

**SENTIDO FILOSÓFICO DOS
DIREITOS HUMANOS**

Leituras do pensamento contemporâneo 2

Paulo César Carbonari
Organizador

Eduardo C. B. Bittar
Prefácio

Alcione Roberto Roani
Irio Luiz Conti
Jair Andrade

João Alberto Wohlfart

José André da Costa

Manfredo Araújo de Oliveira

Nilva Rosin

Robinson dos Santos

SENTIDO FILOSÓFICO DOS DIREITOS HUMANOS

Leituras do pensamento contemporâneo 2

Passo Fundo
IFIBE
2009

© 2009 Editora IFIBE

Coleção Filosofia e Direitos Humanos
Editor: Paulo César Carbonari
Co-Editor: José André da Costa

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: Iltonar Siviero
Vice-Diretor Pedagógico: Valdevir Both
Vice-Diretor Administrativo: Moacir Filipin

Edição: Editora IFIBE
Organização: Paulo César Carbonari
Revisão de Texto: Roque Zimmerman
Normatização, Capa e Diagramação: Diego Ecker
Impressão e Acabamento: Gráfica Berthier

Editora IFIBE
Rua Senador Pinheiro, 350 – Rodrigues
99070-220 – Passo Fundo – RS
Fone: (54) 3045-3277
E-mail: editora@ifibe.edu.br
Site: www.ifibe.edu.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S478 Sentido filosófico dos direitos humanos : leituras do
pensamento contemporâneo / organizador Paulo
César Carbonari – Passo Fundo : IFIBE, 2009.
231 p. ; 21 cm. – (Filosofia e direitos humanos ; 2)

ISBN 978-85-99184-41-7

1. Direitos humanos. 2. Filosofia. I. Carbonari, Paulo
César, coord.

CDU : 342.7

Catalogação: Bibliotecária Lidiane Corrêa Souza – CRB 10/1721

2009

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

Para todos e todas que
fizeram e fazem da luta pelos direitos humanos
exercício de cooperação e de construção da esperança

Agradecemos
ao IFIBE, por oportunizar espaço de pesquisa;
aos/às pesquisadores/as, por partilhar conhecimento.

SUMÁRIO

Apresentação.....	11
Prefácio.....	15
Robert Alexy	
Argumentação e direitos fundamentais.....	25
<i>Alcione Roberto Roani</i>	
Tobias Barreto	
Cultura e direitos humanos.....	47
<i>José André da Costa</i>	
Franz Hinkelammert	
Utopia crítica, libertação e direitos humanos.....	69
<i>Paulo César Carbonari</i>	
Otfried Höffe	
Justiça e direitos humanos.....	93
<i>Robinson dos Santos</i>	

Axel Honneth

Luta por reconhecimento e direitos humanos.....115

Irio Luiz Conti

Herbert Marcuse

Teoria crítica da sociedade,
emancipação e direitos humanos.....135

Nilva Rosin

Robert Nozick

Indivíduo absoluto, liberdade e direitos.....151

Jair Andrade

John Rawls

Direitos humanos e teoria da justiça.....167

João Alberto Wohlfart

**Desafios aos direitos humanos
no mundo contemporâneo.....185**

Manfredo Araújo de Oliveira

APRESENTAÇÃO

*Não é suficiente transformar o mundo. Isso nós fazemos de qualquer modo.
E, além do mais, isso acontece até mesmo sem a nossa ação.
Nós temos também que interpretar esta transformação.
E, na verdade, para modificá-la, a fim de que o mundo não continue a mudar
sem nós e não se transforme, afinal, em um mundo sem nós.*

Günther Anders

Direitos humanos é construção histórica que tem na reflexão e na ação alimentos de seu conteúdo. A rigor, ação e reflexão se conjugam para fazer da dignidade humana o *o quê* e o *porquê* desde onde se afirmam as lutas para realizar os direitos humanos. Nesse espírito, o segundo volume da *Coleção Filosofia e Direitos Humanos* oferece subsídios à reflexão e à ação críticas.

O horizonte no qual se inserem as reflexões aqui propostas é o da filosofia. Isso não significa que não encontre abertura e não faça diálogo com os diversos campos do conhecimento e os saberes construídos e vivenciados nas práticas sociais e políticas. O *Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos* fomenta a produção desta coleção através da qual procura construir as reflexões que tomam em conta fontes referenciais, a fim de oferecer, desde as posições filosóficas, subsídios para a atuação prática.

Reiteramos, assim, como dissemos na apresentação do primeiro volume, que a escolha do título *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos* inscreve a obra no esforço de construção de mediações cognitivas sobre os direitos humanos com o olhar da filosofia. Dedicar-se a expor a posição de diversos pensadores significativos da tradição filosófica contemporânea. A escolha das posições é aleatória e orientada pela prática de cada um/a dos/as pesquisadores/as.

O volume reúne oito ensaios que são apresentados pela ordem do sobrenome do autor ao qual cada um se dedica. Completa a obra um texto que traça uma panorâmica geral de diversas posições sobre direitos humanos no pensamento filosófico contemporâneo.

O prefácio é escrito pelo professor Eduardo C. B. Bittar, presidente da Associação Nacional de Direitos Humanos Pesquisa e de Pós-Graduação (ANDHEP), organismo que reúne centros de pesquisa e pós-graduação de todo o Brasil e ao qual o *Grupo de Pesquisa* do IFIBE é associado. O texto é contextualizado pelos acontecimentos que marcaram 2008, sobretudo os 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos e os 40 anos dos eventos de 1968.

O ensaio sobre Robert Alexy, jusfilósofo alemão, de autoria de Alcione Roberto Roani, professor da URI-Erechim e ex-professor do IFIBE, retoma o pensamento deste importante jurista alemão que desenvolve bases doutrinárias para que a racionalidade jurídica possa ser mediada por pressupostos discursivos, para o que propõe uma racionalidade pós-positivista. Em diálogo com Habermas, constrói uma proposta de fundamentação dos direitos humanos apontando para a autonomia, o consenso e a democracia como bases seguras para a efetivação dos direitos fundamentais no Estado Democrático de Direito.

O ensaio sobre Tobias Barreto, jusfilósofo brasileiro da conhecida Escola do Recife, de autoria do professor José André da Costa, do IFIBE, apresenta uma reflexão sobre cultura e direitos humanos com a finalidade de pensar a sociabilida-

de humana. A pertinência da reflexão culturalista de Tobias Barreto é ressaltada no sentido de retomar o papel da cultura como elemento fundamental para a compreensão do sentido dos direitos humanos.

Franz Hinkelammert, economista, filósofo e teólogo alemão-latino-americano, é estudado no ensaio do professor Paulo César Carbonari, do IFIBE. As provocações críticas do pensamento de Hinkelammert são retomadas para indicar as possibilidades do pensamento crítico libertador construído na América Latina em geral e no que tem de apoio para pensar e repensar os direitos humanos em contextos de histórica exclusão e violação. Na esteira de sua proposta libertadora, também são desenhados caminhos alternativos críticos.

O ensaio sobre Otfried Höffe, filósofo alemão, é desenvolvido pelo professor Robinson dos Santos, do IFIBE (em 2008), hoje da UFPel. Mostra que os temas da filosofia prática estão em diálogo com vários pensadores antigos e modernos. Para Höffe, os direitos humanos têm uma profunda relação com o que denomina de justiça. Assim, é no diálogo com a justiça que se mostra o sentido filosófico dos direitos humanos.

Axel Honneth, filósofo alemão que substituiu Habermas na Cátedra de Filosofia Social em Frankfurt, é estudado por Irio Luiz Conti, do IFIBE. O artigo mostra a análise do contexto dos conflitos sociais desde o qual emerge a potencialidade moral que impulsiona as sociedades e os diferentes grupos e movimentos sociais que a compõem a alcançarem formas de sociabilidade e de justiça cada vez mais universais. Neste ensaio, o ensaio mostra os pressupostos filosóficos e sociológicos dos direitos humanos.

Nilva Rosin, professora do IFIBE, dedica seu ensaio a apresentar o pensamento de Herbert Marcuse, filósofo alemão, um dos maiores expoentes da Teoria Crítica. A autora recupera a crítica marcuseana à hipertrofia da emancipação humana pela unidimensionalização produzida pelas sociedades do capitalismo avançado. Aponta caminhos alternativos para pensar novas formas de emancipação e para compreender os direitos humanos neste contexto.

Robert Nozick, jurista e filósofo norte-americano, é apresentado por Jair Andrade, ex-professor do IFIBE. Conhecido por seu alinhamento liberal, o pensamento político de Nozick apresenta os direitos humanos no seio das novas compreensões de liberalismo, mais conhecidas por neoliberalismo. Além da apresentação da posição, o artigo esquadrinha os fundamentos e as consequências críticas da posição defendida por Nozick.

O ensaio sobre John Rawls, filósofo norte-americano, de autoria do professor João Alberto Wohlfart, do IFIBE, apresenta a teoria da justiça e suas relações com os direitos humanos. Retomando os princípios políticos de justiça, mostra o referencial do qual emergem os direitos humanos.

O professor Manfredo Araújo de Oliveira, da UFC, colabora gentilmente com o *Grupo de Pesquisa* oferecendo um texto no qual faz uma análise dos desafios atuais aos direitos humanos. Apresenta um balanço da globalização como fenômeno histórico-social, mapeia as objeções e críticas da filosofia contemporânea aos direitos humanos e apresenta a proposta dos direitos humanos no que chama de ontologia do ser pessoal

A contribuição que aqui apresentamos pretende ser parte de um esforço de construção de bases para a compreensão crítica dos direitos humanos. Insere-se no seio das lutas que se travam no contexto do sexagésimo aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Espera-se motivar leitores/as a continuar a reflexão com suas próprias observações e críticas.

Passo Fundo,
10 de dezembro de 2009.

Paulo César Carbonari
Coordenador do Grupo de Pesquisa
Organizador

PREFÁCIO

É em boa hora que se recebe e que se colhe o livro *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos: leituras do pensamento contemporâneo*, obra que se responsabiliza por lançar um olhar crítico e avançar na pesquisa sobre a fundamentação filosófica dos direitos humanos, especialmente se considerado o cenário histórico, as condições políticas, os desafios e os limites antropológicos do próprio debate no Brasil contemporâneo. A oportunidade se deve não somente à necessidade de aparelhamento da pesquisa, dos conceitos e das dinâmicas pedagógicas para a área, mas, sobretudo, pelo fato de que a obra se insere num contexto editorial de muita efervescência, tendo em vista que visitamos, em 2008, uma série de eventos que são de grande significação para a memória social de nossos tempos. Em 2008 comemoramos 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada pela ONU, 40 anos dos eventos de maio de 1968 em Paris, e, ainda, 20 anos de vigência da Constituição Cidadã, a Constituição Federal de 1988. Por isso, trata-se de fazer um balanço entrecruzado das questões que envolvem estes temas, oportunos de serem visitados quando se trata de refletir sobre a atualidade dos direitos humanos e sobre a reflexão crítica em torno dos mesmos.

Os estudos críticos sobre os direitos humanos feitos nos dias de hoje nos convidam a refletir a respeito do impacto do ano de 1968, como uma data de ampla significação social e que, exatamente por isso, não pode ser olvidada. Se 1968 pode ser considerada uma data de significação social, tem suas consequências fortemente sentidas também no plano dos direitos humanos, e isto porque, se não redundou em uma grande revolução no sentido político, operou uma grande transformação cultural, criando profundas cicatrizes na história contemporânea.

Isso permitirá que se consolide algo que já se encontrava na atmosfera do pensamento filosófico do século XX, especialmente após Auschwitz, a ideia de que o projeto da modernidade carecia de ser revisto. A consciência de que é possível modificar a história, intervir nela, *re-construir* os horizontes das crenças e dos costumes, *re-fundar* as práticas acadêmicas e o sistema de autoridade social foi de fundamental importância no alento à maioria dos eventos que marcaram o ano de 1968.

Essa consciência contagia o ambiente acadêmico que, através do pensamento frankfurtiano e da sociologia de Jean-François Lyotard, incentiva, capta e descreve o estado das formas sociológicas e dos valores após maio de 1968, conferindo *status* científico ao debate acerca do nascimento da *pós-modernidade*; debate que continua profundamente aceso atualmente, não obstante enigmaticamente interpretado. Um dos grandes legados teóricos desse período será exatamente a impossibilidade, em ciências sociais, e, exatamente por isso, também no âmbito do Direito, de se ignorar o sentido desta expressão. Nesse sentido, se modernidade e pós-modernidade estão em discussão, a cultura hodierna muito deve a maio de 1968 por sua atual conformação. Isso significa, de um lado, que muitas conquistas são legadas deste debate, mas isso também significa que muitas coisas se perderam ao longo deste percurso crítico. Todo passo adiante é também, dialeticamente, um retrocesso, em algum sentido.

As lutas por emancipação haverão de se encontrar nesse contexto sob fortes influxos das leituras de Mao, Marx, Marcuse, Fromm, fazendo-se com que a insatisfação seja deglutida como ânimo para a assunção de um protagonismo histórico que veio do movimento estudantil.¹ Em Paris, em maio de 1968, ao longo de todo o mês, mobilizando inicialmente cerca de 10 a 15 mil estudantes, para envolver ao final cerca de 80 mil estudantes, o movimento, que, a princípio era estudantil, e, em seu decorrer, tornou-se de ampla adesão social, captando também os esforços de trabalhadores, feministas, membros dos movimentos de contra-cultura e intelectuais, tinha a seu favor um utopismo emancipatório suspenso no ar e uma profunda sensação de responsabilidade histórica pela mudança do *statu quo*, baseada na insatisfação com o *stablishment*.² Desta atmosfera, estufada pela angústia existencial e atravessada pelos traços da sociedade autoritária do pós-guerra, nutriam-se indivíduos embriagados pelo ópio do ideário libertário e pós-moderno que surgia; tratava-se de um ideário que mesclava ideais marxistas e anarquistas de sociedade (um dos principais líderes do movimento estudantil francês, Gabriel Cohn-Bendit, era anarquista), com movimentos estudantis e reivindicações juvenis sociais e/ou de minorias autoras de pequenas narrativas que construía a mentalidade de um tempo de efervescência, culminando com a eclosão de maio de 1968, em Paris.³

¹ “O movimento começou muito inocentemente [...] como um movimento pela reforma da universidade” (MARCUSE, H. *A grande recusa hoje*, 1999, p. 57).

² “Em outras palavras, é uma recusa a continuar aceitando e a se conformar com a cultura da sociedade estabelecida, não só com as condições econômicas, não só com as instituições políticas, mas com todo o sistema de valores que eles sentem estar apodrecido no âmago. Penso que a esse respeito pode-se de fato falar também de uma revolução cultural. Revolução cultural porque é dirigida contra todo o *stablishment* cultural, incluindo a moralidade da sociedade existente” (MARCUSE, H. *A grande recusa hoje*, 1999, p. 63- 64).

³ “A primeira grande explosão dessa consciência em transformação foi o movimento estudantil de maio de 1968” (MARCUSE, H. *A grande recusa hoje*, 1999, p. 17).

Este é um evento histórico de alto simbolismo. Trata-se da eclosão de reivindicações informadas por altos ideais de transformação social e profundamente influenciadas pelos referenciais marxianos e frankfurtianos, com destaque para Herbert Marcuse, mas que hoje representam o selo de uma mudança radical de concepção de mundo. Este episódio pode ser considerado a grande revolução do final do século XX, pois movimenta forças eróticas (vitais) contra forças tanatológicas (mortais),⁴ alavancando mudanças radicais nos modos de vida e na conformação social desde então. Ali estava nascendo a *pós-modernidade*, que será, alguns anos mais tarde, lida e dissecada por Jean-François Lyotard.⁵ É do pensamento político de Agnes Heller que se pode ouvir a seguinte frase: “Como teoria social, o pós-modernismo nasceu em 1968”.⁶

Uma profusão de eventos marca a distinção deste período como uma época de tensões, envolvendo diversos e polêmicos temas: a guerra, a fome, a injustiça, a ditadura, o conservadorismo, o machismo, a sexualidade, a liberdade estética, entre outros. Por isso, o ano de 1968 será marcado por significativos eventos: em 28 de março, o estudante Édson Luis de Lima Souto foi morto pela ditadura, revelando o caráter sádico do poder, sendo um estopim para revoltas crescentes em torno da ideia da liberdade política; em 4 de abril, o pastor Martin Luther King é assassinado, líder que foi do movimento pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos, após longa cam-

⁴ “Algo assim existe. Em grande medida vejo essas tendências a uma ascensão de energias eróticas contra a pulsão destrutiva no movimento ecológico, no movimento de proteção ao meio ambiente. Pois a criação de um meio ambiente pacífico, calmo e belo é justamente trabalho de Eros” (MARCUSE, H. *A grande recusa hoje*, 1999, p. 17).

