estruturar o desenvolvimento do todo como sistema, ou seja, marca o desenvolvimento categorial e regional, ordenando a seqüência lógica das partes que compõem o sistema filosófico. Desta forma, a seqüência Lógica, Natureza e Espírito complexifica-se cada vez mais porque o autodesenvolvimento é marcado pela progressiva universalização e densificação. Isto significa dizer que a Natureza e o Espírito representam um enri-

<sup>7</sup> A sistematicidade da autodeterminação é um movimento lógico e móvel de toda a filosofia hegeliana, encontrando na eticidade a sua expressão mais clara. Há uma bibliografia vasta a respeito da interpretação do sistema hegeliano sob o ponto de vista da ontologia da liberdade. Entre as obras que se incluem neste viés de interpretação podemos citar: ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Gruyter, 1977; LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden: E.J. Brill, 1968; JARCZYK, G. *Systeme et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980; HOSLE, Vittorio. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1998.



quecimento e uma diferenciação da Lógica. Assim, a eticidade hegeliana ocupa grande parte da chamada Filosofia do Espírito, a parte mais rica e densa de toda a filosofia hegeliana. O sistema de eticidade, composto pelo direito, moralidade, eticidade e história é estruturado em conformidade com a centralidade da *Ciência da Lógica*, ou seja, a lógica do conceito. O sistema de eticidade que Hegel desenvolve na terceira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e na *Filosofia do Direito*, caracteriza um dos núcleos mais elevados de desenvolvimento e concretização da *Ciência da Lógica*. A passagem desta para o real não a desqualifica, mas a eleva à sua função mais verdadeira: o autodesenvolvimento sistemático do real em exposição a partir de sua logicidade intrínseca. Neste sentido, o sistema é decididamente ético em razão de que as partes anteriores penetram na eticidade como síntese de Lógica e Natureza.

Lima Vaz, sobretudo em suas obras mais estritamente sistemáticas e nos seus *Escritos de Filosofia*, articula um sistema de liberdade. A liberdade não pode ser verdadeira se não se traduz num sistema bem articulado de sociabilidade humana. Desta forma, o filósofo constrói um conceito de eticidade estruturado pelo binômio ser/manifestação, uma ação humana composta por uma progressiva automanifestação (razão) e autodeterminação (liberdade) do homem. O ser nada mais é do que a condição fundamental da liberdade humana e atributo universal do ser humano. O homem é livre em função da capacidade de autodeterminação de si mesmo e não objeto de uma determinação extrínseca. A manifestação diz respeito à concretização desta liberdade na eticidade e na história humanas. A leitura dos textos vazeanos permite compreender que a autodeterminação e a automanifestação constituem dois movimentos de uma mesma estrutura, ou seja, o homem se autodetermina na automanifestação e se automanifesta na autodeterminação. Assim, o sistema de eticidade do filósofo não comporta uma essencialidade pressuposta e acabada antes da sua determinação nas variadas estruturas que a realidade compor-

ta, mas a essencialidade atualiza-se reflexivamente na medida da autodeterminação do ser humano como ser político e histórico.

Lima Vaz tenta construir um sistema ético aberto e capaz de articular categorialmente as questões que lhe dizem respeito. A ética sistemática é aberta porque, de um lado, interage com outros sistemas próximos, o da Antropologia Filosófica e o da Metafísica e, por outro, é aberta à universalidade do bem como horizonte de racionalidade mais amplo que o terreno da própria ética. O sistema ético é aberto porque não é formado por categorias estáticas e fechadas nelas mesmas, mas a sua estrutura categorial se repõe permanentemente, abrindo um novo fluxo de exposição da eticidade. Talvez, um dos aspectos mais significativos desta formulação é a capacidade de integração do histórico e do sistemático, muitas vezes tidos como antinomias de uma polaridade irredutível. O histórico penetra no sistemático no sentido de fornecer novos conceitos éticos e novos costumes quando amplia a noção de sistematicidade. Por outro lado, o sistemático penetra no histórico como inteligibilidade estruturadora de seus conteúdos. Neste sentido, o sistema ético de Lima Vaz parte de categorias lógicas clássicas presentes de forma mais clara na filosofia transcendental de Kant e na dialética hegeliana, organizando os elementos estruturais da vida ética. Estas categorias, adotadas por Lima Vaz no sistema ético, organizam os conteúdos contemporâneos da ética, dando-lhes uma forma sistemática. Assim, segundo Lima Vaz, “a ética sistemática terá como estrutura lógica as categorias e ou conceitos primeiros cuja organização em sistema deverá representar a Forma inteligível unificadora da existência ética” (2000, p. 19).

Do ponto de vista categorial, Lima Vaz elabora um sistema ético<sup>8</sup> bastante complexo e constituído pelas unidades

---

<sup>8</sup> Segundo Lima Vaz: “Admitindo para o discurso ético uma forma própria de sistematicidade, é possível expor a estrutura elementar dos momentos lógicos desse discurso e a natureza do movimento dialético que o organiza como sistema. Nossa idéia diretriz é a idéia do homem como auto-expressividade, tendo como paradigma orientador a linguagem, diferença específica do *homo loquens*,



temáticas do agir ético e da vida ética. Trata-se de uma racionalidade não direcionada ao conhecimento teórico, mas de uma racionalidade prática ordenadora do agir ético e da vida ética. As unidades temáticas se distribuem nas estruturas constitutivas da existência humana, quais sejam a interioridade da subjetividade, a objetividade do mundo e a intersubjetividade da história. Estas estruturas não são ordenadas de forma linear e justaposta, dando espaço à abstração de uma destas estruturas como absolutamente subsistente, mas se interpenetram no processo de fundamentação daquilo que se entende por sistema ético. Desta forma, a subjetividade quebra os seus limites estritamente interiores e se estende para a esfera da objetividade quando o sujeito impregna no mundo as suas determinações subjetivas. Assim, radicalizando esta intencionalidade da existência humana, a objetividade pode ser tomada como resultado da objetivação e exteriorização da subjetividade, que neste processo alarga a sua autodeterminação. Por outro lado, a objetividade é tal porque é tematizada e interiorizada pela subjetividade. Quando a objetividade é interiorizada pela subjetividade, é expressa em categorias subjetivas e antropológicas. A intersubjetividade<sup>9</sup> pode ser caracterizada como uma espécie de subjetividade alargada, o sujeito é sujeito no processo dialógico

---

aqui considerada em seus elementos constitutivos: a matéria linguística, o ato da linguagem e a significação ou expressão significativa da matéria pela mediação do ato" (2000, p. 17).

<sup>9</sup> Lima Vaz classifica a relação ética de intersubjetividade em vários níveis, utilizando, para isto, o critério metódico da inclusão e universalização de círculos concêntricos distribuídos de acordo com o grau de abrangência. O primeiro nível é a reciprocidade do encontro pessoal estruturado pela relação próxima do encontro interpessoal; o segundo nível é o do encontro comunitário onde é possível pronunciar um Nós mais amplo; o terceiro nível do encontro societário das instituições sociais e da história universal. A respeito do terceiro nível, o autor escreve: "O encontro que tem lugar no nível da sociedade, o mais abrangente e que visa unificar a alteridade segundo a qual os sujeitos da relação intersubjetiva estão intencionalmente mais distantes entre si, apresenta uma diferença qualitativa em relação às formas anteriores. Naquelas a reciprocidade da relação se estabelece imediatamente, tendo como paradigma a relação Eut-Tu; nessa a reciprocidade é mediada por instâncias reguladoras da existência em comum, sejam normativas como códigos ou leis, seja eficientes como os poderes reconhecidos e legitimados pelas instâncias normativas" (2000, p. 88).

com análoga subjetividade. A concepção vazeana de intersubjetividade inspira-se na formulação hegeliana do “Eu que é um Nós e do Nós que é um Eu”. O eu da subjetividade entra no espaço intencional de outro sujeito, retornando reflexivamente sobre si mesmo e deixando o outro livre. Neste sentido, a intersubjetividade amplia as suas fronteiras começando pelo encontro comunitário, pela sociabilidade de uma comunidade politicamente organizada, que é o Estado, e chega ao círculo maior que é a história universal. O nós que é um eu designa o nós universal da humanidade pela autoconsciência histórica coletiva; o eu que é um nós designa um indivíduo ou uma comunidade no contexto da consciência coletiva da história universal.