⁵ “A condição política pós-moderna se baseia na aceitação da pluralidade de culturas e discursos. O pluralismo (de vários tipos) está implícito na pós-modernidade como projeto. O colapso da grande narrativa é um convite direto à coabitação entre várias pequenas narrativas (locais, culturais, étnicas, religiosas, ideológicas)” (HELLER, A.; FEHÉR. *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 16). Para LYOTARD ver: *A condição pós-moderna*, 1989.

⁶ HELLER, A.; FEHÉR. *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 200.

panha de vida pela garantia de direitos dos negros e contra a discriminação; no embate de forças contra o governo conservador de Charles de Gaulle, o movimento estudantil, de 2 a 30 de maio, na França, sob a liderança de Daniel Cohn-Bendit, provocou uma série de eventos que geraram mobilização civil generalizada, envolvendo operários, mulheres, minorias, em favor de diversas causas, entre elas a de reforma universitária; em 26 de junho, na passeata dos 100 mil, no Rio de Janeiro, a juventude e os movimentos sociais se reuniram para protestar contra a ditadura, marcando fortemente presença de oposição que haveria de criar as condições para o desenvolvimento de forças políticas contrárias à manutenção do golpe militar; em prol das causas e discussões do feminismo, Robin Morgan queima sutiãs em praça pública de Nova York, em setembro, declarando guerra ostensiva à lógica de repressão à liberdade sexual e comportamental femininas; diversas manifestações, especialmente com o movimento hippie e suas filosofias de vida, dão nascimento à lógica da contracultura, que tem no movimento tropicalista brasileiro (Gilberto Gil, Caetano Veloso, Nara Leão) um símbolo vigoroso de resistência (recorde-se das canções de Chico Buarque) ao imperialismo consumista e à lógica da indústria cultural mercadurizada.

Maio de 1968 foi, como continua a ser, um símbolo de emancipação social e, exatamente por isso, um motivo de inspiração necessário para a ação no presente, claramente, dentro de outras premissas históricas. Ainda que quarenta anos nos distanciem desse período, as energias utópicas que movimentaram maio de 1968, como explosão histórico-erótica, no sentido marcuseano,⁷ continuam acesas, apesar dos refluxos

⁷ “O protesto dos jovens continuará porque é uma necessidade biológica. ‘Por natureza’, a juventude está na primeira linha dos que vivem e lutam por Eros contra a Morte e contra uma civilização que se esforça por encurtar o ‘atalho para a morte’, embora controlando os meios capazes de alongar esse percurso. Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta política” (MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, 1999, p. 23).

sofridos e dos novos matizes assumidos pelas bandeiras à época levantadas. Trata-se de um período conturbado, política e ideologicamente, dividido pela partição bipolar do mundo entre capitalismo e socialismo, cheio de muita agitação transformadora, decorrente da força de uma juventude marcada por um ímpeto emancipatório extremamente vigoroso.

Se todo esse conjunto de ebulições momentâneas não chegou a se consolidar em uma revolução política, e se desses movimentos não nasceu propriamente um modelo político concreto – a revolução foi cantada em todas as partes, mas não se realizou como revolução política –, apesar de conquistas localizáveis aqui e ali, ao menos, esse conjunto de lutas deu origem, do ponto de vista mais abrangente, fazendo repercutir em transformações em todo o mundo, ao caldo necessário para uma profunda *revolução cultural*. Trata-se, desde então, de compreender o nascimento de novas mentalidades formadas pela busca de novos paradigmas de ação. O ano de 1968, por isso, pode ser tomado como o momento histórico de quebra de padrões comportamentais, de padrões sexuais, de emergência da liberdade sexual, de luta por ampliação dos espaços de liberdade política, dos direitos de minorias, de redefinição do papel político da estética, de redefinição do papel da moral em direção ao pluralismo ético, de luta por redemocratização e pelo reconhecimento da diferença, de redefinição da hipocrisia social, questões que, em muitos de seus significados, redundaram em frutos muito concretos no plano da cultura e das relações humanas. Por isso, as cicatrizes históricas deixadas por esse período são incontornáveis para o pensamento crítico contemporâneo que está tentando lidar com a questão até hoje, discutindo-a através do temário pós-moderno, não se podendo deixar de considerar que deste período se legam inesquecíveis conquistas de *direitos* que não podem ser desprezadas.

Ademais, não se pode omitir o fato de que a atual redação da democrática Constituição Federal de 1988, base de

nossas atuais discussões sobre os direitos fundamentais, deve muito a estas lutas, exatamente por inscrever em sua lógica a pressão dos movimentos ambientalistas, a luta pela igualdade de gênero, o reconhecimento da necessidade de combate à discriminação, entre outros temas. A Constituição Cidadã, que também incorpora o legado da dignidade da pessoa humana vindo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (“Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”) representa um bastião de lutas pela garantia ampla da liberdade e, por isso, reflete os aquisitivos dos 20 anos que antecederam a sua promulgação. Hoje, as mulheres têm lugar no mundo do trabalho (mesmo que muito ainda precise ser feito no plano da igualdade salarial), os jovens têm opinião válida (ainda que muito se tenha perdido no que tange à formação crítica e à mobilização juvenil), as minorias reivindicam crescentemente lugar na consagração de seus direitos (mesmo que muito ainda precise ser feito para a proteção dos defensores dos direitos humanos), o pluripartidarismo vige no país (ainda que as instituições democráticas padeçam crescentemente de abusos e corrupção), a ideia de democracia se consolida com práticas de pluralismo e tolerância (apesar de crises de legitimação anunciarem o esgotamento da representatividade), a hipocrisia cedeu em muitos temas (ainda que não esteja a determinar a forma como se constituem formas reificadas de trânsito social), a expressão é aberta a todas as tendências (ainda que se deva considerar que a mídia mercadurizada da indústria cultural determine a cultura que se consome), a liberdade amplia suas fronteiras (ainda que a truculência continue sendo um dos fatores de determinação da forma como a relação Estado-polícia e sociedade civil se dá), a força dos movimentos sociais tem demonstrado positivas conquistas sociais (ainda que lideranças sejam perseguidas e crimes bárbaros contra as mesmas saiam permanentemente impunes dos tribunais).

Se a ideia de dignidade humana é um legado positivado com o texto da Declaração, e que não pode ser abandonado, isso não significa que, após 1968, esta ideia esteja intocada. A partir da Declaração, a expressão adentra a cultura jurídica ocidental e faz com que seu pertencimento se torne palavra de ordem na dimensão do constitucionalismo contemporâneo. Não por outro motivo, a Constituição Federal de 1988, no processo de redemocratização, incorporou a ideia em seu artigo 1º, inciso III, como um dos fundamentos da República Federativa. Mas, ao acolher a expressão vinda diretamente da Declaração, já o faz dentro um discurso histórico em que a ideia do “Homem Universal e Abstrato” (concepção que ainda permeava a Declaração) já não tinha a mesma força, a força da crença no discurso moderno. Sua inscrição permite codificar a expressão como norma válida na dimensão do direito positivo brasileiro, mas já eivada das exigências do discurso social pós-moderno, sob os influxos diretos de uma ruptura de significativa importância: os eventos que marcaram sucessivos episódios de significação ao longo de 1968 (dos direitos civis dos negros nos EUA à luta pelo espaço da mulher na esfera pública) e suas posteriores repercussões.

É desta forma que a leitura da dignidade humana, desde então, só pode ser feita considerando a defesa das minorias, a luta pelo reconhecimento do direito à diferença, a garantia do pluralismo moral e da liberdade de escolha em diversos âmbitos do comportamento, a importância dos movimentos sociais, a defesa da diversidade dos povos e suas identidades a partir do multiculturalismo. Se a noção de dignidade humana não surgiu em 1948 – é ela também fruto de uma longa herança construída na longevidade da história –, mas positivou-se num documento de significação universal, também não se mantém intacta ao longo destes 60 anos de sua história normativa no seio da Declaração. Desta forma, 20 anos após 1948, estavam eclodindo forças que redundariam não numa

negação da ideia de dignidade, mas em resultados que alteraram os padrões axiológicos que organizavam e sustentavam certa conformação da dignidade ligada à ideia do “Homem Moderno Universal”.

Assim, 20 anos após 1968, estaria aparecendo a Constituição Cidadã no Brasil (1988), expressando este concubinato entre modernidade (universalidade dos direitos humanos como exigência da cultura do direito) e pós-modernidade (pluralismo moral, diversidade, multiculturalismo e direitos das minorias). Por isso, nesse equinócio da história contemporânea, devemos nos interrogar a respeito do que, 20 anos após sua promulgação, nos restam, efetivamente, dos ideais contidos na Constituição Cidadã. Essa é uma interrogação que devemos nos fazer, enquanto nos preocupamos com a eficácia dos direitos humanos, mais do que com sua validade formal; enquanto nos ocupamos de pensar e agir no campo dos direitos humanos, mais do que em fundamentar a lógica dos direitos humanos; enquanto refletimos a respeito das revisões necessárias ao projeto da modernidade; enquanto repensamos o sentido das práticas educacionais, caminhando no sentido da construção de uma estrutura formativa capaz de acenar para a consciência crítica, para a tolerância, para a participação social e para a solidariedade. Pensar os direitos humanos nestes tempos é pensar se realmente estamos realizando socialmente estes valores ou quão distantes estamos de torná-los não somente de vigência jurídica, mas de eficácia social.

Daí o convite à leitura desta obra, que é resultado dos trabalhos desenvolvidos sob o protagonismo dos estudos e das pesquisas feitas no IFIBE. Daí também o desenvolvimento deste projeto se dar dentro de um compartilhamento de ideias como atividade coletiva, iniciativa que instaura uma necessária e oportuna investigação a respeito do sentido filosófico dos direitos humanos. Ademais, deve-se ressaltar, esta obra cria condições para uma busca de fundamentação do discurso

dos direitos humanos a partir de um conjunto de perspectivas filosóficas as mais diversificadas, todas elas indicando a preocupação com a questão da condição humana. O livro *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos: leituras do pensamento contemporâneo* é, por isso, uma louvável iniciativa que deve ser acolhida pelo público leitor, convite a uma jornada de formação e de esclarecimento, elementos imprescindíveis quando se trata de falar de sensibilidade para perceber a importância, bem como a significação social dos direitos humanos.

Eduardo C. B. Bittar*

* *Livre-Docente e Doutor, Professor Associado do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, nos cursos de graduação e pós-graduação em Direito, e em Direitos Humanos. Presidente da Associação Nacional de Direitos Humanos Pesquisa e Pós-Graduação (ANDHEP). Pesquisador-Sênior do Núcleo de Estudos da Violência da USP. Coordenador do Grupo de Pesquisa “Democracia, Justiça e Direitos Humanos: estudos de Escola de Frankfurt” (CEPID VI), junto ao NEV-USP. Professor e Pesquisador do Mestrado em Direitos Humanos do UniFIEO. Membro Titular da Cátedra UNESCO para a Paz, Democracia, Tolerância e Direitos Humanos do IEA-USP.*

ROBERT ALEXY
Argumentação e direitos fundamentais

*Alcione Roberto Roani**

As perspectivas de superação do positivismo no Direito que surgiram na contemporaneidade são várias. Em comum, ressaltam a tensão existente no próprio fenômeno jurídico entre o grau de certeza estampado nas asserções positivadas e a legitimidade advinda do mundo da vida. As versões da teoria da argumentação jurídica de Robert Alexy e, não se poderia deixar de mencionar a Teoria Discursiva do Direito de Habermas, enfocam a necessidade da progressiva consciência do paradigma da racionalidade jurídica.

Alexy visa oferecer justificativas para assegurar que a racionalidade jurídica seja mediada por pressupostos discursivos consolidados a partir de uma razão linguística. Para isso, preocupa-se com a necessidade da racionalidade no pós-po-

* Mestre em Ética e Filosofia Política pela UFSC. Graduando em Direito (UPF). Professor na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI – Campus de Erechim). Membro associado do Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos.

sitivismo. Esta discussão ressalta cada vez mais a necessidade de um conteúdo jusfilosófico comprometido com a normatividade constitucional e com o Estado Democrático de Direito.

Visando critérios objetivos para o controle das opções incrustadas nas formulações das decisões judiciais, Alexy busca uma nova teoria do Direito. Para isso, parte para o debate sobre a relação de complementaridade procedimental entre direito e moral no âmbito do desenvolvimento dos princípios, afirmando que somente assim é possível o ideal de imparcialidade da justiça numa sociedade pluralista e complexa. O argumento de Alexy se assenta em bases sedimentadas pela história do pensamento jurídico a partir das quais procura explicitar a substituição do conceito de ciência jurídica positivista por novos paradigmas de racionalidade discursiva.

A passagem do Estado de Direito para o Estado Democrático de Direito estabelece uma relação entre Democracia, Constituição e Direito e vislumbra a efetivação e legitimação dos direitos (entre eles os jusfundamentais). Assim, torna-se necessário determinar o Direito por princípios como *médium* para a procedimentalização da racionalidade jurídica.

A teoria da argumentação jurídica de Alexy realça a fundamentação dos direitos fundamentais (jusfundamentais) a partir da pragmática da Teoria do Discurso de Habermas. No entanto, Alexy avança ao apontar a autonomia, o consenso e a democracia como bases seguras para a efetivação dos direitos fundamentais no âmago do Estado Democrático de Direito. Sob esta epígrafe, propõe uma discussão alimentada pela adoção da racionalidade do entendimento jurídico via o procedimentalismo da correção normativa das proposições jurídicas.

Nas obras *Theorie der Grundrechte* e *Theorie der Juristischen Argumentation*¹ pretende encontrar os pressupostos para

¹ Doravante serão utilizadas as seguintes abreviaturas para as obras de Alexy: TG para *Theorie der Grundrechte*; TJA para *Theorie der Juristischen Argumentation*. Para as obras de Habermas são as seguintes as siglas: FG (seguida do número do volume) para *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (vol. I e II).

responder a questão a respeito da possibilidade de fundamentação da argumentação jusfundamental e, ao mesmo tempo, averiguar a possibilidade de controle da racionalidade de uma argumentação que traz no seu âmago o conteúdo dos direitos fundamentais.²

1. O fundamento epistemológico

Alexy introduz a demonstração da concepção teórica e discursiva da razão prática a partir do que denomina de problemas práticos, que “[...] são aqueles que concernem ao que é devido e proibido e o que é permitido, bom e mau” (ALEXY, 1995, p. 47). O ponto de partida da demonstração é justamente a crítica a Kelsen e a Ross por considerar suas teorias como “conceito autocontraditório”, pois, para estes jusfilósofos, “[...] a razão se referia somente ao conhecimento; o campo do prático corresponderia, ao invés, ao querer” (ALEXY, 1997, p. 131). se preocupa em fundamentar a sua teoria discursiva da razão prática sem obscurecer a via de uma moral sã. Assim, o conceito de razão prática não se cinge a uma moral denominada por um instinto de vida, mas constitui-se numa discussão na qual “[...] se trata do fundamento normativo da convivência humana e da autocompreensão do indivíduo e da sociedade” (ALEXY, 1997, p. 133).

A teoria da argumentação jurídica de Alexy mantém fidelidade à concepção kantiana adotada pela variante teórico-discursiva habermasiana – em geral enquadrada como procedimental (prático procedimentalista e universalista). Enquanto

² Para Alexy, a argumentação jusfundamental é uma espécie de argumentação jurídica pois, além de se referir à argumentação jurídica propriamente dita, a argumentação jusfundamental tem o ônus de carregar consigo o conteúdo específico dos direitos fundamentais vinculados a uma racionalidade jurídica.

as teorias procedimentalistas contratualistas derivam a correção de uma determinada norma de um procedimento negociável, as teorias procedimentalistas de cunho discursivo são de natureza argumentativa e nelas a definição de um juízo racional ocorre a partir do processo de argumentação.

Para Alexy, a esfera da conduta, das normas e dos valores deve estar em recíproca relação com a razão prática, pois a discussão jusfilosófica contemporânea exige que se situe o seu campo de investigação justamente na susceptibilidade de verdade (consenso) advinda do universo das relações intersubjetivas ocorridas na facticidade/cotidiano (âmbito prático da racionalidade) (Cf. ALEXY, 1997, p. 136). No entanto, Alexy é enfático ao afirmar que as regras não podem auto-aplicar-se assim como um sistema não pode se construir por si só completamente. Para realizar esta tarefa são necessárias pessoas e procedimentos essenciais, inclusive para a argumentação jurídica.

Dessa forma, a teoria processual tem a pretensão de construir um teor de correção normativa, pois “[...] as condições de racionalidade do processo discursivo podem se reunir num sistema de regras de discurso” (ALEXY, 1995, p. 48). A função destas regras é garantir a segurança jurídica aos sujeitos do processo jurídico, uma vez que estes podem expor as razões de tal modo a conduzir ao esclarecimento dos fatos e do direito, de tal sorte que a correção de uma decisão ou interpretação é alcançada mediante regras procedimentais. A configuração de regras procedimentais salvaguardam o direito de participação de cada sujeito de direitos (seja o de participação, de liberdade ou de igualdade), denominada de tríplice relação: argumentação, direitos fundamentais e democracia. Este aspecto tridimensional ressalta a teoria processual como uma teoria de argumentação que constitui um modelo procedimental de justiça. Revela-se também como uma teoria substantiva que caracteriza a garantia dos conteúdos condensados pelos princípios constitucionais.

2. A dimensão fundamental dos direitos fundamentais

O objetivo da argumentação é traçado na direção da verdade (ou na tentativa de aproximar-se dela), sabendo que o discurso/argumentação só pode atingir uma situação do verossímil nos processos judiciais. Em função disto, conduz a um sistema de legalidade em que as instâncias da validade dos argumentos estão representadas pela normatividade condensada na fórmula do Estado Democrático de Direito. Isto também é motivo para a identificação de um problema que é denominado por Alexy como um sistema de regras que não oferece procedimento que permita alcançar um resultado exato (Cf. ALEXY, 2001, p. 309). A multifacetada sociedade de interesses exige cada vez mais uma conexão entre direitos fundamentais e a busca da institucionalização de procedimentos que realcem valores democráticos.

Por mais que o consenso possa ser fruto de manipulação ou coação, os cânones democráticos do procedimento argumentativo expressam a liberdade de interpretação. Porém, há uma questão que necessita de um tratamento especial: de que modo uma argumentação jurídica pode fundamentar os direitos fundamentais? Alexy frisa a necessidade de institucionalização de direitos como decorrência da adoção de uma teoria discursiva do direito (Cf. ALEXY, 1995). No entanto, também aponta para a necessidade de estabelecer uma conexão entre esta institucionalização e o direito constitucional, pois os princípios dos direitos constitucionais (a democracia, a separação dos poderes, entre outros) demonstram a existência de um Estado Democrático de Direito concretizador dos direitos fundamentais via o ordenamento jurídico estabelecido no texto jurídico. Esta tese considera que num Estado Democrático de Direito os direitos se apresentam sob a forma de direitos fundamentais, sendo que a função do Estado De-

mocrático de Direito é conectá-los a um sistema de direitos que possibilite a sua efetivação via o procedimento (devido).

O procedimento democrático visa a institucionalização sob a forma de garantia jurídica das exigências sociais. Assim, a base dos direitos fundamentais reside na sustentabilidade do mundo vivido dos indivíduos no âmago do Estado. Para isso, os direitos fundamentais enfrentam duas tarefas: a) encontrar um fundamento para sustentar os argumentos de reivindicação dos possíveis direitos pleiteados e; b) encontrar justificativas ponderáveis para poder viabilizá-los como garantias no ordenamento jurídico. O procedimento visa ressaltar a conexão entre direitos fundamentais e argumentação jurídica.

A teoria do discurso (nos moldes pensados por Habermas e Alexy) apresenta-se como uma teoria processual de correção normativa. Ela considera uma norma como válida quando é realmente decorrente de um procedimento (Cf. ALEXY, 1995, p. 66). Um procedimento de argumentação afasta a possibilidade de um discurso impositivo, pois exige, além do discurso, uma justificação que abrange o sentido jurídico e extra-jurídico (Cf. ALEXY, 1997, p. 136). As justificações são válidas pois têm as seguintes condições: “[...] a não contradição, a universalidade no sentido de um novo consciente dos predicados utilizados, a clareza linguístico-conceitual, a verdade empírica, a consideração dos efeitos e a ponderação” (ALEXY, 1995, p. 67).

Apesar deste delineamento, as normas ainda não são critério suficiente para viabilizar o intento de uma argumentação jurídica, sendo necessário enfatizar o aspecto da imparcialidade³ obtido via as “regras específicas do discurso”: “1 – Todo o que pode falar, pode tomar parte do discurso. 2a – Todos podem questionar qualquer afirmação. 2b – Todos podem introduzir qualquer asserção no discurso. 2c – Todos podem ex-

³ Não como mera neutralidade, mas como garantia de liberdade e de igualdade na argumentação.

teriorizar seus critérios, desejos e necessidades. 3 – Nenhum falante pode ser impedido de exercer a salvaguarda de seus direitos fixados no (1) e (2), quando dentro ou fora do discurso predomina a força” (ALEXY, 1995, p. 50).

No entanto, estas regras exigem uma condição de aprovação universal: “[...] uma norma somente pode encontrar consentimento universal no discurso quando as consequências de sua observância geral para a satisfação dos interesses de cada um possam ser aceitas por todos” (ALEXY, 1997, p. 138). Ocorre que na articulação de uma argumentação jurídica o núcleo fundamental reside na possibilidade de atingir o consenso ou a correção no argumento. Em função disso, a asserção é um ato de fala que formula uma pretensão de verdade ou correção.

A pretensão de verdade ou correção do asseverante implica numa justificativa argumentativa. Isso ocorre em função do destinatário perguntar o porquê, ou seja, pela fundamentação. Em caso de desacordo sobre a validade da emissão da asserção os interlocutores (asseverante e destinatário) estariam forçados a buscar o restabelecimento do acordo mediante os argumentos que permitem um novo consenso mediante as melhores razões.

Em função disso, o argumento terá de atender ao conteúdo de três regras fundamentais, segundo ALEXY (1997, p. 195; 1995, p. 80): 1ª) não deve negar o postulado da igualdade de direitos na argumentação; 2ª) quem argumentou não pode utilizar-se da força ou apoiar a aceitação dos seus argumentos sob a pressão de alguma condição imposta ao seu interlocutor; 3ª) quem pretende defender a sua asserção deve fazê-lo tendo em conta qualquer objeção que surja referente à asserção.

Segundo Alexy, há dois problemas de natureza diversa na fundamentação dos direitos: a) o *concernente ao conteúdo*: quais direitos fundamentais são necessários num Estado Democrático de Direito e; b) o *concernente à forma*: para transformar

este conteúdo em realidade surge a necessidade de um sistema de direitos positivados em função de dois motivos: 1º) a necessidade do direito e 2º) os direitos não se realizam por cooperação espontânea (ALEXY, 1995, p. 95).

Afinal, qual a relação existente entre direitos fundamentais e a teoria da argumentação?⁴ A argumentação encerra a sua fundamentação na necessidade da democracia, pois a fundamentação dos direitos jusfundamentais é também a fundamentação da necessidade de um sistema de direitos com uma determinada estrutura. A sociedade cultua multifacetados interesses e se compreende, em função disto, que uma argumentação jurídica visa uma relação de conexão. No entanto, as regras da fala não induzem ao reconhecimento jurídico, pois se limitam ao procedimento do discurso. Por isso, para alcançar a fundamentação de um direito é necessário atender a três princípios:

I) *O argumento da autonomia*: no fenômeno da constatação de interesses comuns mediante um juízo de equilíbrio que conduz à ponderação no direito da participação de cada interlocutor, a impugnação da autonomia moral e jurídica é vetada em nome da liberdade e da igualdade. Para resolver os conflitos sociais no âmbito jurídico deve-se orientar a conduta somente com base em princípios, sem utilizar-se do recurso à força (Cf. ALEXY, 1995, p. 103). Por isso, o argumento da autonomia funda-se num duplo sentido: a) respeitar a autonomia dos outros e; b) fundamentar a necessidade de reger a convivência através do direito (Cf. ALEXY, 1995, p. 104-111).

Os direitos fundamentais fundados no direitos de liberdade geral (o que ocorre dentro da possibilidade jurídica) correspondem ao argumento da autonomia. A positivação desta norma pode limitar a consideração do direito à autonomia não somente em função da autonomia do outro relatada no provérbio (*“a minha liberdade vai até onde começa a liberdade*

⁴ A argumentação é atenta para uma necessidade latente nas democracias: atender e reconhecer como legítimo o que se pode argumentar.

do outro”), mas por algo mais contundente segundo o preceito jurídico do bem coletivo. Assim, “[...] um determinado direito concreto não representa outra coisa que um caso especial do direito à autonomia e, enquanto tal, está conceitualmente contido nele” (ALEXY, 1995, p. 112).

A questão que paira sobre este argumento é a seguinte: como possibilitar o exercício social das liberdades tendo em conta o princípio absoluto da liberdade de cada um? O Direito coaduna o arbítrio com a lei da liberdade jurídica fazendo com que os direitos fiquem sob a proteção do Estado que tutela o exercício da autonomia no plano privado e público.

II) *O argumento do consenso*: a tese analítica do sistema de direitos enfatiza que o consenso surge da necessidade de regular os discursos. Alexy assevera que “[...] um sistema deve conter exatamente os direitos fundamentais do cidadão [...] se eles querem regular legitimamente sua vida em comum com os meios do direito positivo” (ALEXY, 1995, p. 114). O sistema discursivo de direitos gerará o próprio código jurídico essencial para a regulamentação legítima da convivência entre os cidadãos numa democracia. Prova disto são os argumentos acerca dos pressupostos para assegurar as questões sociais, técnicas e ecológicas como uma nova esfera de direitos (ROANI, 2006).

III) *O argumento da democracia*: este argumento constitui-se de três premissas: a) o discurso pode se realizar através da institucionalização jurídica; b) o modelo do Estado Democrático de Direito produz a soberania popular refletida na tensão entre sistema de direitos e Estado Democrático de Direito; c) para o pleno exercício dos direitos fundamentais pressupõe-se o cumprimento de alguns outros direitos (Cf. ALEXY, 1995, p. 130).

É sobre este cânone que aumenta a correção e a legitimidade do Direito. A regulação dos conflitos de interesses fundamentais exige um procedimento justificável que é o próprio

procedimento democrático de institucionalização jurídica da vontade. O problema da institucionalização dos pressupostos coaduna com a ideia de que assegurar direitos não significa lesionar o Direito, o que deve manter uma inseparável associação.

As regras de decisão democrática via a institucionalização possuem um caráter misto: regulativo e constataivo, no qual se reflete a regulação e orientação do conteúdo normativo das normas jurídicas. Assim, a institucionalização de um sistema de direitos fundamentais visa assegurar a legitimidade do sistema jurídico pois “[...] a normatividade proveniente da legalidade tem de estar acoplada a uma revogabilidade quando contrariar a disposição contida na vontade do cidadão” (ALEXY, 1995, p. 131).

A pretensão de Alexy com estes três argumentos é dirigir os direitos fundamentais rumo aos procedimentos e instituições da própria democracia, sustentando-os no Estado Democrático de Direito e, apesar das tensões, manter a conexão inseparável entre a positivação normativa e as múltiplas vozes reivindicativas.

3. Teoria da argumentação jusfundamental

Alexy concentra seus esforços na construção de protótipos de racionalidade que possam ser utilizados como guias para a tomada de decisões jurídicas. Este é um procedimento que, segundo ele diagnostica, foi ignorado em outras tendências jurídicas. Exemplos disso são as tendências que creem na subsunção do fato pela norma mediante o silogismo jurídico, desconsiderando o elemento valor (bilateralismo x tridimensionalismo). Alexy reforça a exigência da racionalidade jurídica como imprescindível na argumentação jurídica, tanto para o controle da argumentação quanto para a fundamentação da

decisão jurídica, pois este procedimento garante cientificidade ao direito e legitimidade às decisões jurídicas.⁵

A tarefa da argumentação jurídica (imbuída de racionalidade) é verificar se a ciência do Direito dispõe de critérios, regras ou princípios que permitam decidir fundamentações jurídicas corretas ou falsas. Isto porque, para Alexy, a decisão jurídica não segue a lógica típica da dedução matemática, pelas seguintes razões: 1) vagueza da linguagem jurídica; 2) possibilidade de conflito de normas; 3) existência de lacunas; 4) possibilidade de decidir contra o teor literal da norma (Cf. TJA, p. 23-25). As normas jusfundamentais⁶ (que pressupõe uma racionalidade com alcance sobre a argumentação jusfundamental que busque saber se a fundamentação é correta ou não) possuem fundamentabilidade formal declarada no texto constitucional e fundamentabilidade material a partir da qual são tomadas decisões que interferem na estrutura básica do Estado Democrático de Direito, não se restringindo ao conteúdo dos direitos fundamentais.

A argumentação jusfundamental visa ressaltar que os direitos fundamentais não podem ser resumidos a direitos individuais ou ainda a direitos do indivíduo contra o Estado. Engloba tanto os individuais quanto os políticos, os sociais, os econômicos, os culturais e outros. No Estado Democrático de Direito, os direitos fundamentais não se referem apenas à relação indivíduo-Estado, uma vez que estabelecem também relações intersubjetivas,⁷ pois “[...] as normas jusfundamentais contêm não apenas direitos subjetivos de defesa do indivíduo pe-

⁵ Alexy cita a exigência do Tribunal Constitucional Federal Alemão (Resolução de 1973) para o qual as decisões dos juízes devem se basear em argumentações racionais. Isto demonstra a elevada relevância prática da proposta de Alexy.

⁶ Para Alexy, as normas de direitos fundamentais – ou normas jusfundamentais – são aquelas que se referem ao enunciado normativo do texto constitucional em termos de direitos e garantias fundamentais. Mas, norma de direito fundamental é diferente de direito fundamental, pois normas não outorgam direitos subjetivos, sendo que para direitos subjetivos é necessária a interpretação da norma, o que não se resolve através de uma definição via argumentação (Cf. TG, p. 47-53).

⁷ O chamado “efeito horizontal” (Cf. TG, p. 506).

rante o Estado, mas representam, ao mesmo tempo, uma ordem valorativa objetiva que, enquanto decisão básica jurídico-constitucional, vale para todos os âmbitos do Direito” (TJ, p. 507).

As normas jusfundamentais se irradiam no ordenamento jurídico da seguinte forma: a) influenciam na interpretação do Direito; b) geram direitos privados subjetivos; e c) geram direitos públicos subjetivos em relação ao Estado. Para Alexy, no Estado Democrático de Direito reside o princípio da proporcionalidade cuja função é viabilizar a própria possibilidade do Estado Democrático de Direito. Este princípio é composto pelos seguintes elementos: adequação (meio utilizado para a consecução), necessidade (postula a escolha dos melhores meios) (TG, p. 113-114) e ponderação (também denominada de lei da ponderação) com a seguinte regra: “[...] quanto maior é o grau da não satisfação ou de afetação de um princípio, maior tem que ser a importância da satisfação do outro” (TG, p. 90).

Enquanto necessidade e adequação se relacionam com a possibilidade fática, a ponderação diz respeito à possibilidade jurídica (peso dos valores em questão). O que Alexy pretende submeter à ponderação é o grau ou a intensidade da não satisfação de um princípio (inclusive acerca dos argumentos utilizados para a fundamentação destes princípios). Dessa forma, o ordenamento jurídico é determinado *prima facie*, mesmo permanecendo aberto em relação às normas jusfundamentais. Esta é uma abertura do Direito à moral na qual as normas jusfundamentais (como liberdade, igualdade e dignidade) são princípios constitucionais que conduzem à realização da justiça (TG, p. 525).

A teoria procedimental da argumentação jurídica não trata do limite do poder legislativo, mas da formação dialética do próprio Direito e do Estado Democrático de Direito, na qual todo agente legislativo está sob a égide do processo legislativo (materialidade dos argumentos jurídicos). Se ao legislativo é atribuída a competência de legislar, ao judiciário é atri-

buída aplicação enquanto órgão responsável pela observância “aparelhada do Direito”. Alexy não questiona se o poder judiciário tem competência ou não sobre o controle da legislação; questiona sobre o alcance desta competência que defenderá sempre a segurança da fundamentação de um direito jusfundamental (Cf. TG, p. 527).

Em *Theorie der Juristischen Argumentation* Alexy, admitindo o legado habermasiano da teoria do discurso, propõe regras que determinam o discurso jurídico nas quais prevalece o procedimento judicial. O procedimento institucionalizado de criação do Direito em que se argumenta e se decide é também o procedimento legislativo do Estado Democrático de Direito. A dificuldade apontada por Alexy reside na considerável insegurança do resultado do discurso (que na argumentação jurídica é maior devido ao fato de se tratar do âmbito prático). As regras processuais⁸ (que permitem tanto argumentar como decidir)⁹ se fundamentam na racionalidade a partir de três elementos: procedimentos argumento e dogmática. Alexy também ressalta a necessidade de uma hierarquia axiológica para a fixação de prioridades *prima facie* e, como exemplo, cita o *in dubio pro libertate* e a igualdade jurídica (Cf. TG, p. 540). A argumentação jusfundamental se guia pela pretensão de correção,¹⁰ pela qual pretende obter o melhor resultado (correto) sobre a base apresentada. A autoridade de uma decisão jusfundamental é protelada pelo guardião da lei que, neste caso, confere-lhe validade.