O método da ética não termina por aqui. As estruturas de subjetividade, intersubjetividade e objetividade são expostas, cada qual, no seu desenvolvimento conceitual de universalidade, particularidade e singularidade, categorias que marcam a exposição dialética da ética filosófica sistemática. Sem entrar nos múltiplos desdobramentos desta formulação, ou seja, combinar cada estrutura com todos os momentos lógicos e estabelecer o movimento conjunto, apenas expressamos o significado de cada um destes momentos. Universalidade diz respeito à inteligibilidade de um sentido ou uma racionalidade fundamental que dá orientação à ação ética e à vida ética dos homens. Trata-se de uma forma presente em todas as modalidades de existência ética experimentadas pelos homens. Este núcleo fundamental de inteligibilidade não é uma pureza divina flutuante acima das contradições do real, mas uma racionalidade imanente à práxis humana e transcendente à particularidade empírica das práticas éticas. A particularidade da ética diz respeito à determinação do inteligível na contingência e historicidade das situações concretas caracterizadas pelas diferentes culturas, formas de linguagem, costumes e situações históricas. Este é o momento de desenvolvimento do ético em circunstâncias intrínsecas ao sujeito (pulsões afetivas) e externas (contingências socioculturais). A singularidade aparece como síntese em forma de totalidade complexa, um conjunto de determinações

articuladas por uma racionalidade universal. A singularidade, dependendo da estrutura da qual é homóloga, vai da história universal, passando pela estrutura intersubjetiva de uma consciência moral, chegando ao conjunto das ações humanas que marcam a totalidade de uma época.

O sistema ético de Lima Vaz, longe de ser um esquema estático e enrigecido, procura integrar a sistematicidade e a abertura pelo movimento lógico a ele imanente. Desta forma, o sistema é formado por estruturas que mutuamente se interpenetram, ou seja, a arquitetônica da eticidade é montada de maneira que cada estrutura se forma dentro da outra estrutura, contém as determinações das outras, é consequência, e ao mesmo tempo causa, das outras, mantendo a distinção. As estruturas da subjetividade, intersubjetividade e objetividade são sistematizadas a partir dos movimentos lógicos típicos da lógica hegeliana do conceito. O filósofo brasileiro em questão procura expor as determinações éticas de nosso tempo a partir dos parâmetros conceituais da lógica hegeliana do conceito, isto é, integra a noção moderna de sistema com questões éticas contemporâneas. Assim, a lógica do conceito consiste na exposição e autodesenvolvimento intrínseco de um conteúdo complexo, uma logicidade ordenada segundo a qual a inteligibilidade da liberdade perpassa todas as estruturas e as ordena num sistema de autodeterminação permanente. É evidente que esta exposição não se restringe ao campo da Ética, estendendo-se para a Metafísica e a Antropologia Filosófica, os três pilares do sistema vazeano. Mas a Ética filosófica e as estruturas que lhe são constitutivas se estruturam em sua interioridade, cuja autodeterminação pode ser apontada como uma forma de exposição do conceito. Neste sentido, a forma lógica do conceito se evidencia porque nas estruturas de subjetividade, intersubjetividade e objetividade, a universalidade e a totalidade do lógico estão presentes e expostas na sua universalidade, particularidade e singularidade. Além disto, o conceitual também se evidencia porque cada estrutura pode ser tomada como ponto de convergência das outras estruturas, concentrando em sua determinidade a totalidade inteligível das outras estruturas.

### 3. Ética e Direito

Para Lima Vaz, o Direito está vinculado à Antropologia Filosófica e à Ética. O Direito é intrínseco à Antropologia Filosófica porque o homem é sujeito de direitos e a sua fundamentação depende diretamente da concepção de homem. Sem uma Antropologia Filosófica capaz de sistematizar as categorias e estruturas constitutivas, não é possível estabelecer um sistema equilibrado de Direito. O Direito é constitutivo da Ética Filosófica porque a eticidade é o campo onde ele se realiza. Numa frase muito clara e concisa, Lima Vaz caracteriza o Direito: “A razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças é o que se denomina propriamente Direito e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs logos*) está para o indivíduo” (2002, p. 206). O Direito, assim caracterizado, traduz o conjunto de leis e regras de uma sociedade política como um sistema articulado dos componentes da sociedade politicamente organizada. Assim, a concepção sistemática da Antropologia Filosófica e da Ética apontada acima é indispensável para a exposição do Direito. O desequilíbrio categorial das estruturas da sociedade acarreta o desaparecimento do Direito.

Em Lima Vaz, o Direito aparece como uma forma política com a finalidade de evitar os excessos tão frequentes e estabelecer o equilíbrio entre o indivíduo e a sociedade, público e privado, sociedade civil e Estado. O equilíbrio entre estes componentes faz com que a sociedade não seja conduzida à barbárie da guerra de todos contra todos, mas seja edificada pautada na justiça e na solidariedade. Desta forma, Lima Vaz inspira a concepção de Direito na *Filosofia do Direito*<sup>10</sup> de Hegel, que o define como “reino da liberdade realizada”. O

<sup>10</sup> Segundo Hegel: “O domínio do direito é o espírito em geral, e sua base própria e ponto de partida é a vontade livre, de sorte que a liberdade constitui sua substância e sua determinação; o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se manifesta como uma segunda natureza a partir de si mesmo” (1997, § 4).

Direito comporta, desta forma, o conjunto das leis do Estado capazes de regular o seu funcionamento interno e concretizar um sistema efetivo de liberdade. Nesta concepção de Direito, a liberdade só é pensável quando os diferentes pilares constitutivos do Estado estão dispostos de forma equilibrada.

O Direito assegura leis justas para a sociedade. Uma primeira exigência para o Direito é um justo equilíbrio entre o individual e o coletivo, o individual se realizando no coletivo e proporcionando a universalização do individual. Nesta perspectiva, são conhecidos os extremos do individualismo e do coletivismo, cada qual tentando eliminar o seu oposto para se consolidar como pólo absoluto e ineliminável. O individualismo capitalista consolida um modelo de sociedade baseado nas liberdades individuais, uma estrutura econômica na qual uma pequena minoria acumula uma enorme quantidade de bens materiais, enquanto a maioria não tem acesso aos direitos econômicos fundamentais, consolidando um modelo de sociedade cuja lógica é a luta de todos contra todos. O outro extremo é o socialismo coletivista onde o indivíduo é absorvido e eliminado pelo todo, modelo sustentado por uma ideologia onde os indivíduos e grupos não podem pensar além dos interesses do poder estabelecido, consolidando uma ideologia de manipulação das massas. Entre estes dois extremos, Lima Vaz sustenta um modelo alternativo e intermediário capaz de integrar a individualidade e a coletividade. O Direito é constituído por um conjunto de leis cuja finalidade principal é a constituição de uma sociabilidade que integra o individual e o coletivo, um sociabilidade onde uma destas dimensões é a determinação e realização da outra. Assim, a via intermediária pode ser formulada pela progressiva suprassunção do individual na universalização das particularidades constitutivas do Estado e o retorno desta progressividade ascensional no indivíduo que se reconhece no coletivo como a sua universalidade e substancialidade. Neste modelo sintético, a universalização do particular e do individual se dá na e pela particularização e singularização do universal; a particularização do universal se dá pela universalização do particular.

O Direito tem como atribuição estabelecer algo análogo entre sociedade civil e Estado. A sociedade civil moderna é marcada por dois eixos fundamentais que a estruturam: a gigantesca superestrutura econômica formada por grandes corporações produtoras de riquezas e pelo espírito individualista e corporativista. A grande contradição desta fórmula é a sua não sustentação por uma substancialidade imanente ou idéia de liberdade. Neste esquema, a liberdade se restringe à capacidade de cada indivíduo ou corporação particular sustentar as suas necessidades e interesses econômicos, capacidade que carrega em si a restrição de não estender esta mesma possibilidade à maioria dos sujeitos. Aqui advém a grande contradição até hoje não resolvida da sociedade civil, a enorme produção e acumulação de riquezas realizada pelo poder da tecnologia e a formação de uma enorme massa de excluídos sem trabalho e sem vida digna. Assim, para restringir os abusos da sociedade civil, aparece o Estado como poder ético mais elevado e destinado a equilibrar os extremos. No Estado, qualquer corporação particular ou atividade econômica compreende uma finalidade coletiva de construir o bem público, universalizando-se ao estabelecer fins coletivos. O Estado, sem eliminar as corporações políticas e econômicas particulares, representa a síntese ou substancialização de todas as particularidades antitéticas numa unidade mais elevada e universal. Com esta construção, o Direito assegura o reino da liberdade realizada. Isto também supõe que o Estado não é uma simples universalidade justaposta ao mundo da particularidade composta por corporações e atividades econômicas específicas, mas uma força integradora e socializadora das diferenças.