⁸ A constitucionalidade e a processualidade contribuem para a efetivação dos princípios do Estado Democrático de Direito.

⁹ Observação também registrada por Habermas em FG.

¹⁰ Para Alexy, o discurso pressupõe certas pretensões universais de validade como: pretensão à inteligibilidade (o falante tem de expressar-se de modo a se fazer compreender); à verdade (comunica o conteúdo proporcional verdadeiro, que existe nos atos de fala constatativos, como asserções); à veracidade (os atos de fala – representativos – expressam realmente as suas intenções); e, finalmente, à correção ou retidão (adequação do conteúdo dos atos de fala como ordens, propostas e promessas à norma em relação à qual este ato se considera o cumprimento, as pretensões de verdade e correção de valor e de dever) (TG, p. 110-11; p. 116-118).

Alexy enseja certa polêmica quando afirma que o ordenamento jurídico é aberto e dependente/subordinado à moral.¹¹ Este raciocínio enfatiza que a decisão jurídica deve se adequar necessariamente ao direito positivo e às normas morais. É muito complexo falar em hierarquia destas duas esferas, pois são dois momentos no desenvolvimento normativo do ser humano em sociedade (consciência moral e consciência jurídica). A aplicação legal satisfaz pelo próprio ordenamento jurídico a pretensão de validade, pois, como afirma Habermas, “[...] o julgamento adequado extrai sua correção de validade pressuposta nas normas estabelecidas pelo legislador” (FG1, p. 289).

Alexy apresenta a teoria da argumentação jurídica como possibilidade de correção normativa dos direitos fundamentais (*jusfundamentais*). O ponto de partida para tal hipótese se localiza no Estado Democrático de Direito em função deste não se caracterizar somente pelo sentido constitutivo e limitativo do princípio da legalidade via texto constitucional (Constituição Federal de 1988, art. 1º e 2º, por exemplo), mas pela legitimação democrática do exercício deste poder. Este elemento não é apenas um acessório entre o Estado e o Direito, mas uma exigência dos valores integrantes da célula constitutiva do próprio Estado e do ordenamento jurídico sacramentado no texto constitucional como valor fundamental (Constituição Federal de 1988, art. 1º). Exige que as decisões vinculadas adotem o princípio e o procedimento democrático.

A coerência interna e a eficácia da norma jurídica se encontram no ordenamento enquanto expressão e solução para os conflitos que ao ordenamento se apresentam. Para tal, possui dispositivos de correção através da jurisprudência (validade normativa). Para Alexy, o Estado Democrático de Direito enseja o entendimento entre a possibilidade de viabilizar uma argumentação jurídica (racionalidade) e os direitos fundamentais. A interpretação do enunciado normativo sob a ótica

¹¹ O discurso jurídico é um mero caso especial de discurso prático-moral (TJA, p. 30-39).

da argumentação jurídica é aquela que atinge a máxima otimização (aproveitamento o máximo da capacidade da norma) em função de duas razões: a) o devedor da norma delimitará o conteúdo concreto; b) porque serão inaceitáveis os argumentos sobre direitos (ou contra) sem fundamentá-los. Dessa forma, o nível de exigência de fundamentação funcionará como um crivo para argumentos falaciosos, pois: a) é absurdo defender ou reprovar um valor sem o seu porquê; b) dito o porquê estará delimitando o conteúdo; c) é inaceitável uma fundamentação que se contradiz com o conteúdo e; d) para viabilizá-los é necessário, no mínimo, uma boa razão ética, uma lógica, outra teórica e uma pragmática. Isto combateria o reducionismo que faz dos direitos humanos, por exemplo, um texto enfático e delimitador.

Para Alexy, este procedimento se reveste de interpretação e argumentação, enquanto partes essenciais de uma teoria do direito justo, fundada em procedimentos que possibilitem uma legitimação racional. Esta possibilidade de uma decisão sobre os problemas ético-jurídicos é o que Alexy denomina de “[...] poder discutir racionalmente sobre problemas práticos, com uma pretensão de retitude” (1995, p. 47). A teoria de Alexy é procedimental e visa a fundamentação dos direitos jusfundamentais como base sólida do Estado Democrático de Direito via o direito constitucional.

4. Direito e correção normativa: a pretensão de validade da norma

Para um estudo epistemológico sobre a fundamentação dos direitos precisa-se vislumbrar um conceito de Direito que vá além daquele do direito positivado. Para tratar da pretensão de validade do argumento da correção (argumentos que se referem a atos que se realizam ao dizer algo como: afirmações,

promessas, mandatos...) e não se isto é correto ou incorreto, Alexy sustenta que há uma conexão entre direito e moral. Sustenta esta tese em três argumentos:

a) *Argumento da correção*: a pretensão de correção é necessária no direito e, segundo esta tese, todas as normas e decisões jurídicas, assim como os sistemas jurídicos, carregam consigo uma pretensão de correção (Cf. ALEXY, 1997, p. 40). O argumento que sustenta a pretensão é apresentado sob a perspectiva da vinculação do Direito: numa decisão judicial se formula sempre uma pretensão de que o Direito seja aplicado corretamente. Alexy parte da posição de que o Direito não é composto somente por um conjunto de normas (regras e princípios que possibilitem a consecução de um resultado), mas é constituído também pelo procedimento pelo qual o participante expõe suas razões. Ambos participam de um sistema jurídico, levantam pretensões de correção quanto à tese (pró ou contra) visando, em última instância, apresentar a decisão correta segundo a sua posição sustentada argumentativamente (Cf. ALEXY, 1997, p. 31).

b) *Argumento da injustiça*: uma norma perde seu caráter jurídico quando é considerada injusta? O caráter jurídico (do sistema ou das normas) está adstrito a uma “medida suportável”, uma vez que qualquer norma que, conectada às razões de validade, ultrapassar o referido limite, tornará a sua juridicidade comprometida. A plausibilidade do argumento da injustiça tem um nível de suportabilidade. O conflito ali presente é resolvido pela *fórmula de Radbruch*, que diz: “[...] o direito positivo assegurado pela sua sanção tem prioridade ainda quando seja injusto e disfuncional, a menos que a contradição entre a lei positiva e a justiça alcance uma medida tão insuportável que a lei, enquanto direito injusto, tenha que ceder ante a justiça”. Alexy denomina esta fórmula por “*tese da débil vinculação*” entre direito e moral no que concerne à legitimação.

c) *Argumento dos princípios*: em todos os sistemas jurídicos nos quais ocorrem constantemente casos de colisão

de direitos por razões jurídicas os princípios são elementos necessários (Cf. ALEXY, 1997, p. 54). Tornar-se necessária a ponderação de princípios para resolver os conflitos de direitos. Diferentemente das decisões típicas do positivismo jurídico nas quais os casos duvidosos se resolvem sobre a base de pautas extrajudiciais, no modelo de Alexy, a solução passa pela vinculação dos princípios através da qual a correção é justificada pelo sistema jurídico. Por isso, as constituições políticas dos Estados Democráticos de Direito, ao incorporar os princípios da legalidade, da pessoa humana, da liberdade e da igualdade, da democracia e do Estado Social ao direito positivo como princípios juridicamente válidos ou como expressões da ótica política e jurídica moderna, estabelecem uma relação entre o Direito e a moral, já que, com isto, se exige aproximar a noção do Direito *como é* e do Direito como *deve ser*.

Considerações finais

A fundamentação dos direitos fundamentais realça a conexão existente entre argumentação e direitos na perspectiva de fornecer o esclarecimento da constituição normativa. Os atos de fala dos indivíduos são regulados por normas jurídicas, por decisões judiciais, por um sistema de direitos fundamentais e por uma Constituição democrática. A pretensão de correção tem uma carga valorativa irradiada da relação entre Direito e moral. A contradição performativa¹² explicita a necessidade de conexão entre Direito e moral constatando que: a) a imprescindibilidade da moral para o Direito enquanto fundamento para uma argumentação e; b) o Direito sem a assistência da

¹² A contradição performativa ocorre quando a *performance* do falante contraria o que ele está asseverando (afirmação). Seria o mesmo que afirmar em voz alta: “eu, no momento, não estou falando”.

moral fica sem a condição de exigir obrigações, a não ser via sanção. Isto gera uma incapacidade do ser humano conformar a sua vida coletiva e seus ideais. A disseminação da ideia de que o direito positivo é amplamente coercitivo se coaduna com o preceito de que a coação conduz à restrição da liberdade de escolher.

O procedimento agrega um comportamento denominado de “processos institucionalizados”, sendo que é destes processos que depende a constatação que permite saber se uma decisão seguiu as regras ou não. Os processos institucionalizados do Direito devem preencher as condições de validade normativa. Assim, a teoria dos direitos fundamentais de Alexy visa auxiliar na compreensão da dialética entre igualdade jurídica e igualdade factual.

Referências bibliográficas

ALEXY, R. Epílogo a la Teoría de los Derechos Fundamentales. *Revista Española de Derecho Constitucional*, n. 22, p. 13-64, 2002.

_____. *A theory of legal argumentation: the theory of rational discourse as theory of legal justification*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. A theory of practical discourse. In: BENHABIB, S; DALLMAYR, F. *The communicative ethics controversy*. Cambridge: MIT, 1990. p. 166-167.

_____. *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1997.

_____. *La institucionalización da la razón*. Universidad Navarra: Persona y Derecho, 2000.

_____. *Teoria del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colômbia, 1995.

_____. *Teoria de los derechos fundamentales*. [Theorie der Grundrechte]. Trad. E. G. Valdés. Madri: CEC, 1993.

_____. *Teoria da argumentação jurídica*. Teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. [Theorie der Juristischen Argumentation – Die theorie dès rationalen Diskurses als theorie der juristischen Begründung]. Trad. Zilda, H. S. São Paulo: Landy, 2001.

APEL, K.-O. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Teoria de la verdad y etica del discurso*. Barcelona: Paidós, 1998.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BENHABIB, S. *Critique, norm and Utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BRASIL. *Código Civil*. 46. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

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. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Life's dominion*. An argument about abortion, euthanasia and individual Freedom. New York: Vintage Books, 1994.

_____. *Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Uma questão de princípios*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana [Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf den Weg zu einer liberalen Eugenik? e Glauben und Wissen]*. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats [Eficácia e vigência: contribuição para a teoria do discurso jurídico e do estado de direito democrático]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo [Moralbewußtsein und Kommunikativen Handelns]*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HARDT, H. L. A. *O conceito de direito*. Lisboa: FCG 1994.

KELSEN, H. *Teoria Pura do direito [Reine Rechtslehre]*. Trad. J. B. Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

KYMILICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon, 1991.

LUHMANN, N. *La differenziazione del diritto*. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto. [Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie] Trad. R. Giorgi; M. Silberhage. Milano: Mulino, 1990.

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

MACKIE, J. L. *Ethics inventing right and wrong*. London: Penguin, 1977.

MERLE, J. C.; MOREIRA, L. *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

MOREIRA, L. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

PERELMAN, Ch. *Tratado da argumentação*. A nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

ROANI, A. R. 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.

_____. Jürgen Habermas: Direitos Humanos, soberania do povo e princípio da democracia. In: CARBONARI, Paulo C. (Org.). *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo*. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

_____. *Moral e Direito: Kant versus Hegel*. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

TOBIAS BARRETO

Cultura e direitos humanos

*José André da Costa**

A meta deste artigo é construir uma reflexão sobre cultura¹ e direitos humanos para pensar a sociabilidade humana numa perspectiva transformadora e emancipada. Para tal, segue-se a contribuição filosófica de Tobias Barreto,² princi-

* Doutorando em Filosofia (PUCRS). Professor e Diretor Geral do IFIBE. Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos.

¹ O conceito de cultura surgiu em 1871 como síntese dos termos *Kultur* e *Civilization*. Este, um termo francês que se referia às realizações materiais de um povo; aquele, termo alemão que simbolizava os aspectos espirituais de uma comunidade (Cf. LARAIA, 1986, p. 25). Em 1871, Edward Tylor sintetizou os conceitos acima no termo inglês *Culture*. Com ele pretendeu abranger num só vocábulo todas as realizações humanas e afastar cada vez mais a ideia de cultura como uma disposição inata, perpetuada biologicamente (Cf. <www.antropologia.com.br/divu/colab/d12.rhonorio>. Acesso em: 13 ago. 2007.

² Foi filósofo, jurista e poeta. Nasceu em Sergipe, em 1839. Fundou a Escola Condoireira. Foi para a Bahia, em 1861, com a intenção de tornar-se religioso, mas mudou de ideia. Posteriormente, lecionou na Faculdade de Direito do Recife, onde manteve contato com Sylvio Romero, que chegou a prefaciá-lo um de seus livros, em 1870. Teria influenciado o jurista Clóvis Bevilacqua (1859-1944), que entrou para esta Faculdade, em 1878. Seus escritos refletiriam suas leituras de pensadores como Schopenhauer, Kant, Strauss e Hartmann. Embora mulato, Tobias Barreto aderiu às teses de teóricos do racismo como Haeckel e Buckle; sua defesa de pontos de vista germanistas era tal que seus seguidores se autodenominavam “os renovadores da Escola de Recife”. Sobre essa postura de Tobias Barreto, que exemplifica a adesão de não-brancos e mestiços a ideologias racistas que vão contra eles

palmente no que tange à cultura. O empreendimento proposto exige lucidez epistemológica no processo da reflexão por se tratar de um intelectual complexo e de competência ímpar no trato da cultura.³ Vale lembrar que foi com Tobias Barreto que a cultura e a natureza foram tratadas como um problema dialético-antropológico, no contexto de questionamentos lógico-transcendentais. Assim, nossa pretensão é tecer algumas considerações em torno de uma possível articulação entre cultura e direitos humanos.

A reflexão terá uma perspectiva crítico-hermenêutica, limitando-se, porém, a algumas indicações convergentes no campo da cultura e a propósito dos direitos humanos. Só se consegue algo desta natureza com uma reflexão engajada e cuidadosa e com uma dedicação comprometida com a ação sociopolítica e cultural, demonstrando que a habilidade epistemológica é uma práxis cujos fins são direitos e deveres em mútua reciprocidade.

O horizonte demarcador da nossa reflexão consiste em seguir um roteiro que permite considerar a cultura como um desafio ético e mediação para garantir e proteger os direitos humanos. Não é nossa pretensão tratar da cultura como uma

mesmos, Gilberto Freyre comenta, “Não faltam desvantagens [nos filhos mestiços de senhores com escravas]: os preconceitos inevitáveis contra esses mestiços. Preconceitos contra a cor, da parte de uns; contra a origem escrava, da parte de outros. Sob a pressão desses preconceitos desenvolve-se em muito mestiço evidente complexo de inferioridade que, mesmo no Brasil, país tão favorável ao mulato, se observa em manifestações diversas. Uma delas, o enfático arrivismo dos mulatos, quando em situação superior de cultura, de poder ou de riqueza. Desse inquieto arrivismo podem-se salientar duas expressões características: Tobias Barreto – o tipo do novo-culto [...]; e na política, Nilo Peçanha”. Algumas das obras de Tobias Barreto foram *Dias e Noites*, *Um Sinal dos Tempos*, *Igualdade Contra a Hipocrisia*, *Aqui para Nós* e *Vários Escritos*. Faleceu em Recife, Pernambuco, em 1889 (Cf. <www.geocities.com/fusaoracial/tobias.htm>. Acesso: em 20 jul. 2007.

³ O conceito de cultura tem duplo sentido, um mais pessoal ou subjetivo, como “aperfeiçoamento da sensibilidade e do intelecto pelo conhecimento dos homens e das coisas”; e outro mais social ou objetivo, numa acepção, a um só tempo, filosófica, antropológica e sociológica, como “acervo de bens materiais e espirituais acumulados pela espécie humana através do tempo, mediante um processo intencional ou não de realização de valores” (Cf. REALE, 2004, p. 228).

categoria abstrata ou como se fosse uma realidade a construir do ponto de vista da normatividade política. A cultura, a nosso ver, deve ser tratada como uma construção histórica e não como uma excelência a ser prevista num futuro vindouro. Assim, propomos uma metodologia de interpretação do pensamento filosófico e cultural de Tobias Barreto na perspectiva específica dos direitos humanos.

1. A cultura na perspectiva dos direitos humanos

A práxis, a linguagem, o diálogo e a intersubjetividade são categorias condutoras do trabalho cultural e espiritual, como elementos integradores do processo histórico de transformação social gerador de direitos humanos. Pode-se dizer que os direitos humanos são tema do nosso tempo. Fazer uma leitura contextualizada de seu sentido, pelo viés da cultura, é levar a hermenêutica às últimas consequências. Os direitos humanos são uma problemática contemporânea que exige posicionamento histórico-hermenêutico. A própria hermenêutica, aliás, tem mostrado que o acontecimento não pode ser tomado como algo “coagulado” no passado. Os fatos e os acontecimentos devem ser tomados como horizontes, num campo de possibilidades abertas, que só podem ser apreendidos e entendidos a partir do contexto histórico. Neste horizonte, a pertinência da reflexão culturalista de Tobias Barreto se configura por operar certa objetividade no trabalho hermenêutico, inserindo na história efetiva os acontecimentos do passado como uma cultura viva, numa rede de interpretações que já foi pensada e proposta. Este processo indica e fornece elementos culturais a partir dos quais se pode tomar posição ética em relação ao passado e reivindicar compromissos e responsabilidades, sem “coisificá-lo” numa relação instrumental ou tradicionalista.

Tobias Barreto propõe uma revisão cultural em perspectiva transcendental, fora dos parâmetros de uma ontologia objetivista amparada na natureza. Sua pretensão é propiciar uma melhor adequação da interpretação da cultura como horizonte ético. Não se fixa no problema do ser, mas na questão do conhecer. Ele não está preocupado em desenvolver uma teoria que explica a origem do universo; está interessado em demonstrar a dimensão axiológica da cultura como dimensão emancipadora do ser humano.⁴

O ser humano, como sujeito condutor de processos, é um ser cultural. Sem esta compreensão, a cultura ficaria presa a um esquematismo vertical, a um determinismo histórico. O ser humano se vê e se concebe numa dinâmica histórico-cultural que, ao influenciar e ser influenciado pela realidade histórico-cultural, constrói sua identidade como práxis intersubjetiva. A cultura assinala um processo de enriquecimento subjetivo e, em outro âmbito, um processo objetivo e transpessoal de valores consubstanciados em forma de vida. No dizer de Laraia: “Cultura é um sistema de símbolos e significados” (1986, p. 63). A linguagem, como elemento cultural, é um esforço analítico-hermenêutico para contribuir e imprimir maior rigor ao uso dos conceitos, exigindo deles uma lógica interna, numa combinação dialética entre racionalidade e reflexividade. A racionalidade lógico-dialética é um olhar crítico sobre a linguagem enquanto confronto com a natureza para desbaratar o determinismo histórico.

A contribuição intelectual de Tobias Barreto foi no sentido de empreender esforços epistemológicos visando “criar” uma “cultura transformadora” com um mínimo de consenso

⁴ Sem a chave do valor não se penetra no mundo da cultura; sem o prisma cultural não se consegue explicar a natureza. Não reduzimos, porém, a natureza à cultura, como fazem os filósofos idealistas que tudo levam ao plano do pensamento. O processo cultural é um processo dramático, preñado de desafios, de decepções e de êxitos. Representa a imagem progressiva que o homem tem de si mesmo na tela da história (Cf. REALE, 2004, p. 229).

fundamental em vista da convivência humana, numa ação orgânica que restabelece permanentemente a racionalidade ética numa linguagem reflexivo-racional.

O movimento argumentativo de Tobias tinha como meta principal estabelecer uma vanguarda crítica, como aceleração do entendimento filosófico, que fosse capaz de permitir e possibilitar as múltiplas explicações às inquietantes indagações do seu tempo. Em sua crítica, Tobias só não pretendia legitimar a sociedade; pelo contrário, queria negar os conceitos encoberidores da discriminação social que desrespeitava os direitos humanos das mulheres e dos negros. Tobias estabeleceu um contraste entre cultura e natureza ao afirmar que:

[...] Quando o homem inteligente e ativo põe a mão em um objeto do mundo externo, para adaptá-lo a uma ideia superior, muda-se o estado desse objeto, e ele deixa de ser simples natureza [...]. A cultura é, pois, a antítese da natureza, no tanto quanto ela importa uma mudança do natural, no intuito de fazê-lo belo e bom (1990, p. 247).

No “discurso culturalista” de Tobias existia uma espécie de “educação invisível” realizável através das relações sociais presentes no próprio funcionamento do processo político-cultural. Tomando estes aspectos, nossa tese de fundo, em parte com Tobias e em parte contra ele, pretende afirmar que não é suficiente fazer o discurso que opõe cultura e natureza; é preciso fazer o caminho histórico-crítico para eliminar a distância entre a intenção e a ação a fim de implementar a cultura que leva em conta a natureza e que respeita os direitos humanos.

Não há, pois, antinomia entre natureza e cultura e, consoante, toda cultura radica no seio da natureza e no complexo vital condicionado por ela, sendo certo que, em virtude do significado insuflado à matéria e aos elementos naturais, o substrato sensível converte-se em algo diferente do que constituía a sua mera peculiaridade física. A atribuição de um sentido vai se tornando cada vez mais independente do caráter particular do substrato material (SPRANGER, 1947, p. 289).

É preciso coragem teórica e definição política para implementar o papel emancipador da cultura. Para Max Weber, o ser humano é um animal que vive preso a uma teia de significados por ele mesmo criada (Cf. GEERTZ, 1973, p. 15). Essa teia e sua análise é o que chamamos de cultura. Mas isto não acontece sem horizonte utópico. O horizonte utópico é fundamental para desenvolver uma reflexão comprometida com o papel libertador da cultura. É preciso ficar atento para não instrumentalizar a utopia, imanentizando-a num projeto político apenas. Perder a utopia no processo político-cultural significa desacreditar na possibilidade da mudança e fechar-se no imperativo da imanência, cristalizando a cultura, impossibilitando o processo dialógico de respeito e de reconhecimento dos direitos do ser humano. A utopia não existe sem o diálogo vivido. Por outro lado, a cultura não existe sem os sujeitos dialogantes. O diálogo é o alimento da cultura e dos direitos, pois a cultura sem o diálogo e sem a utopia torna-se adestramento e paralisia intelectual. Afinal, somos seres humanos que sonhamos e que desejamos fecundar a história numa perspectiva de novos horizontes, com uma práxis cultural emancipadora que seja capaz de conjugar o ainda-não com o já possível.

2. O saber cultural e a emancipação social

A cultura ilustrada é o esforço intelectual típico do Iluminismo do projeto filosófico da emancipação moderna. A filosofia da modernização social tem uma “crença” de que fora do “círio” da razão não há nada de consistente que possa ser levado em consideração do ponto de vista do conhecimento. A modernidade ilustrada traz como exigência epistemológica a necessidade de a razão buscar fundamento em si mesma.

Buscar uma fundamentação externa à razão é fazer uso indevido dela. Clareza e distinção constituem-se no “mandamento” da racionalidade esclarecida. Este otimismo em relação à razão faz com que se tenha uma visão da cultura como progresso e emancipação do ser humano.

O imanentismo da epistemologia moderna é o desenvolvimento linear do presente concebido como a época da instauração de uma forma definitiva do saber cultural que determinaria uma racionalidade específica, “a racionalidade técnico-científica”, podendo identificá-la com uma razão totalizante.

Segundo o filósofo brasileiro Manfredo Araújo de Oliveira (1993, p. 30ss), a racionalidade moderna atrofia a especialidade da dimensão ética e, conseqüentemente, a dimensão dos direitos humanos, por desconsiderar a reflexão sobre o ser humano em relação com sua própria essência e suas relações sustentadas pela justiça, que é ética, e, ao mesmo tempo, política e racional. A política é dialética e a dialética na filosofia clássica é a suprema ciência porque conduz à raiz do agir humano, possibilitando a transcendência do ser humano, a segurança da atividade justa que supera as contradições da existência. A dialética possibilita o distanciamento em relação ao todo existente para abrir a uma consciência crítica, ou seja, discernir o justo meio entre o ideal, o normativo, o paradigma e a situação fática, concreta. A consequência desta reflexão resulta em uma crítica cultural radical, numa espécie de cultura como decadência, transformando o saber numa instrumentalidade calculada num espaço de dominação. Esta crítica cultural se funda na consciência do fracasso do projeto da Iluminação moderna em face da racionalidade técnico-científica como um meio de emancipação da humanidade e se expressa através de uma crítica cultural radical à totalidade da razão moderna. Para Reale (2007):

A cultura, por mais que seja atual e, por conseguinte, enriquecida de todas as experiências axiológicas historicamente acumuladas, jamais chega a ser um *ens a se*, ou seja, uma realidade ontológica válida em si e por si, da qual o homem, individual ou coletivamente, passe a ser mero reflexo. Ao contrário da visão hegelianizante da cultura como “progressiva objetivação de uma idéia”, ou processo do Espírito Objetivo, penso que assiste razão a N. Hartmann quando afirma que ela existe porque existe o homem, e que, por conseguinte, não pode deixar de apoiar-se sobre o Espírito Subjetivo, matriz primeira e insubstituível do processo cultural.

Tobias Barreto fez uma leitura criteriosa da Ilustração moderna tomando como referência o Idealismo alemão, principalmente a filosofia transcendental de Immanuel Kant. Tobias, com sua sensibilidade intelectual, parecia auscultar o silêncio dos oprimidos solto no ar. Os temas científicos introduziam seu pensamento no Brasil que, na época, se encontrava em guerra com um país vizinho, o Paraguai. É neste contexto histórico que Tobias usa a poesia como uma ferramenta fundamental para projetar uma consciência ética. Os poetas, como também os filósofos, faziam da ciência uma arte política. A poesia, no contexto de Tobias, era afirmação da liberdade: “Na esteira do tempo, a religião, o direito, a filosofia, todo o conhecimento fervilhava em confrontos amiudados pela legião de combatentes intelectuais” (BARRETO, 1990, p. 247).

Tobias Barreto não postulava uma visão utópica da cultura. Também não era sua pretensão reduzir a cultura à política. A sua suposição básica consistia na aceitação da racionalidade técnico-científica moderna, mas com reserva crítica. Tobias via a razão moderna como irreversível. Acolhia as suas extraordinárias inovações na perspectiva do bem-estar dos cidadãos, mas lamentava profundamente que a maioria dos brasileiros de sua época ainda se encontrasse sem o abrigo da expectativa emancipatória. Assim, para Tobias Barreto, as ciências do espírito se converteriam em futuro dos seres humanos.

A crítica de Tobias consistia em denunciar a sensação de ter uma cultura da indiferença aos problemas sociais. Foi a necessidade de uma compreensão ontológica da diferença entre os objetos da cultura e os objetos da natureza que levou Tobias Barreto a estudar a filosofia de Immanuel Kant. Sua intenção era demarcar com precisão a existência humana entre o mundo da cultura e o mundo da natureza. Do ponto de vista da trajetória de seu pensamento, o estudo sobre a epistemologia kantiana do conhecimento era essencial à compreensão da filosofia moderna. O desenvolvimento de sua doutrina da cultura aparece depois que apresenta sua “nova intuição do direito” como objeto cultural por oposição aos objetos naturais, quando introduziu a ideia de que o belo e o bom são valores relativos à inteligência e à vontade.⁵ Para o desenvolvimento de sua doutrina, Tobias Barreto buscou na filosofia europeia alemã seu “sustento” intelectual para enfrentar criticamente a vacuidade cultural do seu tempo.

3. A problemática da linguagem, do sujeito e da ciência

As forças dialéticas dos séculos XVII, XVIII e XIX, a emancipação, a superação e a autonomia caracterizavam uma nova sensibilidade social e uma nova maneira de pensar. Esta nova maneira de pensar era resultado da crise do paradigma cosmocêntrico-objetal, caracterizado pelo conflito entre o pensamento metafísico e o científico. A razão moderna, ao rejeitar qualquer fundamentação externa, gerou uma oposição não em relação à exterioridade, mas intrinsecamente: a oposição

⁵ O que leva Tobias às questões filosóficas é a necessidade de combater a tradição do direito natural no ensino jurídico brasileiro, introduzindo, em contrapartida, a ideia do direito como objeto da cultura (Cf. <www.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 9 set. 2007.

entre ciência e metafísica gerou um longo e complexo debate, marcando toda a trajetória epistemológica da modernidade. Tobias Barreto acompanhou este debate no seu resultado efetivo, do ponto de vista histórico e cultural. Tobias percebeu que a dialética da modernidade tendeu a fixar critérios excluídos de racionalidade, de modo a estabelecer só a tecnocracia como legítima, como forma única de razão. Deste ponto de vista, não se tratava mais da ampliação e do aprofundamento do campo da racionalidade em seu confronto com qualquer instância exterior, mas apenas do seu refinamento interno.

A movimentação da operação interna da razão, com seu rigor, no conjunto da racionalidade identificada como cientificidade, exigiu a neutralidade da ciência. Esta característica trouxe à lume o positivismo. Junto com este, veio o evolucionismo, com dois valores básicos: o cientificismo e o racionalismo. Tobias Barreto, na vanguarda da crítica filosófica brasileira, fez uma opção pelo monismo cultural para acelerar “a entrada” da filosofia no Brasil e, assim, dar as explicações aos problemas políticos e sociais de sua época. Tobias tinha como parceiros os filósofos alemães que o ajudavam a discutir as novidades das ciências em confronto com a fé e a religião.

Tobias Barreto optou pelo monismo, fazendo-lhe alguns reparos para afirmar a liberdade “como fundamento da ordem” e abriu as portas e as janelas do Brasil para a cultura alemã. Voltando a Kant aplicou um golpe no positivismo. Com isso, reabilitou a velha metafísica que os positivistas tinham como morta. Tobias defendeu a legitimidade da metafísica, mas não permaneceu metafísico no sentido clássico, apenas a preconizou como uma necessidade de crítica ao positivismo que havia fechado as portas à teoria do conhecimento. A principal crítica que Tobias desferiu ao positivismo foi no sentido de que este não considerava três dimensões fundamentais do ser humano: a história, a linguagem e a subjetividade. O esforço do positivismo foi transformar estas dimensões em objetos

científicos, causando uma crise de grande extensão nas ciências humanas (cultura). Mas, foi a partir dessa crise epistemológica que Tobias Barreto entrou na “jogada” para “salvar” o estatuto forte da razão, a filosofia.

Na época de Tobias esta crise parecia não ter solução. Ele, entretanto, empreendeu esforços para inverter o sentido do encontro entre o “humano” e a “ciência”, concebendo a irredutibilidade do humano não como obstáculo epistemológico, mas como uma espécie de exterioridade em relação à racionalidade positivista, não como uma exterioridade em relação à razão. A concepção da dinamicidade do direito jurídico se contrapunha ao caráter estático do direito natural; apoiando-se na sociologia, fornecia bases para o desenvolvimento da sociedade, inclusive quanto à produção legiferante (Cf. MONTEIRO NETO, 2007, p. 4). Aqui está o ponto fundamental no qual os direitos humanos ganham legitimidade e espaço no pensamento filosófico-cultural de Tobias Barreto.

4. Os direitos humanos como um tema de fronteira

Direitos humanos são um tema que demarcou as fronteiras epistemológicas da modernidade, do racionalismo e do empirismo. Os direitos humanos comportam, além de um saber cultural, um saber filosófico. A reflexão sobre eles é de suma importância para fazer a distinção entre a ciência e a não-ciência, como também a reciprocidade entre direitos e deveres. Os direitos humanos, nos termos da Declaração Universal de 1948, resistiram à objetivação da vida dos seres humanos. Estão sempre voltados à dimensão da intersubjetividade como garantia da irredutibilidade dos sujeitos humanos a qualquer forma de objetivação. Ainda que os esforços empreendidos para a objetivação possam parecer legítimos, qualquer objetiva-

ção do ser humano afoga a dignidade de pessoa. Neste sentido, nenhuma estratégia metodológica deve ocultar a instrumentalidade da vida em nome da benevolência dos fins. Percebe-se claramente que a criação do Direito pelo poder se fundamenta em um positivismo diretamente influenciado por forças criadoras que podemos identificar como causas religiosas, econômicas, políticas e ideológicas. Qualquer recorte específico da complexidade humana tem que levar em conta a dignidade humana sempre como fim, tendo a ética como a articulação racional dos meios e dos fins. Portanto, para além das diversas opções políticas, é um imperativo ético preservar a diversidade e a pluralidade no enfoque cultural dos direitos humanos.