O sistema do Direito, tal como o formulamos, compreende a coextensividade entre direitos e deveres para todos os cidadãos. Para cada direito conquistado, corresponde um dever. O cidadão tem o direito de ser protegido pelo Estado, correspondendo-lhe o dever de engrandecer o Estado pelas suas ações. O cidadão participa do movimento de formação da cidadania. Ao movimento dos direitos dos cidadãos, correspondem os deveres do Estado; aos direitos do Estado corres-



podem os deveres dos cidadãos. O Estado tem como dever oferecer condições efetivas de vida e de liberdade para todos os cidadãos, a fim de fazer desaparecer de seu interior as contradições típicas da sociedade econômica capitalista. É dever do Estado a promoção da igualdade social e assegurar o acesso de todos aos bens econômicos e culturais. Neste sentido, uma consciência massificada ou a intenção de manter o povo na ignorância é uma das formas de autodestruição do Estado. Por outro lado, o cidadão tem o dever de preservar e cuidar do patrimônio público, não danificando o bem público. Ele tem o dever de participar de organizações políticas para impregnar em suas ações pessoais elementos que as elevam à universalidade ética para engrandecer o Estado.

A concepção de Direito comporta, para Lima Vaz, uma organização política compatível com a sua função socializadora e promotora da justiça e dos direitos humanos. O Direito prescreve conceitualmente a função dos diferentes poderes do Estado e a conseqüente interdependência dos mesmos. Um Estado de Direito sem uma clara definição dos diferentes poderes não desempenha as suas funções e se torna cada vez mais ineficiente nos diferentes setores de sua atuação. Lima Vaz não caracteriza um modelo definido de Estado, mas é possível perceber a presença de uma lógica política que articula conceitualmente as suas funções. Trata-se de uma atividade política global diferenciada nos diferentes poderes do Estado, isto é, a inteligibilidade da liberdade se organiza na tridimensionalidade dos poderes que representam as grandes funções do Estado. Neste sentido, um poder tem como incumbência a interpretação da substancialidade ética presente na cultura e traduzir isto num sistema racional de leis adequadas à cultura do povo. Estas leis são passíveis de atualização permanente, considerando a evolução do Estado. Um outro poder tem como incumbência a confirmação e a validação destas leis, elevando o processo de formação das leis à universalidade ética. Um outro poder concretiza a racionalidade das leis na particularidade das corporações e instituições, traduzindo-as em políticas

públicas e atividades localizadas. É um poder cuja função é materializar o que foi decidido em outras instâncias. Com isto, os poderes não são ilhas separadas e independentes, mas logicamente dispostos para o Estado dar conta de um duplo movimento de figuração política: de universalização e substancialização da particularidade e o de particularização da substancialidade universal.

Do ponto de vista político, o Direito pode ser considerado como um meio regulador das relações sociais, tornando-se necessário para todas as sociedades políticas. Uma sociedade sem Direito tende a considerar normais estruturas sociais sustentadoras das relações assimétricas como senhor/escravo, a lei do mais forte, o trabalho escravo, um poderio econômico sem limites, relações internacionais assimétricas. Na sociedade política, o Direito tem como finalidade corrigir estas distorções e assegurar a justa medida para cada instituição social em questão. Desta forma, cada instituição, a família, a sociedade civil, o Estado, as relações internacionais, têm o seu direito próprio. Estas instituições são sistematizadas e ordenadas de acordo com a logicidade nelas inscrita e o grau de liberdade que proporcionam dentro de uma sociabilidade eticamente constituída. O conjunto destas instituições constitui o sistema complexo do Direito formado pela lógica do desenvolvimento da liberdade. Assim, uma leitura atenta dos textos vazeanos possibilita a captação de um método que guia a estruturação das instituições sociais e o consequente conceito de Direito. Trata-se de uma combinação entre a linearidade e a circularidade: a linearidade caracterizada pela idéia de liberdade como racionalidade estruturadora do sistema de Direito; a circularidade constituída pela seqüência de determinações marcadas por uma progressiva concreticidade e universalidade, quando, por exemplo, a história universal é mais complexa em inteligibilidade e extensão que o Estado. Com esta formulação de um desenvolvimento ao mesmo tempo horizontal e ascensional, as contradições e insuficiências não resolvidas num nível, no caminho do conceito são resolvidas no nível seguinte.



Em Lima Vaz, a estrutura do Direito é constituída pelos termos do indivíduo natural, a universalidade da lei e a universalidade do indivíduo. O indivíduo natural é aquele ainda encerrado em sua particularidade física ou individualidade imediata, sem a mediação da sociedade e da política. Em outras palavras, o indivíduo natural é possível de ser pensado como um indivíduo ainda não politizado. A universalidade da lei diz respeito ao conjunto das leis de uma sociedade política considerada em sua universalidade máxima. Estas leis são oriundas da cultura do povo e traduzidas na forma da Constituição de um Estado. A Constituição é constituída a partir da cultura, das tradições e dos costumes de um povo, ou seja, a racionalidade presente nestes elementos é identificada e transformada nas leis que vão reger a vida do Estado. Neste sentido, a Constituição vai distribuir a atividade de acordo com o conceito para fazer da vida política um Estado de Direito efetivamente instaurado. A universalidade da Constituição é resultado da transformação da cultura em legislação ética racionalmente estabelecida, e a Constituição se transforma na inteligibilidade política reguladora de toda a estrutura do Estado, destacando-se o processo de formação da cidadania e a distribuição conceitual dos poderes do Estado. O terceiro elemento constitutivo do Direito é a universalidade do indivíduo realizada a partir do processo de participação na vida política do Estado. Assim, a individualidade natural do indivíduo é dialeticamente negada pela determinação do indivíduo como ser político. Para Lima Vaz, “a negação dialética da particularidade que advém ao indivíduo por sua situação natural opera-se através do movimento universalizante do logos e tem como termo a universalidade do existir segundo a razão que convém ao indivíduo como ser político” (2002, p. 212).

Os componentes definidores do Direito podem ser desenhados de outra forma, quando as condições concretas de efetivação são incluídas neste desenvolvimento metódico. Desta forma, como foi apontado acima, a universalidade designa as leis reguladoras da vida do Estado, não resultantes de uma formulação arbitrária, mas de um processo de mediação que es-

tabelece a passagem de uma lei ainda indeterminada inscrita nos costumes e tradições para uma lei escrita. Em outras palavras, a universalidade da lei do Estado pode ser tomada como a autoconsciência coletiva e ordenadora da vida política do povo. O momento lógico da particularidade designa a recepção e a concreção da racionalidade das leis nos domínios particulares, nos grupos que, em sua determinidade, colocam em prática o universal e o inteligível. O momento da particularidade apresenta a autodiferenciação interna do universal garantindo a autonomia das corporações particulares e dos indivíduos quando as estruturas particulares são impregnadas pelo universal. Assim, estas instâncias transformam-se em sujeitos de Direito. A singularidade do Direito recupera a universalidade do primeiro momento, agora não em sua abstração meramente formal, mas na concretude da estrutura global da comunidade política. O momento lógico da singularidade designa um Estado organizado a partir da racionalidade do Direito, uma liberdade universal traduzida na interrelacionalidade de todas as organizações particulares ou corporações, cujo resultado será a universalidade concreta da substancialidade ética resultante da síntese de todas as diferenças internas.