A declaração dos direitos humanos, adotada em 10 de dezembro de 1948, estabelece duas categorias de direitos: direitos políticos e os direitos econômicos, sociais e culturais, que surgem como resposta direta ao momento histórico absolutista, com intenção de impor limites à atuação estatal. Nesse contexto, a atividade do Estado estava limitada ao princípio da legalidade e ao respeito dos direitos humanos (MONTEIRO NETO, 2009).

Pensar os direitos humanos como um tema de fronteira é uma maneira de preservar tanto o princípio da multiplicidade quanto o da indivisibilidade dos direitos, contra a instrumentalidade da ciência unitária e hegemônica colonizadora da vida. Esse campo plural é atravessado pelas contradições objetivas e subjetivas. O pensamento filosófico de Tobias Barreto ganha legitimidade político-epistemológica neste eixo transpragmático que é o da racionalidade ético-cultural, pois a práxis, qualquer que seja a orientação teórica que se siga, não pode jamais excluir as três notas identificadoras do ser humano, porque são sempre éticas: a subjetividade, a história e a linguagem. Os direitos se fazem e são garantidos neste tripé. O fracasso dos direitos humanos, muitas vezes, acontece quando não se consegue articular estas três dimensões do ser humano. A prática dos direitos humanos não pode ser uma “empíria

radical”, mas, espera-se, deve ser uma “construção” das novas formas de conquistar e garantir direitos como subjetivação e flexibilidade. Ao ler as obras de Tobias Barreto se percebe nas entrelinhas esta preocupação epistemológica.⁶

Os direitos humanos não são uma excelência a ser invocada, como se fossem uma especulação racional-metafísica. Eles residem na práxis humana engajada no direito e na defesa da vida. Os direitos humanos não são fornecidos por pessoas ou instituições, mas são compromissos políticos e éticos na apropriação do presente vital no qual vivem as pessoas. A racionalidade ética é uma exterioridade que “funciona” como defesa dos direitos humanos para evitar qualquer instrumentalidade de caráter técnico-hegemônico. Há um processo cultural e sociológico que permite a construção da universalidade dos direitos humanos fundamentais, tendo por base a ótica filosófica, ética e religiosa. Fazer a defesa dos direitos humanos é ter o futuro não como indiferença, mas como um compromisso ético. Assim, lutar pelos direitos humanos é garantir o espaço cidadão para as gerações atuais e vindouras.

O legado de Tobias Barreto mobiliza para celebrar a esperança como um movimento humano de respeito à cultura. Para isto, é necessário encontrar as práticas que ainda não foram teorizadas e transformá-las em discursos regrados para serem traduzidos na voz e na vez daqueles/as que ainda são “sem futuro”. Para isto, será necessária a leitura corajosa e criteriosa de Tobias Barreto para encontrar, nestes tempos de carência de paradigmas, de incerteza das teorias, as pistas metodológicas e epistemológicas para construir uma cultura que não seja a da indiferença, mas a da realização dos direitos humanos, dos seres humanos humanizados.

⁶ Tobias Barreto foi um dos raros pensadores a ser aceito no ambiente da Faculdade de Direito, onde fora aluno e desafeto dos surrados e embolorados compêndios. A Escola do Recife não se fez na Faculdade de Direito, mas nos jornais recifenses e pernambucanos, que representaram o conduto esclarecido das mudanças de atitudes diante do repertório de conhecimentos (Ver <www.infonet.com.br/serigysite/cludes/233.Tobias>. Acesso em: 6 ago. 2007.

5. Cultura e direitos humanos: a questão da regulação e da emancipação

A problemática trazida pelo pensamento moderno sobre a natureza e a cultura caracteriza o tempo das rupturas com o pensamento clássico e medieval. O pensamento moderno tentou combinar dialeticamente a subjetividade, a cidadania e a emancipação. Para efetivar tal projeto, produziu rupturas entre “sujeito e objeto”, entre “homem e mundo”, entre “cultura e natureza” e entre “homem e Deus”. O projeto político moderno se caracterizou pela emergência da subjetividade. Na subjetividade, o ser humano não está mais voltado para a totalidade do cosmo, mas para si mesmo. Pensa tudo a partir de si mesmo, independente de uma ordem cósmica externa que determine o seu ser e seu agir. Não existe mais uma ordem prévia. O único fundamento é o ser humano mesmo que se descobre como absoluta individualidade e dignidade. A modernidade, como um modo de civilização, caracterizou-se também por uma nova visão cultural e sociológica na qual se misturam elementos tradicionais e modernos. Por outro lado, a modernidade marcou a ruptura com a mentalidade medieval, afirmando a subjetividade como reação à representação realista na popularização da cultura, através do processo de democratização.

Boaventura de Souza Santos mostra, em *Pela Mão de Alice* (1999, p. 237), que o projeto da modernidade pode ser caracterizado por um equilíbrio entre a regulação e a emancipação, desenvolvidas em dois pilares em relação dialética. O pilar da regulação é baseado em três dimensões fundamentais: o Estado, como regulador social, desenvolvido na filosofia política de Hobbes; o mercado, pensado na teoria política de Locke e; a sociabilidade, pensada na ótica filosófica de Rousseau. Neste propósito, o primeiro filósofo a teorizar os direitos do homem foi Locke, para quem, segundo Bobbio:

[...] para bem compreender o poder político e derivá-lo da sua origem, deve-se considerar em qual estado se encontram naturalmente todos os homens, e esse é um estado de perfeita liberdade de regular as próprias ações e dispor das próprias posses e da própria pessoa como se acredita ser o melhor, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de ninguém mais (1992, p. 58-61).

A *regulação* e a *emancipação* caracterizam a vida coletiva da modernidade. A sequência foi o desenvolvimento da racionalidade moral-prática do Direito. A ela se seguiu o desenvolvimento da racionalidade cognitivo-experimental da ciência e da técnica (*logos teórico e prático*). O terceiro desdobramento foi o da racionalidade estético-expressiva das artes e das literaturas. Qual foi a consequência política de tais desdobramentos? Deu-se na medida em que o projeto de Ilustração da modernidade se identificou com o capitalismo, fazendo com que o pilar da regulação se fortalecesse às custas do pilar da emancipação. Esta instrumentalização do pilar da regulação pelo capitalismo fez o Estado perder sua força como agente do social. O maior estrangulamento do Estado moderno foi não conseguir fazer a unidade entre o político e social, resultando na fragmentação da cidadania, da subjetividade e da emancipação. Houveram momentos na cultura política moderna nos quais aconteceu a reafirmação da subjetividade em detrimento da cidadania; noutros a reafirmação de ambas em detrimento da emancipação. Isto marcou a posição ideológica político-cultural hegemônica do Estado moderno.

A discussão sobre os direitos humanos e a cultura na ótica da regulação e da emancipação demarca também a perspectiva filosófica de Tobias Barreto, sobretudo quando analisa criticamente o processo da modernidade cultural e sociológica. Para ele, a modernidade se caracteriza também por uma nova visão sociológica na qual se misturam elementos tradicionais e modernos da sociedade. De acordo com a visão tradicional,

o que dava coesão à sociedade era a religião. A emergência do processo de emancipação fez com que a religião não fosse mais capaz de ser o ponto de coesão social unificador da sociedade. O processo que irrompe é o da cultura secularista como rompimento do princípio unificador. Tobias busca tematizar a cultura como o princípio que unifica tudo. A cultura, nesta perspectiva, é o lugar do plural e do contraditório. Na sociedade moderna há a diversidade de princípios. É por isso que ocorre a desarticulação da ciência, da moral, da cultura, da religião e dos direitos.

As declarações de direitos surgiram, dentro do plano sociológico e histórico, como movimento de defesa dos direitos humanos e contra o poder arbitrário e, portanto, como limitação do poder estatal. A formação histórica dessas liberdades decorreu de um lento processo. Celso Ribeiro Bastos, dentre outros autores, prefere chamar de liberdades públicas esses direitos humanos ou individuais e aponta o cristianismo como grande contribuição a esse processo. Aponta, ainda, a Magna Carta Libertatum, elaborada pelo Rei João Sem Terra, em 1215, extraída da nobreza inglesa, que criou o Habeas Corpus, importante instrumento de defesa à liberdade de ir e vir. Sem dúvida, os fatores de reconhecimento dos direitos humanos são de ordem filosófica e religiosa, decorrentes de dogmas cristãos, da igualdade entre os homens, criados à imagem e semelhança de Deus, influenciando, assim, a par de uma versão racionalista do direito natural, as declarações de direitos (MONTEIRO NETO, 2009).

A sociedade moderna funda-se nos direitos e na igualdade de todos perante a lei. Na sociedade romana só os cidadãos tinham direitos; os escravos não. Em busca de uma unificação, a sociedade moderna estabelece a igualdade de direitos de todos perante a lei. Trata-se, portanto, do processo de democratização e da participação. Assim, a afirmação dos direitos das pessoas inverteu a lógica do direito na sua perspectiva jurídica e moral. Antes do jusnaturalismo, todos os códigos publicados só tratavam de deveres e de obrigações, não de direitos. Os có-

digos foram estabelecidos juridicamente para proteger e salvar alguns grupos sociais e seus interesses econômicos e não todos os homens e mulheres. Para que pudesse acontecer a passagem do código de deveres para o código de direitos foi preciso que a perspectiva se invertisse, passando da sociedade para o indivíduo. Assim, a doutrina dos direitos naturais trouxe em seu bojo uma concepção individualista da sociedade e, conseqüentemente, do Estado. Na concepção individualista primeiro vem o indivíduo, que tem valor em si mesmo, depois vem o Estado, protetor do indivíduo. O Estado é feito pelo indivíduo e não o contrário. Inverte-se a relação tradicional entre direitos e deveres. O ponto central é que, nesta inversão, primeiro vêm os direitos, depois os deveres. O indivíduo tem direitos; o Estado tem deveres para com o indivíduo.

6. Subjetividade, cidadania e direitos humanos

O estrangulamento do pilar da regulação social gerou um desequilíbrio que enfraqueceu a força do Estado moderno para proteger os direitos sociais, constituindo planetariamente o desequilíbrio do princípio do mercado (Locke). O atrofiamento do mercado, combinado com o desequilíbrio da regulação social, foi feito em detrimento do princípio do Estado (Hobbes). O desequilíbrio do mercado e do Estado levou ao atrofiamento da sociabilidade (Rousseau). O “rosto” político e histórico deste estrangulamento foi expresso na teoria liberal. O liberalismo apresentou, com muita sofisticação, a constelação antagônica entre subjetividade e cidadania. Nesta perspectiva, o Estado Democrático de Direito surge como uma força reguladora do social para garantir os direitos de todos os cidadãos, como também o direito à propriedade dos indivíduos na busca privada dos seus interesses particulares segundo as regras do mercado, isto é, da sociedade civil (Cf. SANTOS, 1999, p. 237).

O princípio da subjetividade é mais abrangente do que o princípio da cidadania. O princípio da cidadania abrange exclusivamente a cidadania civil e política e seu exercício é operado pelo voto. Levando em conta o princípio da subjetividade, Tobias Barreto chega à conclusão de que o direito não se confunde com a indiferença política, mas tem a ver com a dignidade humana. É uma dimensão própria do ser humano e não depende da experiência histórica ou de uma criação cultural. É justamente esse poder da vontade de agir, independente das experiências externas, que constitui a vida propriamente humana, o fundamento cultural dos direitos humanos. Assim considerados, os direitos humanos têm um caráter transcendental, no mesmo sentido em que os conhecimentos a priori servem de fundamento à vida ética e cultural. A cidadania é vista com ênfase nos direitos políticos. No contexto brasileiro, jamais pode ser pensada fora da totalidade que envolve as questões das regulações sociais. Aqui surge a problemática da democracia, questão que emerge na politicidade moderna, mas que não é resolvida, ficando apenas na sua versão formal. Na democracia moderna, a participação ficou reduzida ao ato de votar, levantando o problema da representação que desemboca na democracia outorgada, sem a legitimidade da participação. Para Boaventura: “A representação democrática assenta na distância, na diferenciação e mesmo na opacidade entre representante e representado” (SANTOS, 1999, p. 238).

Pensar a regulação social é suscitar a emergência da cidadania como a plenificação dos direitos. Mas, o exercício da cidadania, para ser pleno, exige a mediação da política para o acesso à justiça como meio para garantir os direitos. O Estado Democrático de Direito, como regulador social, está referenciado no segundo período do capitalismo organizado que se caracteriza pela passagem da política para a cidadania social. Boaventura de Souza Santos diz que, no período do liberalismo, a cidadania, na sua dimensão civil e política, enquanto

parte integrante do Estado, não só colidiu com o princípio do mercado, como possibilitou seu desenvolvimento atrofiado. Ao contrário, no período do capitalismo organizado, a cidadania social, por ter se ancorado socialmente nos interesses das classes trabalhadoras, colidiu com o princípio do mercado, conduzindo a uma relação mais equilibrada entre o princípio do Estado e do mercado.

A perspectiva liberal é caracterizada por uma tensão entre a subjetividade individual na sociedade civil e a “subjetividade” monumental do 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 igualiza atividades e, conseqüentemente, a regulação social (Cf. SANTOS, 1999, p. 240). Isso gerou o agravamento da tensão entre subjetividade e cidadania. Os direitos sociais e as instituições estatais a que eles deram origem foram parte integrante de um desenvolvimento societal que aumentou o peso burocrático e a violência controladora sobre os indivíduos, num modelo de desenvolvimento que transformou a subjetividade num processo de individuação e numeração burocrática, convertendo o sujeito em objeto de si próprio (Cf. SANTOS, 1999, p. 245).

A conversão do sujeito em objeto, entre outros problemas, fez surgir a crise cultural e a cristalização dos direitos humanos, devido à “revolta” da subjetividade contra a cidadania, da subjetividade pessoal e solidária contra a cidadania atomizante e estatizante. Ocorreu a perda da criatividade e do sentido de participação política ante um Estado regulador. Por último, houve o predomínio do princípio do mercado, agora diferente daquele que se sucedeu no período do liberalismo. Agora, faz apelo ao princípio da comunidade (Rousseau) e às ideias que ele envolve como, por exemplo, as de participação, de solidariedade e de autogoverno, para obter cumplicidade ideológica na legitimação da transferência dos serviços da previdência social estatal para o setor privado. Apesar de todas as diferen-

ças, o regresso do princípio do mercado representa a revalidação social e política do ideário liberal e, conseqüentemente, a revalorização da subjetividade em detrimento da cidadania. A dialética entre cidadania e subjetividade é que põe o Estado em crise. Assim, a crítica ao neoliberalismo é, na verdade, uma crítica aos excessos da regulação da modernidade.

Por último, pode-se dizer que as discussões sobre o sentido e o alcance da cultura são muito numerosas, ao ponto de ter que expor a determinação deste conceito em cada caso particular, segundo Tobias Barreto, ou ao sistema ao qual se refere, quando se trata de usar o termo cultura. Sobra-nos dizer que é hoje óbvia a utilização da cultura como conteúdo da análise filosófica da cidadania humana, dentro da forma generalizada, como postulou a “filosofia crítica”, em franca oposição ao marco funcionalista. A tarefa é continuar pensando uma totalidade cultural aberta que deixe lugar para a contingência, sem levar ao determinismo ou ao totalitarismo. Uma cultura aberta capaz de abranger a historicidade, sem levar ao necessitarismo da história. É isso que a proposta culturalista de Tobias Barreto quis, por um lado, promover e, por outro, evitar.

Referências bibliográficas

BOBBIO, Norberto. O individualismo como base filosófica da democracia. In: _____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

HECK, J. N. Jusnaturalismo e dialética. *Veritas*, Porto Alegre, PUCRS, v. 44, n. 4, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

MONTEIRO NETO, Mário Ypiranga. *Direitos fundamentais*. Recife: UFPE, 2007.

_____. O controle jurisdicional da administração pública como fator de efetivação dos direitos fundamentais sociais. Disponível em: <<http://biblioteca.universia.net/ficha.do?id=34879789>>. Acesso em: 7 ago. 2009.

REALE, Miguel. *Introdução à filosofia*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

_____. *Culturalismo e natureza tropical*. Disponível em: <www.tropicologia.org.br/conferencia>. Acesso em: 7 ago. 2007.

_____; MAYER, Max Ernest. *Filosofia del derecho*. Trad. de Legaz y Lacambra. Madri: Labor, 1937.

BARRETO, Tobias. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Record, 1990.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1999.

SPRANGER, Eduardo. *Ensayos sobre la cultura*. Trad. de Amalia H. Raggio. Buenos Aires: Argos, 1947.