### **Observações conclusivas**

O texto procurou articular o problema do Direito dentro da concepção geral de filosofia feita por Lima Vaz. No autor destacam-se duas formas fundamentais de formulação de um texto de filosofia ou obra filosófica. A primeira forma é dada pelo método sistemático, segundo o qual, o conteúdo em questão é exposto logicamente por categorias fundamentais articuladoras do desenvolvimento de parte da filosofia ou de um sistema filosófico como tal. A outra forma é histórica, caracterizada pela rememoração da história enquanto exercício filosófico de captação de uma lógica imanente à mesma, destacando a divisão da história em períodos. O método torna possível a formulação de uma história da Antropologia Filosófica, da Éti-

ca e da própria Filosofia. Mesmo identificando textos explicitamente elaborados a partir das exigências sistemáticas e textos que seguem o método histórico, o filósofo integra os dois métodos numa única exposição. Esta integração é possível de ser sustentada pela fundamentação lógico-sistemática de conteúdos filosóficos provenientes de muitos autores e tradições filosóficas.

Em poucas páginas realizamos um estudo rápido sobre a temática proposta. Seria uma tarefa mais fácil a realização de um estudo mais aprofundado a respeito de uma temática específica ou o sistema proposto pelo autor. Um texto breve corre o risco de uma abordagem superficial e parcial, ignorando pontos importantes que deveriam ser considerados. É evidente que o texto não conseguiu demonstrar os componentes filosóficos provenientes de múltiplos filósofos e a maneira como são integrados na obra filosófica de Lima Vaz. A leitura dos seus textos atesta a qualidade do filósofo e o conhecimento aprofundado da tradição filosófica.

O esquema que seguimos parece ser claro. O fundamento de todo o Direito é o ser humano, ou melhor, ele é sujeito de direitos. Os direitos humanos devem estar radicados numa antropologia consistente. No caso de Lima Vaz, uma antropologia que entende ser humano como uno, complexo e histórico. A unicidade do homem caracteriza-se pela fundamentação de uma categoria universal e onibrangente capaz de sintetizar e integrar todas as dimensões do ser humano, dando conta da unidade estrutural e da inteligibilidade da liberdade. Por outro lado, a complexidade diz respeito às inúmeras dimensões que definem o homem como um ser corporal, natural, psíquico, espiritual, religioso, político, etc. A unicidade do ser humano determina-se na complexidade multidimensional e multifacetária e retorna sobre si mesma na essencial autoreflexividade. Por outro lado, a complexidade somente é possível pela unicidade essencial de sua pessoalidade capaz de sistematizar e organizar as múltiplas dimensões constitutivas do ser humano. A dimensão histórica diz respeito à historicidade caracterizada pelas múltiplas concepções de ser humano acumuladas ao longo

da história e rememoradas pela reflexão filosófica.

A Ética pode ser tomada como uma forma de desdobramento da Antropologia Filosófica no terreno da sociedade, da política e da história. Trata-se da ação do ser humano nas estruturas da subjetividade, intersubjetividade e objetividade, cada qual organizada nos momentos lógicos de universalidade, particularidade e singularidade. Assim, a Ética é o terreno filosófico da razão prática cuja ação se dá no campo da cultura, da política, da história. A história é definida por Lima Vaz como o espaço concreto de encontro entre a Antropologia e a Ética, ou seja, a dimensão subjetiva da consciência história e a dimensão objetiva do sentido da história imanente aos fatos, acontecimentos e formas de organização social. Quanto ao Direito, está diretamente vinculado à Ética por definir legalmente a vida em sociedade através do equilíbrio das forças que compõem o Estado, a fim de instaurar uma sociabilidade na forma do Estado de Direito. Lima Vaz, constatando a polarização da estrutura binária indivíduo-sociedade na exacerbação do individualismo e na cisão entre sociedade civil e Estado, pensa um Direito que tem como finalidade construir uma comunidade ética universal realizada no tempo como história universal.

## Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia V*. Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

1000  
900  
800  
700  
600  
500  
400  
300  
200  
100  
0

# ERIC WEIL

Direito, moral e política

*Jair Andrade\**

Eric Weil nasceu em Parchim, Alemanha, em 1904. Estudou medicina e filosofia nas universidades de Hamburgo e Berlim. Nos anos 1930, diante da iminência da guerra, mudou-se para a França, naturalizando-se francês. Trabalhou ensinando em Paris, Lille e Nice. Em Nice, morreu em 1977.

Weil solveu sua matriz filosófica do pensamento ocidental tendo como fonte principal a intensa filosofia alemã moderna. Intitulava-se um “kantiano pós-hegeliano”, dando claramente a entender que seguia as pegadas de Kant à luz das críticas de Hegel. Teve o mérito de, a partir dessas vertentes, construir um pensamento próprio, forte nas estruturas assim como era forte a sua base.<sup>1</sup>

O presente texto tem como propósito identificar a compreensão de Weil sobre direitos humanos numa perspectiva ético-política, enfatizando o modelo de racionalidade presente na sua proposta de justificação e de fundamentação dos direitos do ser humano.

---

\* Mestre em Filosofia pela Unisinos. Professor de Filosofia na IMED e ex-aluno do IFIBE.

É de Weil a conhecida comparação de que devemos ser iguais a anões acomodados nos ombros de gigantes pois, desta forma, o anão, embora pequeno, consegue ver mais além que o gigante. Em relação à filosofia, isso significa que devemos fundamentar nossas idéias tendo como base o pensamento dos grandes nomes da tradição e da história.

## 1. Sobre uma concepção de direitos humanos

Não encontramos literatura específica a respeito dos direitos humanos<sup>2</sup> que possa ser atribuída a Weil. No entanto, em sua obra *Filosofia Política*<sup>3</sup> o pensador franco-alemão expõe um conjunto de teses e argumentos relacionados à política e ao direito, fundamentado a partir de uma concepção de ser humano a ele subjacentes. É centralmente a partir dessas concepções que formularemos algumas pistas do que pode ser a compreensão de Weil acerca dos direitos humanos. Faremos isso também com base nas análises das obras do autor feitas por alguns de seus comentadores brasileiros, embora o tenham feito sem ter como objetivo, num primeiro plano, a abordagem dos direitos humanos.

### 1.1. O ser humano e a violência

Weil faz uma análise antropológica bastante interessante a partir de uma proposta metodológica que leva em conta a necessidade de estabelecer um paralelo entre o aspecto natural e o aspecto racional do ser humano. Dito de outra forma, para Weil, o ser humano é um ser que vive o conflito entre a razão e a violência, enquanto ser da natureza que busca se superar por meio da racionalidade (PERINE, 1987, p. 136ss; SOARES, 1998, p. 17-62).

De acordo com Perine, a tese antropológica fundante de Weil seria de que [...] “enquanto ser natural, o homem é violento, mas este ser violento *se compreende* e, por este mesmo fato, ele não é pura violência” (1987, p. 136). Mas, isso só se torna possível afirmar tendo presente que o homem é, antes de tudo, animal, instintivo, dominado por suas tendências, condição dada pela natureza. Pelo fato de o indivíduo humano ser

<sup>2</sup> Entende-se por *direitos humanos* como o conjunto de princípios, de normas e de valores fundamentados no reconhecimento da dignidade inerente a todos os seres humanos e que, ao mesmo tempo, visam assegurar o seu respeito universal e efetivo.

<sup>3</sup> Título original *Philosophie Politique*. Paris: Vrin, 1984. Tradução para o português da 4ª edição original (1984), feita por Marcelo Perine.

natural e animal, é também violento, pois a violência é uma condição natural incompreendida. Isso significa que o ser humano é, antes de tudo, natureza e violência.

### *1.2. O ser humano e a razão*

O ser humano tem em si uma condição tão essencial quanto a violência da natureza: trata-se da razão. Essa condição permite ao ser humano optar entre a violência e a racionalidade. Ou seja, a violência, que é uma condição natural, pode ser superada pela racionalidade. Assim, para Weil, conforme explica Soares, “o trabalho do homem será então reduzir ao máximo sua animalidade para fazer triunfar a razão. [...] O homem é por opção razão e violência” (1998, p. 20 ss).

Porém, há, de acordo com Weil, uma passagem entre a violência e a razão que não ocorre de maneira linear e simples. Essa passagem é evocada pela consciência. Mas, a tomada de consciência não ocorre por si só e nem necessariamente (PERINE, 1987, p. 137-140). Muitas vezes o ser humano vive sem querer compreender o que de fato vive.

Diante de uma situação um tanto paradoxal, o ser humano precisa superar a violência optando pela razão. Faz isso pela tomada de consciência que se dá mediante a atitude. Weil explica que, no mundo, o ser humano vive de uma certa maneira, ou seja, comporta-se a partir de modos específicos, vivenciando, assim, determinadas atitudes. Quando o ser humano apreender a sua atitude, é a consciência que está sendo tomada. É também o início da sua libertação em relação à violência. A passagem de uma atitude à outra é o caminho de distanciamento da violência; é um ato de ruptura com a natureza violenta (PERINE, 1987, p. 140).

Uma vez tomada e compreendida a atitude, passa-se ao discurso. A essência do discurso é a categoria. A categoria, então, segundo Perine, [...] “deve ser entendida como o conceito sob o qual se organiza e ganha sentido tudo aquilo que os homens fazem sob uma determinada atitude” (1987, p. 137). Ou seja, a partir do discurso categorizado é que se compreende o sentido da existência humana.



### 1.3. A política e o sentido da ação humana

Conforme Weil (apud PERINE, 1987, p. 143), o ser humano [...] “é o ser que se pensa, ou a liberdade que toma uma consciência dos resultados do seu trabalho inconsciente e se encontra [...] contente e fora do domínio de todo descontentamento.” Ou então, “o homem concreto que se põe em busca da coerência [...] é o homem que exige a satisfação, a presença, a coerência do seu discurso sob a condição” [...] (1987, p. 214).

O homem é livre. Conforme comenta Perine, para Weil, “liberdade e razão são indissociáveis, elas enviam uma à outra, e constituem dois aspectos da unidade fundamental que é designada como a *natureza do homem*” (1987, p. 214). Embora seja preciso ter presente que [...] “a liberdade é anterior à razão [...] não existe senão do ponto de vista da razão e do discurso. A liberdade só existe para a razão, e a razão é liberdade que se determinou à razão” (1987, p. 214).

É a liberdade, associada à razão, que faz do ser humano um ser criador. Ele cria para satisfazer suas necessidades e seus desejos. Perante seus sentimentos, o ser humano vê-se na necessidade de realizá-los (PERINE, 1987, p. 170). Porém, não vive só, vive com os outros. Segundo Weil, “o dever para consigo mesmo não se torna captável e real senão pela mediação do dever para com o outro” [...] (apud PERINE, 1987, p. 224). É dessa condição que surge a política.

A partir dessas constatações, Weil chega a uma definição interessante e conclusiva sobre o que possa ser, de fato, e homem. Primeiramente, tem-se que o debate histórico da filosofia sobre se o ser humano é *bom* por natureza ou se é *mau* por natureza é um debate deslocado. Na verdade, segundo Soares, o ser humano é, por opção, violência e razão, tendo a liberdade de optar por ser racional ou violento (1998, p. 19ss). Dito de maneira mais nítida, o ser humano natural é um animal que, para se tornar humano, precisa optar pela razão. Isso faz com que o ser humano deva, então, ser definido como *moral* e *imoral* por opção, num ato de liberdade. O ser humano é, portanto, segundo Weil, natureza e razão, livre e situado, determi-

nado e indeterminado. Na luta entre natureza e razão, na tentativa de se livrar da violência, quando optar para tal, o máximo que o ser humano consegue chegar é à condição de um ser *razoável*. Ou seja, não há como o homem se livrar completamente da sua condição de animal e optar puramente pela razão. O ser humano é esse engendramento entre a sua animalidade e a sua racionalidade.

Feitas essas constatações, verifica-se que, definitivamente, o ser humano é diferente em relação aos outros animais. E, ainda, há outro aspecto importante a ser retratado: é que, conforme demonstra Weil, o ser humano, pode se compreender a partir de seu *discurso*. O discurso visa à coerência; a violência é o incoerente. Segundo Perine, [...] “a coerência constitui sempre um fim a ser atingido na história vivente, ela não é nunca dada ou pressuposta simplesmente” [...] (1987, p. 136). Pelo discurso, o ser humano se posta imediata e primeiramente como um ser político. Assim, a política se constitui como a ação razoável do indivíduo para consigo mesmo (WEIL, 1990, p. 16ss). Imediatamente, não tende à universalidade, mas tende ao proveito e ao bem estar do ser humano enquanto indivíduo. Dito de outra forma, por mais que possa parecer paradoxal, seguindo Soares, “No mundo da universalidade realizada, a única luta possível é a do indivíduo contra o indivíduo, no sentido de uma luta coerente, em que cada discurso particular tem seu lugar e cada individualidade é reconhecida pelo outro” (1998, p. 62). Ou, ainda, “Eu tenho o direito de manter-me em minha individualidade sem o perigo de ser tratado como louco ou irracional; é apenas uma disputa de sentimento contra sentimentos diversos. A violência aqui já seria superada, e a razão efetivada” (1998, p. 62).

## **2. Proposta de fundamentação dos direitos humanos**

### *2.1. A moral enquanto fundamento primeiro da política e do direito*

Segundo Weil, [...] “todo ato violento é injusto e não pode ser reconhecido por nenhum sistema de direito positivo, pois o

ato violento é o ato do indivíduo natural enquanto tal, segundo suas paixões, seus desejos não-universais, seus motivos apenas psicológicos” (1990, p. 47). Só que, para superar a violência, não basta apenas a vontade e a razão; não é suficiente o discurso categorizado e instruído racionalmente. Ocorre que a política só pode ser posta perante a moral, ou seja, perante o ser humano, que deve necessariamente pensar as consequências de seus atos. A moral, portanto, segundo Soares, [...] “constitui parte integrante da vida política, e isso implica que nem a política nem a vida moral poder ser consideradas separadamente” [...] (1998, p. 160). A política, assim, segundo Weil, [...] “só pode ser posta para quem já pôs a questão do sentido da ação humana, isto é, da vida” (1999, p. 11). Na prática, o ser humano moral é aquele que, do ponto de vista político, deve pensar moralmente seus atos. Assim, a vida moral dos indivíduos se torna a força política que move a sociedade de forma coerente.

Do ponto de vista universal, “a política foi amiúde considerada do ponto de vista do indivíduo vivendo no Estado [...], tornou-se a teoria dos direitos do indivíduo que é, então, apresentado – e se concebe a si mesmo – como ameaçado pelas *ingerências* do Estado, e o problema da política parece reduzir-se a fixar limites à ação do Estado” (WEIL, 1990, p. 22-23). Na prática, a partir da modernidade, a política precisa ser estribada na moral enquanto ação individual e na razão enquanto ação universal. A prática política, então, concilia razão e moral, tornando-se ação razoável. É ação razoável porque [...] “o homem perfeitamente moral seria sem dignidade, pois não teria ocasião de querer, contra seu eu empírico, a liberdade na razão. O mal é o fundamento do bem” (WEIL, 1990, p. 37).

Dito de outra maneira, tem-se em Weil a idéia de que o ser humano enquanto indivíduo age, imediatamente, diante de si mesmo e responde à sua subjetividade. Porém, o homem vê-se, também, diante dos outros e do mundo, precisando de mediações para estabelecer as relações necessárias. Essas relações primeiramente são postas no plano da moral e, em segui-

da, no plano da política. Assim, conforme explica Soares, é possível dizer que a ação do ser humano enquanto indivíduo [...] “é ação sobre si mesmo, é sua própria subjetividade que deve ser universalizada” (1998, p. 167ss). Na relação entre moral e política, a primeira é formal e fundante; a segunda é concreta. Mas, as duas se complementam dialeticamente, tendo em vista a necessidade e a suficiência entre o indivíduo e a comunidade. Assim, para Weil,

[...] um sistema de leis será concretamente, um *sistema* de leis, de máximas empíricas fornecidas pela história, mas respondendo a condições não-históricas. A condição, abstrata e geral, será a seguinte: é preciso que em cada comunidade exista um sistema de leis positivas que não seja: *a*) nem contraditório em si mesmo, *b*) nem esteja em contradição com o princípio moral, o princípio da igualdade dos seres razoáveis e livres. Recusar obediência a uma lei positiva por outras razões senão as procedentes da contradição entre ela e uma outra lei positiva, ou entre ela e o princípio da moral, é renunciar ao título de ser razoável e livre. O homem deve submeter-se à lei positiva dentro dos limites da lei natural. E é justo (segundo a lei natural, a lei da razão – e o justo só é problema para a razão) que quem não se submete seja submetido pelos que se submetem, com relação aos quais é caracterizado como animal, no mínimo útil, normalmente perigoso (1990, p. 45).