FRANZ HINKELAMMERT
Utopia crítica, libertação e direitos humanos

*Paulo César Carbonari**

Franz Hinkelammert, alemão de nascimento, latino-americano por opção e reconhecimento, é um dos personagens fundamentais do pensamento crítico libertador construído na América Latina.¹ Sua vasta produção transita pela economia, pela filosofia e pela teologia: a primeira, por sua formação; as outras, por sua escolha. Em vários artigos e livros expõe de forma contundente sua crítica às diversas formas de exclusão e deixa entender sua proposta de alternativas.

A expectativa deste artigo é desenhar algumas balizas de sua posição sobre o tema dos direitos humanos, mesmo que de forma sucinta. Para isso, retomará as linhas gerais da compreensão de conhecimento crítico apresentada pelo autor,

* Mestre em Filosofia (UFG-GO), coordenador do Curso de Especialização em Direitos Humanos e professor de filosofia no IFIBE, Passo Fundo, RS. Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos

¹ Para conhecer mais sobre a vida e a obra do autor, consultar, entre outros, *Itinerários de la razón crítica* (2001). As citações dos textos do autor que serão apresentadas neste artigo são todas traduções livres do original em espanhol, exceto nos casos em que informação alternativa aparecer expressa.

situará a leitura que faz da contradição moderna que marca os direitos humanos, e concluirá com uma apresentação da posição do autor sobre direitos humanos. Pretende ser mais indicativo do que exaustivo. Por isso, a leitura deste artigo não dispensa o conhecimento dos textos do autor nele estudado.

1. Conhecimento para a vida

Crítica da Razão Utópica é um livro que marcou de forma consistente a reflexão crítica e o pensamento de libertação na América Latina. Franz Hinkelammert o lançou em 1984. É neste livro que tece uma crítica profunda a todas as formas abstratas de utopia, sejam as de matriz liberal, sejam as de matriz socialista. Defende que os diversos marcos categoriais derivam de princípios de impossibilidade da ação humana no sentido de que o ser humano tem limites epistemológicos quando pretende conhecer a realidade, visto que participa dela, ou seja, a vida humana é condicionante do conhecimento da realidade. Segundo ele, “[...] o critério do limite entre o possível ou o impossível é o critério da reprodução da vida humana real e concreta” (HINKELAMMERT, 1984, p. 23). Parte do princípio de que o pensamento permanentemente aspira a transcender a realidade empírica a fim de abarcar a totalidade da realidade utilizando-se de conceitos universais. O recurso aos conceitos universais torna-se necessário para que o sujeito cognoscente possa superar a própria limitação do conhecimento e consiga conhecer o conjunto da realidade. Isto, a rigor, é mostra de que a realidade transcende tanto a experiência quanto a teoria.

O sujeito cognoscente não chega à realidade empírica diretamente senão como um sujeito atuante, visto que se relaciona com ela com determinadas finalidades. É o sujeito hu-

mano como realizador, não como observador, que é levado a formular teorias. Isto significa que o sujeito atuante transcende ao sujeito cognoscente. Ou seja, para Hinkelammert, “[...] é em nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante que reflete suas capacidades de ação por meio de conceitos universais” (1984, p. 237), que se dá o processo de conhecimento. Em complemento, não é só a realidade que transcende à reflexão, mas também que “[...] o sujeito atuante transcende ao sujeito cognoscente e transforma a realidade em empiria” (1984, p. 237).

Além destas dimensões do sujeito há pelo menos mais uma: a do sujeito prático. Em comentário sobre o tema, David Sánchez Rubio diz:

Se o sujeito reflexivo e atuante das ciências empíricas ou técnicas enfrenta ao conjunto de todos os fins tecnicamente possíveis sendo-lhe indiferente a qual deles elege, visto que sua escolha é arbitrária, a situação muda quando há escassez de meios para realizá-los. Há sempre um condicionante material de possibilidade para a escolha dos fins (1999, p. 187).

Isto significa que os condicionantes econômicos fazem com que nem tudo o que é tecnologicamente possível seja praticamente realizável, por exemplo. Num texto de 1996, *El mapa del emperador*, Hinkelammert diz: “Como sujeito, o ser humano concebe fins e se refere ao conjunto de seus fins possíveis. Não obstante, não pode realizar todos os fins que parecem possíveis sob o cálculo meio-fim” (1996, p. 23). Assim que, a realização de qualquer projeto humano somente se tornará efetiva se for materialmente possível e, em termos práticos, não se circunscrever unicamente ao esquema lógico meio-fim de tipo instrumental, até porque, para escolher é preciso estar vivo: “É preciso viver para poder conceber fins e encaminhar-se a eles” (HINKELAMMERT, 1984, p. 239). E acrescenta dizendo que o sujeito “[...] transcende a todas as suas objetivações, mesmo que não possa existir sem elas” (1984, p. 254). A isto ele chama de critério de factibilidade.

A disponibilidade dos meios materiais limita a escolha. Em outras palavras, o critério de factibilidade é a expressão concreta do princípio da impossibilidade: a vida humana limita tanto o conhecimento quanto a atuação, converte-se em critério de verdade que torna qualquer sistema, seja cognitivo ou econômico-social, falível: não há sistema ideal, pronto. Para Hinkelammert:

Os juízos de fato, cujo *critério de verdade é a vida e a morte*, são os juízos constituintes da realidade *objetiva* [...]. A realidade *objetiva* não é algo dado independentemente da vida do homem. A vida do homem, ao conseguir evitar a morte, mantém a realidade como realidade *objetiva*. Por isso, a realidade se dissolve no suicídio e, no suicídio coletivo da humanidade, a realidade se dissolve definitivamente [...]. A *objetividade* da realidade não antecede à vida humana, é sim seu produto como seu pressuposto (1995, p. 32).²

Em entrevista realizada por ocasião do lançamento da tradução alemã da *Crítica da razão utópica*, dez anos depois da publicação inicial do livro, Hinkelammert afirma explicitamente que assegurar a vida real e concreta é o ponto de partida para avaliar a legitimidade de qualquer conteúdo. Diz:

A vida real, por último, sempre é a vida do outro, que é a condição de minha própria vida. Portanto, trata-se, sim, de assegurar minha própria vida, porém sabendo que não posso consegui-lo sem assegurar junto com isso a vida do outro. Se eu excluo o outro, o destruo, caio na lógica e na ética absoluta das instituições. Entrego-me a ela e destruo minha própria possibilidade de viver [...]. Por conseguinte, é mediante a opção pelo outro que me afirmo também a mim. Esta opção é crítica frente à lógica própria do sistema enquanto esta lógica exclui o outro. [...] O outro é ser natural como eu, de modo que o reconhecimento do outro contém o reconhecimento da natureza (2001, p. 70).

² Enrique Dussel comenta dizendo que a objetividade: “É um ‘produto’ enquanto somente o ser humano atualiza o real *como realidade* (o remeter a realidade ao real só se dá como ‘produto’ de um ato inteligente do ser humano) [...]. Porém, o real é um ‘pressuposto’ porque o ser humano capta o real como sendo real *antes*, como um *prius* ao ser captado. Não ‘produzimos’ o real (isto nos antecede); não ‘pressupomos’ o real *como realidade* (a produzimos) [...] (2001, p. 242).

Em outras palavras, somente fins que estejam integrados a algum projeto de vida são aceitáveis. Realizar objetivos que estejam fora deste marco é tomar decisões a favor da morte, até porque não há escolha neutra dos fins, visto que eles são os veículos da vida, realizados através dos projetos de vida. Tanto os fins quanto os projetos de vida existem dentro de relações concretas, de sociedades concretas, de tal forma que, a depender do acesso aos bens ou meios materiais, da divisão social do trabalho e da distribuição da renda e da riqueza, torna-se as possibilidades de viver mais ou menos amplas. O manejo destes fatores é que resulta na integração ou na exclusão social: se uns poucos acumulam, muitos terão sua possibilidade de vida inviabilizada (Cf. HINKELAMMERT, 1984, p. 239-240).

O sujeito prático está limitado pelas condições materiais, o que reduz o âmbito dos fins que podem ser realizados. As escolhas são condicionadas pela vida, pelo fato de estar vivo. Porém, para viver é preciso *poder viver*. Poder viver leva a estabelecer critérios de hierarquização dos fins. Qualquer projeto de vida só se realiza se ajustado às condições naturais, marcadas pelas necessidades (materiais e também espirituais). Em outras palavras, os fins são dirigidos pela satisfação das necessidades. A vida humana permanece sempre inserida no círculo natural da vida. Assim que, um projeto de vida que não satisfaz as necessidades humanas ou que as satisfaz comprometendo o ambiente natural, desintegra o círculo de reprodução da vida, restando vocacionado à destruição da própria vida. As necessidades humanas tornam a vida uma urgência de viver num contexto de vida, transcendendo a escolha dos fins, constituindo-se em critério de orientação do sujeito, já que não é livre para escolher e sim livre para satisfazer suas necessidades. Diz, “[...] a satisfação das necessidades torna a vida possível; a satisfação das preferências a torna agradável. Porém, para poder ser agradável, antes tem que ser possível” (HINKELAMMERT, 1984, p. 240-241). Entende que há

[...] metabolismo entre o sujeito humano como ser natural e a natureza circundante e dada [...]. Como parte da natureza, é sujeito, projeta fins para realizá-los mediante meios adequados, integrando estes fins em termos de uma racionalidade reprodutiva no seu próprio circuito natural de vida (1995, p. 285).

Esta posição diferencia-se das propostas capitalistas, das teorias neoclássicas e neoliberais e também da teoria da ação racional (Weber)³ que, em geral, estão unicamente baseadas em preferências ou gostos individuais; pautadas pela dinâmica meio-fim; e não são construídas com base em critérios de factibilidade que tomam em conta o conjunto. O exemplo expressivo que é apresentado por Hinkelammert para descrever a forma de ação meio-fim é o seguinte:

Estamos como dois competidores que estão sentados cada um sobre um galho de uma árvore, cortando-o. O mais eficiente será aquele que conseguir cortar primeiro, com maior rapidez, o galho sobre o qual está sentado. Cairá primeiro, mesmo que tenha ganho a corrida pela eficiência (HINKELAMMERT, 1995, p. 274 e 2003, p. 31).

Explica o exemplo assim:

[Os competidores] se guiam por uma relação meio-fim linear. O trabalho de cada ator e o instrumento para serrar são os meios, o fim é cortar o galho. Em termos da teoria da ação racional formulada por Max Weber, trata-se de uma relação racional acerca da qual a ciência pode se pronunciar. Pode dizer que o trabalho é adequado e que a serra está bem afiada e, portanto, pode prever cientificamente o resultado: o galho cortado. Não obstante, quando o ator atinge o resultado, cai e morre. [...] Como resultado da ação racional, o ator é eliminado. [...] No momento em que atinge a realização de seu fim já não pode mais ter fins porque um morto

³ Sobre ela diz, “[...] a teoria da ação racional, que reduz a racionalidade da ação à relação meio-fim, é totalizada no campo epistemológico e da metodologia das ciências” (HINKELAMMERT, 1995, p. 278).

não tem fins. Na realização do fim da ação, dissolve-se o próprio fim. Existem duas possibilidades. O ator que morre como resultado da ação meio-fim [...] pode saber que esse será o resultado de sua ação. Neste caso comete intencionalmente um suicídio. [...] Porém, existe outra possibilidade. Pode ser que os atores que cortam o galho sobre o qual estão sentados não tenham consciência do fato de que morrerão em razão do êxito de sua ação. Neste caso, sua morte é um efeito não intencional de sua ação meio-fim. Mesmo assim, trata-se de um suicídio, mesmo que a ação não tenha sido intencional. [...] A ação é contraditória no sentido de uma contradição performativa: ao ser dissolvido o ator, o resultado é que se dissolve também o fim da ação (HINKELAMMERT, 2003, p. 37-40).

O que está em jogo é que, ao se pretender neutra, ou seja, não tendo alcance para estabelecer valor sobre os meios e os fins, sobretudo sobre os fins escolhidos, a ação racional resulta fazendo a escolha da morte, que, a rigor, nunca pode ser um valor para a ação. Ademais, a racionalidade meio-fim não oferece condições para responder sobre a maneira como meios e fins são articulados porque não toma em conta o sujeito e os efeitos que os fins realizados podem ter sobre sua vida e sobre a vida em geral. Esta é, em síntese, a crítica a toda a lógica da ação meio-fim, tipicamente característica das propostas liberais e capitalistas de diversos matizes. Elas simplesmente separam o agir da escolha valorativa dos fins, aliás, somente aceitam como juízos com sentido aqueles que estão formulados no esquema meio-fim (Cf. HINKELAMMERT, 2003).

A esta postura, Hinkelammert opõe o que chama de racionalidade reprodutiva. Segundo ela, a vida não é um fim e sim a possibilidade de existir qualquer fim. Afirmar a vida é um projeto que pretende conservar a pessoa como sujeito com fins. A racionalidade reprodutiva libertadora está acima da racionalidade meio-fim e estabelece juízos sobre os fatos tomando em conta as consequências que os fins têm sobre a vida humana. Dessa forma, “[...] a ciência não pode dizer se

a humanidade deve ou não sobreviver, mas pode fazer juízos sobre se pode sobreviver sob determinadas circunstâncias ou não” (HINKELAMMERT, 1996, p. 96). Hinkelammert funda sua posição, segundo Rubio, em três pilares:

[...] uma noção de sujeito que transcende as mediações e objetivações que o regulam; um projeto de sociedade também transcendente que não pretende fundamentar um modelo social universal, eterno e concreto, senão que serve como critério de relativização de princípios universalistas de sociedade e; toda uma ética da práxis baseada no componente material da vida que serve de juízo constituinte da realidade objetiva (1999, p. 196-197).⁴

Em suma, a proposta de Hinkelammert trata de um novo humanismo, crítico (capaz de revisar os estruturalismos das posições críticas), libertador, comprometido (ética e politicamente) com a libertação. Isto exige tomar posição na defesa da justiça em favor dos excluídos da participação da condição de sujeitos, da convivência social e da própria possibilidade de produção, reprodução e desenvolvimento da vida (humana e em geral).

Hinkelammert é, por isso, levado a dizer que, em situações tão complexas, os direitos humanos são edificados sobre uma *contradição* intransponível entre o necessário reconhecimento geral dos direitos humanos, sem omissões nem prioridades de qualquer tipo, e a necessária articulação hierárquica plasmada em sua concretização histórica que origina preferências de uns direitos sobre outros, sendo que aqueles que são sacrificados resultam não satisfazendo as necessidades que lhes dão base. Em termos concretos, esta contradição se traduz em exclusão e morte. Enfrentar esta contradição é pensar os direitos humanos como o direito a ter a possibilidade de exercer e desenvolver direitos; a possibilidade de a pessoa humana ser reconhecida como sujeito de direitos e de poder desenvolver seu ser sujeito de direitos. No seguimento identificaremos as razões desta contradição.

⁴ Para conhecer o detalhamento desta síntese ver RUBIO, 1999, p. 197-215.

2. Direitos Humanos: a inversão moderna

Hinkelammert constata que contemporaneamente são feitas ações políticas e militares tipicamente contrárias aos direitos humanos, porém em nome dos direitos humanos. O exemplo que cita para ilustrar é o da guerra de Kosovo (depois dela houveram pelo menos outras duas, a invasão do Afeganistão e do Iraque). No exemplo citado:

Os direitos humanos se transformaram em agressividade humanitária: violar os direitos humanos daqueles que os violam. Por trás deste fato há outra convicção segundo a qual quem viola os direitos humanos não tem direitos humanos [...]. Quem aniquila, por sua vez, tem o poder e igualmente a honra de respeitar os direitos humanos; é o prócer dos direitos humanos e o sangue que verte o purifica (HINKELAMMERT, 2003, p. 78).

O caso denota o que Hinkelammert chama de “inversão dos direitos humanos”. Mas, segundo ele não se trata de um caso isolado. Este tipo de inversão tem larga história: “[...] a história moderna dos direitos humanos é a história de sua inversão, a qual transforma a violação dos direitos humanos em imperativo categórico da ação política” (2003, p. 79). As conquistas modernas, da América do Sul e do Norte, da África e da Ásia, foram, de certa forma, justificadas por este raciocínio. “O ocidente conquistou o mundo, destruiu culturas e civilizações, cometeu genocídios nunca vistos, e os fez para salvar os direitos humanos” (2003, p. 79). Para Hinkelammert, a inversão, que torna as vítimas culpadas e os vitimários inocentes juízes do mundo, tem raízes filosóficas profundas no pensamento moderno. Foi John Locke que, para ele “[...] num momento chave do processo de colonização do mundo, elaborou conceitualmente esta interpretação dos direitos humanos” (2003, p. 80).