Desta afirmação, pode-se dizer que são as seguintes as posições de Weil: a) que o princípio da igualdade constitui-se no princípio moral; b) o fundamento do direito natural é o princípio moral; c) o direito positivo é um conjunto coerente de regras que regem as relações práticas dos seres humanos; d) os seres humanos devem se submeter; se não por convicção, porque se submete, e essa é a maneira de se garantir justiça e respeito ao princípio da moral (igualdade).

Seguindo a busca pelo pressuposto racional capaz de estabelecer uma fundamentação para os direitos humanos, pode-se concluir, a partir do que foi até aqui exposto, que, segundo Weil, a moral é que dá origem à concepção de um direito universal e de um direito natural, que será, por sua vez, o fundamento da ação política universal e racional. E essa política universal e racional será sempre posta através do Estado e

da lei, instrumentos estabelecidos para assegurar a realização do bem neste mundo concreto em que vivemos.<sup>4</sup>

## 2.2. *O direito natural e o direito positivo*

A partir das questões acima expostas, fica claro que, para Weil

[...] o homem moral descobre que a lei *moral* deve informar uma lei *positiva*: a libertação do homem, de todo homem, deve realizar-se no mundo se a vida moral e razoável de todos, quando todos forem seus iguais em razão. É preciso, pois, que o mundo obedeça a um sistema de leis que não decorra só das circunstâncias particulares da história de tal comunidade, das forças ou das fraquezas dos indivíduos e dos grupos, e que, contudo, não seja puramente formal, sem conteúdo (1990, p. 45).

Tendo presente estas constatações, Weil inicia um caminho argumentativo em busca da explicação sobre o funcionamento do direito e da política na sociedade moderna. Vejamos par e passo. Temos de pronto a afirmação de que

O direito natural do filósofo é a base de toda crítica do direito positivo (histórico), assim como o princípio da moralidade funda toda crítica das máximas individuais. O direito natural distingue-se da crítica moral por não só admitir, mas exigir a existência de um direito positivo histórico; ele assemelha-se a ela por ser aplicável e se aplicar a todo sistema dado. Concorrendo com o direito positivo, o direito natural fixa para todo o homem o que deve fazer, o que deve admitir e o que pode exigir em determinada situação histórica [...] (1990, p. 46).

Contudo, faz-se necessário observar que

O conteúdo do direito natural depende, pois, das convicções, dos costumes, das tradições da comunidade. O direito natural não perde por isso a sua dignidade nem a sua validade. Encarnando-se, deixa de ser pura idéia para tornar-se idéia agente: antes de suprimir a instituição da escravidão, é preciso que o direito natural transforme o estatuto da escravidão, a fim de tornar maduros para a abolição da institui-

<sup>4</sup> Nota-se aqui uma clara inspiração hegeliana, dos *Princípios da Filosofia do Direito*, em Weil.

ção, tanto os senhores como o escravos (sic). Propor, sob o nome de direito natural, um código qualquer que seja, por melhor que seja, a uma comunidade que não é capaz de apreciar o seu valor, é uma empresa duplamente destinada ao fracasso: fracasso político, pois essa lei 'perfeita' aparecerá como a própria imperfeição para a moral pura, pois o código terá sempre um conteúdo positivo e impuro (histórico) (1990, p. 49).

Ocorre, que ao afirmar isso, pulula imediatamente uma outra verificação que pode ser posta como que em oposição:

[...] o direito natural torna-se o *que é evidente*, o que determinada comunidade considera obrigação e direito, tão evidentes que lhe pareceria ridículo formulá-lo, remetendo-se assim aos usos e ao costume, dito de outro modo, à pressão que todos os membros da comunidade exercem sobre os que queiram desobedecer a estas regras [...]. O direito natural torna-se assim o *direito não-escrito*, superior ao direito escrito por não precisar deste para ser reconhecido. Contudo ele não deixa de ser histórico, embora não esteja escrito ou codificado; ao contrário, é ele que, evoluído, força o direito escrito a evoluir [...]. *É natural* aquilo que *parece* natural a uma época determinada, numa comunidade ou num grupo de comunidades [...] *Não é natural* o que se opõe ao que a época *sente* ser justo (1990, p. 50) [grifo no original].

Nota-se que estamos, possivelmente, diante de um paradoxo. Se não de um paradoxo, ao menos de uma situação que clama uma tomada de decisão. Aí, segundo Weil, a história tem demonstrado que

Com o direito natural aparece de novo, antes de reaparecer noutros contextos, o conceito de revolução, entendida como subversão de um sistema de direito histórico positivo por uma ação contrária a este sistema. No plano da reflexão moral, que no momento é o nosso, o conceito de revolução mostra-se como um conceito-limite (1990, p. 51).

Portanto, a matriz weiliana central a respeito da fundamentação dos direitos humanos segue claramente uma perspectiva histórica. Tem-se a percepção do pressuposto do direito natural, porém Weil deixa claro que entende esse pressuposto como também situado historicamente, porque se refere à ação do ser humano enquanto ação razoável. Sem contar que

o direito se realiza num presente passado em vista a um futuro, sendo, portanto, identificável na história e no tempo, situando-se no plano universal concreto.

Para Weil, o direito natural não é evidente e passa por evolução. Assim como o ser humano razoável, as suas concepções individuais e coletivas são fruto de um tempo, de uma cultura, de acordo com o que é vivido por determinada sociedade. Por isso é que o direito natural não se converte automaticamente em direito positivo e em prática de justiça. Por isso é que a racionalização e a tomada de consciência, enquanto atitudes, se fazem necessárias para que uma sociedade possa, num determinado tempo, reconhecer como *direitos* o que até então não era. A compreensão de Weil, comparada à dos jusnaturalistas, encontra ali seu diferencial, visto que, no pensamento weiliano há um elemento *sui generis*: a admissão da *idéia* de direito natural, porém, posta enquanto reconhecimento de uma possível *evolução* da racionalidade jurídico-política ocidental e não enquanto a descoberta de uma verdade absoluta e incontestável.

Contudo, assim como ocorre com a política, o direito encontra seu fundamento último na moral. Quanto aos direitos humanos não é diferente. Faremos, agora, a trajetória argumentativa de Weil na tentativa de elucidar o que até aqui foi exposto.

### 2.3. *O fundamento do bem e da dignidade*

Segundo Weil, podemos constatar que [...] “cada sociedade possui um sistema de direito, racional ou não” [...] (1990, p. 106). A evolução da racionalidade jurídico-política é concomitante à evolução da racionalidade histórica que, por sua vez, permite compreender o ser humano enquanto ser agente, ser que se faz através da história. A modernidade é a expressão máxima dessa racionalidade.

A sociedade moderna (WEIL, 1990, p. 77ss) compreende-se como luta contra a natureza exterior. Trata-se de uma luta agressiva para avançar contra a resistência da natureza que se apresenta como empecilho à realização histórica do ser



humano. O trabalho social é o caráter moderno da luta contra a resistência da natureza. Nesse sentido, a organização moderna do trabalho resulta na obtenção de imensa liberdade de movimentos do indivíduo. No entanto, a sociedade moderna apresenta, *em princípio*, três características peculiares e que lhe dão identidade, determinando e impondo a forma de lidar com o mundo e com os seres humanos. De acordo com Weil,

[...] a sociedade moderna mostra-se *calculista*: toda decisão, toda transformação dos processos de trabalho e de organização, todo emprego das forças disponíveis (humanas e naturais) deve ser justificado demonstrando que o domínio do homem sobre a matéria e reforçado, dito de outro modo, que o mesmo resultado mensurável é obtido com menos dispêndio de energia humana, ou que uma quantidade maior de forças naturais é posta à disposição da humanidade (ou da comunidade particular), coisa que não seria possível com os métodos anteriores (1990, p. 92).

Prosseguindo, Weil aponta que “A sociedade moderna é *materialista* porque nas suas decisões só os fatores materiais são levados em consideração” (1990, p. 92). Da mesma forma, [...] “é *mecanicista* porque todo problema deve ser transformado em problema de método de trabalho e de organização, e só deve referir-se ao mecanismo do trabalho social: todo problema que não pode ser formulado assim é, por definição, um falso problema” (1990, p. 92).

Isso é o que todos os que enunciam estas características querem ser. Ou seja, trata-se de características que determinam valores e que têm autoridade de princípio e são formulados conscientemente pelos adeptos à modernidade. Isso inclusive, segundo Weil, adequa-se também às ciências sociais, à política e ao direito (1990, p. 93ss).

No entanto, assim como os seres humanos são racionais apenas *em princípio*, pois, na prática, são seres *razoáveis* e o comportamento racional não se dá de imediato, [...] “os membros de uma sociedade qualquer são calculistas só em princípio” (WEIL, 1990, p. 104). O mesmo pode ser dito a respeito do materialismo e do mecanicismo. Na prática, [...] “a sociedade moderna só é unificada quanto aos métodos de trabalho”



(1990, p. 104). Em outras palavras, as características da modernidade são insuficientes para determinar os fundamentos da justiça, do bem e da dignidade. Em relação à sociedade moderna, tendo em vista que o direito se fundamenta na *eficácia* e que a sociedade em particular não é totalmente racional (só é racional *em princípio*) e está dividida em estratos e grupos, o indivíduo se depara diante de um sentimento de injustiça (1990, p. 111).

Sendo assim, remete-se ao Estado a responsabilidade de consolidar o direito e solucionar o problema da injustiça, promovendo a dignidade. Tem-se, assim, como problema maior para o Estado moderno a conciliação entre o justo e o eficaz, a moral viva e a racionalidade (WEIL, 1990, p. 238). Nesse sentido, a tarefa do Estado se torna praticamente impossível. Ocorre que o indivíduo moderno move-se por interesse particular. Na sociedade, é o interesse particular [...] “que constitui o motor da ação dos indivíduos, grupos e estratos” (1990, p. 243). Já o Estado e a política, enquanto ação consciente, visam o todo da comunidade. O Estado, na prática, incomoda os interesses particulares (1990, p. 244). Dado que esta é a missão do Estado perante à injustiça, esforça-se para elevar os interesses particulares ao nível universal. Na tentativa de obter êxito em sua responsabilidade, o Estado promove a justiça social, desenvolvendo ações a partir de interesses particulares universalizantes. Ou seja, os justos interesses particulares somam-se aos interesses universalizantes, coexistindo na organização da sociedade. Só que, na prática, essa coexistência é conflituosa. Só se resolve por meio de regras gerais, *em princípio*. Eis o problema da justiça na sociedade moderna. Por isso é que se nota o governo, pelo qual o Estado se move, cometer injustiças no exercício do poder, agindo de maneira reprovável. As ações do Estado, então, brilham artificialmente enquanto saídas para o problema da injustiça e da indignidade.

Esse problema das sociedades modernas nasce, segundo Weil, [...] “da lembrança (ou da experiência presente) do arbítrio e da violência, e visa, na tradição moderna, ao que se chama [de] *os direitos do homem e do cidadão*” (1990, p.

255). Prosseguindo sua análise, o autor franco-alemão esclarece que

Discutiu-se indefinitivamente esta questão, e não parece que a discussão possa se terminar rapidamente. A razão está em que a expressão *direito do homem e do cidadão* é ambígua. O homem enquanto ser natural não tem direitos, pois nenhum ser natural pode ter direitos se compreende-se por *natural* aquele que não participa da linguagem, do trabalho, da organização, da sociedade, da comunidade. Se quiséssemos usar o termo direito natural com esta acepção de *natural*, seríamos obrigados a definir, como muitos o fizeram, os limites da violência individual como medida do direito natural – definição a rigor absurda [...] (1990, p. 255-256).

Vê-se que isso irremediavelmente repensa os aspectos conceituais e as concepções acerca do que vem a ser definitivamente *direitos* numa acepção moderna e contemporânea. Conforme afirma Weil,

É muito provável que o que nós chamamos de direito tenha nascido de um estado de coisas que não chamaríamos estado de direito; mas falando assim nós restringimos arbitrariamente o alcance do termo e esquecemos que um direito injusto segundo o nosso sentimento é ainda um direito, e falamos como se uma comunidade sem direito fosse imaginável, ou um se de outra forma humana isolado dos seus congêneres [...] fosse um ser humano (1990, p. 256).

Dadas essas circunstâncias com as quais nos deparamos na problemática dos direitos, qual é a saída possível? Ou então, a construção moderna em torno dos direitos humanos é infundada? Weil responde da seguinte maneira:

Todavia, a expressão *direitos do homem* não é insensata, mas o seu sentido positivo e político não está fundado no pensamento abstrato que o adotou e sim na história [...] [Em último caso], um direito do homem existe; mas é o da razão na história contra o que, na história tornou-se não-razoável, e ele varia segundo as comunidades, as sociedades e as épocas. Em qualquer período histórico existe o que é direito natural para este período, um direito que, *por ser evidente*, não tem necessidade de códigos e fórmulas, mas vale na consciência de todos (1990, p. 256-257).

Em última análise, o que Weil quer dizer é que não existe o *direito* em si do ser humano, mas os direitos dos membros de uma determinada sociedade, no caso a sociedade moderna, são os direitos dos cidadãos. Nesse caso,

Vê-se que o *direito natural* significa duas coisas distintas: uma *idéia*, no sentido kantiano, idéia formal, eternamente a mesma desde que apareceu na história, idéia que é assim, no plano da política, apenas critério, moral e negativo, do injusto [...], e um *conceito* histórico do que é 'evidente' para a moral positiva de uma época e de uma comunidade (1990, p. 257-258).

Conclui-se que, para Weil, por haver, do ponto de vista concreto e histórico, problemas para fundamentar os direitos do ser humano, resulta o conflito entre a moral viva de uma comunidade e a sua organização eficaz, ficando impossível racionalizar o universal concreto. Por isso é que não se pode chegar a uma concepção conceitual e a um discurso razoável capazes de abranger ao mesmo tempo o justo e o interesse particular. Por outro lado, como é também impossível imaginar uma sociedade sem direitos, a reconciliação entre o universal da razão e a vida sensata para o indivíduo depende da moral histórica da comunidade. É pouco provável que o governo, o Estado e as instituições consigam cumprir plenamente suas tarefas sem que tenham plena consciência do que venha a ser o justo e o digno, para além da busca prática pela eficiência. Essa questão é posta para qualquer Estado e para qualquer governo (1990, p. 259ss).

Em suma, o indivíduo age pautado muito mais segundo a moral da sua comunidade do que em conformidade com o quadro das leis e acordos politicamente estabelecidos. Sendo assim, o Estado moderno, que se impõe como o resultado da racionalidade calculista, materialista e mecânica, torna-se incapaz por si só de resolver a demanda do direito. Resta, então, como aposta, recorrer à coincidência, na razão, da moral concreta com o desejo histórico e racional (1990, p. 261). No entanto, o problema da coexistência entre os indivíduos e os grupos ainda fica sem solução, pois no plano do real concreto, mesmo guiado pela moral, o indivíduo sempre tentará impor

sua vontade e seus interesses perante os outros. Esta é uma constatação chocante decorrente da própria existência humana. E, se este problema se apresenta para a filosofia e para a razão na sua forma universal, para a política, para o direito e para o governo, apresenta-se sob a sua forma concreta, diante da vida que precisa ser vivida com dignidade.

Reconhecer os direitos do homem e do cidadão sob este prisma está abaixo da dignidade do direito natural, da moral e da filosofia. Trata-se de uma compreensão utilitarista de direito. Assim, do ponto de vista histórico e filosófico, os direitos do homem e do cidadão constituem um problema para o governo e para o Estado (WEIL, 1990, p. 259). Inclusive, entram em conflito com a moral viva da sociedade.

Fica claro, portanto, que o fim último do governo e do Estado é a sobrevivência da sociedade e dos indivíduos, fazendo com que todos tenham uma vida o mais sensata possível. Assim, para Weil, “O governo encarrega-se dos problemas técnicos em vista da sobrevivência da comunidade e da sua independência. Ora, a moral, sendo histórica, não é idêntica à racionalidade” [...] (1990, p. 276). É por isso que pode ser dito que a moral histórica limita o alcance da racionalidade moderna e fundante do Estado. Mas, por outro lado, dá alcance maior e mais abrangente ao que se intitula como direitos, justiça e dignidade.<sup>5</sup>

### 3. Uma saída pela tangente, porém necessária

Assim, torna-se, segundo Weil,

[...] paradoxal e inevitável que [sobre a] pergunta como se determina *bem o bem*, não poderia ser dada nenhuma resposta que não fosse formal e que superasse a regra da não contradição das máximas inspiradora dos atos. Não é que tal resposta seja insensata; mas ela é incapaz de permitir a invenção que é exigida pelo homem de Estado (1990, p. 314).

<sup>5</sup> Aqui se justifica o fato de que o ser humano não pode limitar a sua atitude violenta apenas porque ela é um mau negócio e uma ameaça. Ela deve ser evitada por motivos éticos.

Da mesma forma, “O governante, necessariamente educador, não é imoral ou a-moral. Ele pode achar-se na obrigação de se opor à moral histórica da comunidade, mas esta oposição à moral é uma oposição moral a uma moral que se tornou imoral, por ter permanecido a moral de um mundo que não existe mais”[...] (1990, p. 315). Diante do fato e da vida imediata, Weil propõe que

O indivíduo tem direitos no Estado moderno porque a sua colaboração é necessária para o bom andamento dos negócios da sociedade: a sua revolta ou a sua recusa passiva, constituindo uma ameaça real para a sociedade constituem também uma ameaça para o Estado, cuja unidade, força e chances de sobreviver dependem da boa vontade dos cidadãos no trabalho (1990, p. 258).<sup>6</sup>

Apesar de tudo, o que resta como solução possível e razoável, diante da historicidade da sociedade, da moral e da política, é que

O cidadão do Estado moderno tem o direito de ver respeitados seus interesses legítimos. É certo que a sua moral é o primeiro deles, pois nenhum interesse poderia ser mais elevado que o de uma vida sensata. [...] Tanto o Estado como a sociedade modernas necessitam da colaboração de todos, particularmente dos que são qualificados pelo seu espírito de iniciativa, de crítica, de discussão e são, por consequência, levados a reivindicar seus direitos e a retirar-se a uma vida privada caso lhes recuse a liberdade e a igualdade, a participação na discussão sobre a moral, sobre a estrutura política do Estado (1990, p. 316).

Numa perspectiva universal, toda a discussão em torno das questões globais e em torno dos aspectos internacionais dos direitos gira em torno do fato de que “O objetivo da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres” (1990, p. 321).<sup>7</sup> Isso se dá enquanto resultado ante as inquietações contemporâneas e em face às experiências passadas de insensatez frente à vida

<sup>6</sup> Vê-se que, indiretamente, Weil adota o critério da *igualdade* como o princípio moral primeiro. Esse critério dá legitimidade à ação do indivíduo.

<sup>7</sup> Nota-se que Weil, nesse caso, não previu a mundialização que se instalou a partir da segunda metade do século passado, processo que colocou em cheque e em desvantagem os Estados nacionais e a luta pelos direitos a partir deles.

humana. De qualquer maneira, é possível apostar que, do ponto de vista prático e imediato, a humanidade pode minimamente convergir para uma organização mundial, ou a um *Estado mundial*, capaz de alcançar no futuro a garantia da dignidade de forma adequadamente razoável em termos universais. É sensato acreditar nisso se consideradas as condições históricas e as capacidades do ser humano de se estabelecer enquanto um ser razoável e de sociedade. Contudo, não se tem uma receita infalível e capaz de ser aplicada a ponto de assegurar que isso se concretize. Além do mais, o maior problema será justamente o de encontrar o ponderável e a razoabilidade mínima para que a tentativa de se constituir um sistema de direitos mundial não se transforme numa “ditadura intelectual e moral” de caráter global (1990, p. 325ss).

### **Conclusão e balanço crítico da posição**

Entre muitos aspectos conclusivos, apontamos quatro que consideramos relevantes e que permitem, se não sintetizar, ao menos servir de destaque a respeito da abordagem que fizemos sobre uma possível fundamentação para os direitos humanos a partir do pensamento filosófico e político de Eric Weil. Assim que:

a) há uma nítida compreensão histórica do direito natural e positivo. No entanto, o direito não deixa de ser visto também numa perspectiva racionalista. Nesse caso, a moral formal (racional) é quem analisa e julga a moral concreta, vivida.

b) há um reconhecimento e uma valorização da perspectiva moral na fundamentação dos direitos. Numa perspectiva subjetiva, há a necessidade de introjeção, por meio da atitude, da necessidade de reconhecer a igualdade e os demais princípios do agir razoável. Já numa perspectiva objetiva, a moral leva à construção de uma identidade coletiva social em favor da dignidade humana. Assim, a moral formal do entendimento influencia a moral vivida concretamente.

c) há uma aposta na saída política, tida por Weil como *razoável*. Isso porque no mundo civilizado, a luta violenta deve ceder lugar à discussão (1990, p. 339). É pelo Estado que essa

129 00

luta consciente deve se expressar. Dito de outro modo, o papel do Estado vai além de ser mero agente regulador dos direitos; precisa ser agente promotor – embora essa promoção tenha que ocorrer não pelas condições do Estado e do governo em geral, mas fundamentalmente pela prudência e devido, sobretudo, às evidentes contradições dos mecanismos sociais modernos. Ou seja, a promoção dos direitos é um desafio que o Estado, contraditoriamente, deve enfrentar e realizar.

Finalmente, é possível e necessário promover a educação para os direitos humanos. Em outras palavras, é preciso criar as possibilidades para que os cidadãos possam ter uma vida virtuosa. Talvez não no sentido prescrito por Aristóteles que vê no Estado uma instituição moral e educativa, mas no sentido de possibilitar que cada indivíduo possa ter chances de uma vida sensata (1990, p. 328-329). A educação para os direitos humanos deve ser exercida co-responsavelmente pelo Estado e pela sociedade, para além das instituições. Ou seja, deve se constituir numa prática da moral prática.

### Referências bibliográficas

DORNELAS, Henrique Lopes. A questão da fundamentação dos direitos humanos. *Revista Jusvigilantibus*. Disponível em <[www.jusvi.com](http://www.jusvi.com)>, acesso em dez/2005.

PERINE, Marcelo. A constituição do político na tradição ocidental. *Síntese Nova Fase*. São Paulo, vol 19, n. 59, out-dez 1992, p. 543-574.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.

SOARES, Marly Carvalho. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998.

WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Cordoba: Nagelkop, 1970.

\_\_\_\_\_. *Philosophie morale*. Paris: Vrin, 1981.

\_\_\_\_\_. *Filosofia política*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. *Problèmes kantians*. 2. ed. Paris: Vrin, 1998.

*A Coleção Filosofia e Direitos Humanos* tem por objetivo reunir ensaios que apresentam a posição de pensadores representativos da tradição filosófica sobre direitos humanos. Reúne diversos volumes dedicados ao pensamento filosófico contemporâneo, moderno, medieval e antigo. Quer alimentar o debate e a reflexão crítica à luz da filosofia.

**Promoção**

Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos - IFIBE

**Apoio**

Fundação Ford



Todo o vital escorre e é devorado por este solo devastado: o tempo, a memória, os tecidos que um dia significaram algo. Uma forma inusitada de violência se instaura. [...] É esta a razão pela qual qualquer tratamento filosófico do tema da dignidade humana ou dos direitos humanos que não inicie por uma profunda reconstituição histórica do “deserto do real” [...] em que nos encontramos está fadado a um ambíguo destino: para alguns, a angústia de perceberem o descompasso entre o formal e o real, sem saberem por onde começar a limpar o terreno, aprofundando-se muitas vezes na formalidade exatamente por sua ânsia de chegar à realidade; para outros, geralmente os vencedores das grandes guerras e batalhas nas quais a existência sócio-ecológica contemporânea se constitui, a festa sobre os destroços daquilo que se tornou quase nada [...]. Aos segundos, deixamos os louros de suas vitórias; aos primeiros, nos dirigimos, na intenção de tentar facilitar uma maior compreensão dos termos corretos do que aqui nos interessa.

**Ricardo Timm de Souza**



FORD FOUNDATION  
[www.fordfound.org](http://www.fordfound.org)



[www.ifibe.edu.br](http://www.ifibe.edu.br)