Para Hinkelammert, no *Segundo Tratado sobre o Governo*, John Locke desenvolve uma teoria política na qual entende que

os direitos reconhecidos no estado civil estão já estabelecidos no estado natural, ou seja, constituem-se em direitos naturais (o que também se chama de justificação jusnaturalista dos direitos humanos). Faz a análise do capítulo II da obra, cujo título é *Do Estado de Natureza*. Nele diz que o estado de natureza não é passado (real ou hipotético); trata-se do que se constitui no presente como estado civil (mesmo que de forma diferente nos vários lugares do mundo que analisa e na própria Inglaterra na qual vive).⁵ Para Locke, segundo Hinkelammert, como

[...] o estado civil é uma sociedade com uma autoridade que assegura a lei da natureza em termos de uma autoridade política, também ali [no estado civil] segue vigente a referência ao estado natural como ordem fundamental a partir da qual esta sociedade tem que se organizar (2003, p. 87).

A identificação do inimigo que resiste às leis naturais e que é, por isso, culpado, e da posição de quem defende a lei natural como a de quem defende a Humanidade (é assim, em maiúscula que o termo aparece grafado na obra de Locke) é, no caso do primeiro, ninguém menos do que “toda oposição que a burguesia pudesse encontrar em seu caminho de expansão” (p. 87) e, do segundo, a burguesia, que se confunde com o gênero humano, portadora que é da Humanidade. Quem é portador de Humanidade trava a guerra legítima contra quem se opõe às leis naturais, sendo legítimo seu aniquilamento. Em outras palavras, quem se opõe à lei natural se opõe aos direitos humanos naturais e, por isso, exatamente por se opor a eles, perde seus direitos, restando legitimada a destruição de quem assim procede, até porque já não é mais um ser de direitos. Em suma, segundo Hinkelammert, este raciocínio se justifica porque, “Onde há estado natural é preciso civilizá-lo para

⁵ Para conhecer a reconstrução de toda a análise detalhada de Hinkelammert ver 2003, p. 80-119. Recomenda-se também ver o capítulo dedicado ao estudo do “Método de Hume e as falácias da modernidade” (2003, p. 159-231).

transformá-lo em estado civil ou estado político. Onde há um estado civil é preciso submetê-lo à lei da natureza do estado natural” (2003, p. 87). O estado de guerra (objeto de análise do terceiro capítulo do *Segundo Tratado*) contra os opositores da lei natural estende-se como obra e tarefa da política, porém sempre legitimado filosófica e juridicamente como obra de promoção e preservação dos direitos (humanos) naturais. Desta maneira, segundo Hinkelammert, Locke

[...] imputa a todo o mundo não burguês ter-se posto em estado de guerra contra o gênero humano. Sente-se, por conseguinte, chamado a fazer a guerra em defesa do gênero humano contra um mundo que se levantou contra ele, mesmo que nem tenha ideia de que tenha se levantado assim. Esta guerra é justa. Pode, então, conquistar a todos, e suas conquistas serão sempre guerras justas. Por esta mesma razão, ademais, pode exigir legitimamente reparações aos conquistados como forma de compensar seus gastos de guerra, visto que, ao defender-se, os conquistados fazem uma guerra injusta. Portanto, por este motivo, adquire com justiça os bens de todo o mundo. Ou seja, pode conquistar o mundo, pode apropriar-se das riquezas do mundo, certo de que não terá feito jamais uma guerra injusta e também nunca terá roubado qualquer coisa (2003, p. 91-92).

Para Hinkelammert, é dessa forma que Locke torna legítima a ação da burguesia moderna na conquista do mundo, e a faz justa. As resistências a esta guerra justa são sinônimo de resistência ao gênero humano – encarnado na burguesia e em suas “razões legítimas e justas”. Aniquilar a quem resiste é uma obrigação em nome da preservação dos direitos naturais, até porque a resistência se configura como resistência a esses direitos.⁶ No dizer de Hinkelammert,

⁶ É ilustrativa a análise da posição de Locke sobre a escravidão (no quarto capítulo do *Segundo Tratado*). Aliás, com ela, Hinkelammert desmascara uma das contradições mais cruéis da modernidade: ao tempo em que proclama a liberdade (da e para a burguesia), legitima sua eliminação (para todos quantos resistem, especialmente indígenas e negros) (Cf. HINKELAMMERT, 2003, p. 95-106).

Desta maneira Locke formula o protótipo clássico da inversão dos direitos humanos que segue sendo até hoje o marco categorial sob o qual o império liberal faz a imposição de seu poder a todo o mundo. Até hoje, com efeito, todas as guerras feitas pelo império são consideradas justas. Guerras tão justas que o adversário não pode reclamar qualquer direito humano. Não existem direitos humanos do adversário e quem os reclama também se põe em estado de guerra contra o gênero humano. [...] John Locke é o clássico desta inversão dos direitos humanos que, em nome destes direitos, anula precisamente os direitos humanos de todos aqueles que resistem à sociedade burguesa e à sua lógica. [...] Este é [um esquema] tautológico. [...] Tem razão aquele que tem razão, assim se pode resumir esta tautologia. [...] é um pensamento que dissolve os direitos humanos em nome desses direitos. Estes direitos não são mais do que os direitos da burguesia e daqueles aos quais a burguesia os concede (2003, p. 93-95).

A inversão dos direitos humanos está vinculada ao utopismo do progresso técnico que substitui o homem concreto e oferece promessas infinitas de futuro, de sorte que o desrespeito atual aos direitos humanos resulta de pouco significado, já que ocupar-se do homem concreto pode até se constituir em distorção da acumulação que gera o progresso. Hayek⁷ teria traduzido esta posição em cálculo de utilidades, segundo Hinkelammert.

O cálculo proposto é eficiente para determinar que o sacrifício é inescapável. Não admiti-lo significaria agir contra os direitos humanos, até porque, o sacrifício de “vidas individuais” traduz-se em necessidade para “preservar um número maior de outras vidas”, tudo feito em nome da propriedade e do contrato. O cálculo é de um realismo perverso impressionante, já que convoca a agir contra a pessoa humana em

⁷ “Uma sociedade livre requer certas morais que, em última instância, se reduzem à manutenção de vidas: não a manutenção de todas as vidas, porque seria necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são as que levam ao cálculo de vidas: a propriedade ou o contrato” (HAYEK, apud HINKELAMMERT, 2003, p. 112).

nome dos direitos humanos. Hinkelammert chama a atenção para um aspecto: facilmente resulta disso a criminalização de defensores/as de direitos humanos que não admitem este cálculo, visto que é como se agissem contra o progresso e, por reverso, a favor da estagnação, o que seria sinônimo de ser contra os próprios direitos humanos. Note-se o tamanho da inversão: admite-se explicitamente a necessidade da violação dos direitos humanos como mediação para a realização dos direitos humanos, em sentido moral.

Em um texto recente, Hinkelammert recorre a *O Capital* de Marx que, segundo ele, sintetiza como as relações humanas se configuram em sociedades liberais capitalistas.⁸

As mercadorias não podem chegar elas próprias ao mercado, nem mudar-se a si mesmas. Devemos, pois, pôr à vista seus guardiões, os proprietários das mercadorias. As mercadorias são coisas e estão, por isso, inertes frente ao homem. Se não se submetem por si, o homem pode empregar sua própria força para tal, ou dito de outro modo, apoderar-se delas. Para que as coisas se relacionem umas com as outras como mercadorias é necessário que seus guardiões se relacionem entre si como pessoas cujas vontades estejam naqueles objetos, de tal modo que cada proprietário de uma mercadoria somente pode se apoderar da mercadoria de um outro por vontade deste outro e desprendendo-se de sua própria, ou seja, por meio de um ato de vontade comum a ambos. É necessário, por conseguinte, que ambas as pessoas se reconheçam como proprietárias privadas. Esta relação jurídica, que tem como forma de expressão o contrato, é, esteja legitimamente regulamentada ou não, uma relação de vontade na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo desta relação jurídica ou de vontade é dado pela relação econômica mesma. Aqui as pessoas somente existem umas para as outras como representantes de suas mercadorias, ou, o que é o mesmo, como proprietários de mercadorias (MARX, apud HINKELAMMERT, 2008).

⁸ Hinkelammert se dedica a expor a crítica de Marx no texto “O mercado como sistema auto-regulado e a crítica de Marx” (2003, p. 233-253). No mesmo livro também dedica um capítulo a Nietzsche (2003, p. 255-289).

Explica a posição de Marx da seguinte forma:

Creio que esta citação é de importância central para a compreensão posterior do materialismo histórico de Marx que não fala aqui de um condicionamento da superestrutura pela base e nem fala de uma base em relação a uma superestrutura. Em vez disso, há relações entre coisas que são mercadorias (ou que podem sê-lo potencialmente) e constituem a relação econômica (que indica, por sua vez, relações de propriedade e de produção) e que correspondem à relação jurídica. Esta correspondência é expressa por ele como reflexo (num espelho). Esta relação de espelho tem, porém, uma direção surpreendente: a relação econômica – portanto, a realidade vivida – tem a relação jurídica como espelho e, portanto, se reflete na relação jurídica. A relação jurídica é o espelho no qual se vê e se reflete a relação econômica. O prólogo de 1859 não fala de espelhos ou reflexos, refere-se a uma direção do condicionamento: a base condiciona a superestrutura. Agora, porém, a relação é, pelo reverso, descrita como espelho no qual se reflete a relação econômica. É esta a que implica a realidade da vida e que dá conteúdo material às relações jurídicas (HINKELAMMERT, 2008).

Nas sociedades capitalistas mercantis o reconhecimento do humano se dá através de relações mútuas entre proprietários que estabelecem contratos (expressão jurídica), que são espelhos das relações concretas entre as pessoas como proprietárias. Segundo Hinkelammert, é por esta razão que os seres humanos se fazem indivíduos: o que está refletido no espelho das relações jurídicas contratuais é internalizado e reproduzido no indivíduo. Neste contexto, compreende-se a posição de Marx, em *O Capital*, quando dizia que os direitos humanos convertem-se no “reflexo do reflexo fantasmagórico da produção mercantil”. Para Hinkelammert,

A órbita da circulação ou da troca de mercadorias, dentro de cujas fronteiras se desenvolvem a compra e a venda da força de trabalho era, na realidade, o verdadeiro paraíso dos direitos do homem. Dentro destes limites reinam somente a *liberdade, a igualdade, a propriedade e Bentham*. A liberdade, pois o comprador e o vendedor de uma mercadoria, de regra, da força de trabalho, não obedecem a qualquer outra lei do que a de sua livre vontade. Contratam como homens livres e iguais ante a lei. *O contrato é o resultado*

*final no qual suas vontades ganham expressão jurídica comum. A igualdade, pois compradores e vendedores somente contratam como proprietários de mercadorias, trocando equivalente por equivalente. A propriedade, pois cada um dispõe e somente pode dispor do que é seu. Bentham, pois todos os que intervêm nestes atos são somente movidos pelo interesse. A única força que os une e os põe em relação é a força de seu egoísmo, do próprio proveito pessoal, seu interesse privado. Precisamente por isso, porque cada um cuida somente de si e ninguém vela pelos demais, todos eles contribuem, graças a uma *harmonia pré-estabelecida* das coisas ou sob uma *providência* omniastuta, para realizar a obra do proveito mútuo, da conveniência coletiva, do interesse geral [...]. Enquanto as pessoas se reconhecem como proprietárias não se reconhecem como sujeitos de necessidades (como relações diretamente sociais de pessoas em seu trabalho). Ao aparecerem como o que são, as relações sociais são [no dizer de Marx] “*relações materiais (sachliche! e.d. com caráter de coisas) entre pessoas e relações sociais entre coisas*” (HINKELAMMERT, 2008, grifos do autor)*

Em suma, para Hinkelammert, os direitos humanos não podem ser compreendidos na lógica meio-fim imposta pela inversão moderna dos direitos humanos, visto que esta situação leva à inviabilização dos direitos humanos dos seres humanos concretos. O raciocínio que faz é o seguinte:

A inversão dos direitos humanos é feita transformando-os em resultado de uma ação meio-fim na qual se buscam os meios calculáveis para realizar o fim. Para que eles sejam um fim é preciso objetivá-los. Entretanto, como fins objetivados, transformam-se em instituições. A instituição pode se impor e, em consequência, pode ser realizada por meios calculáveis adequados. A instituição se identifica agora com os direitos humanos e chega a ser democracia, mercado, competição, eficiência institucionalizada. Tomadas as instituições como fins, buscam-se os meios para impô-las. Ocorre que, ao impô-las, é necessário violar os direitos humanos em nome dos quais precisamente atua, de modo que os direitos humanos como fins devoram os direitos humanos do ser humano concreto que estão na sua origem. Ocorre, assim, a inversão dos direitos humanos, os quais atuam agora como imperativo categórico para violar os próprios direitos humanos (HINKELAMMERT, 2003, p. 114-115).

3. Direitos Humanos: “ninguém pode viver se o outro não pode viver”

Falar de direitos humanos significa falar de ética. As primeiras declarações de direitos humanos [...] são resultado de uma ampla discussão ética que a elas antecede e posteriormente se transforma em tradição de pensamento” (HINKELAMMERT, 2003, p. 293). Não se trata de falar de qualquer ética e sim de uma “ética da responsabilidade enquanto ética do bem comum”. Falar dela é tratar de “uma condição de possibilidade da vida humana”, sendo que “sua base é um juízo de fato que diz: assassinato é suicídio. [...] Se não quisermos o suicídio da humanidade temos que afirmar esta ética (2003, p. 322-323).

Para Hinkelammert, o debate ético da modernidade que deu sustentação às primeiras declarações de direitos humanos foi fortemente marcado por uma compreensão da ação na perspectiva meio-fim. Todavia, para ele, somente a partir da linguagem dos meios e não da lógica meio-fim pode-se recuperar os direitos humanos e superar a inversão moderna. Os direitos humanos

[...] não são fins, senão que são a interpelação dos meios que são usados para atingir fins. A discussão sobre os direitos humanos deve ser a discussão sobre a compatibilidade dos meios a respeito destes direitos. Os direitos humanos, por conseguinte, julgam os meios. Neste sentido, exigir direitos humanos é [como manifesta Camus], uma rebelião. A rebelião do ser humano como sujeito vivente que se rebela contra sua transformação em objeto. Rebelase igualmente contra ser tratado como objeto de direitos humanos como fins (2003, p. 115-116).

A emancipação proposta pela modernidade não se realizou dada a inversão dos direitos humanos e por ter encerrado a igualdade no seio do contrato entre indivíduos. Por outro lado, a mesma modernidade gerou o movimento operário, o

movimento feminista e o movimento anti-racista que, historicamente, foram germinadores de emancipações do humano concreto.⁹ Estas emancipações produziram “um novo tipo de direitos humanos” que exige o enfrentamento da igualdade contratual não pelo seu aumento e sim de outra maneira. É com as emancipações modernas que aparece “o ser humano como sujeito”, uma “nova ideia de sujeito”:

Este sujeito é corporal e está em jogo sua corporeidade. Trata-se de um *habeas corpus* ampliado [...], significa agora que o ser humano como sujeito requer o reconhecimento do direito à comida, casa, educação, saúde, cultura, gênero. Tudo isso aparece, então, como direitos humanos que são todos direitos humanos emancipadores frente aos efeitos da liberdade contratual (HINKELAMMERT, 2003, p. 135-136).

Estas emancipações apontam para a necessidade de superação da lógica da igualdade contratual que, de regra, entende qualquer resistência emancipadora do novo sujeito como “fator de distorção” da lógica expansionista e progressivista sistêmica que recomenda a eliminação destas distorções como eliminação de vidas concretas, se necessário. A resistência das vítimas deste modelo de reprodução da vida (ou melhor, de inviabilização da reprodução da vida para as majorias) apresenta a exigência de uma nova ética concreta. A orientação básica desta nova ética o bem comum, o que significa, em termos concretos, a promoção e proteção de cada vida humana e a preservação do ambiente natural e cultural que permitem que estas vidas concretas possam efetivamente se realizar. Trata-se, portanto, de uma ética da resistência, da interpelação e da intervenção anti-sistêmica. Para Hinkelammert, a nova ética propõe novos valores aos quais é necessário “submeter qualquer cálculo de utilidade (ou de interesse privado)”. Segundo ele:

⁹ Para uma análise do significado destas emancipações ver HINKELAMMERT, 2003, p. 132-135.

São valores do reconhecimento mútuo entre seres humanos, incluindo neste reconhecimento o ser natural de todo ser humano e o reconhecimento por parte dos seres humanos da natureza externa a eles, que [...] são a base da vida humana, sem a qual a vida é destruída no sentido mais elementar da palavra. *Seu princípio é: ninguém pode viver se o outro não pode viver* (2003, p. 152, grifo nosso).

A nova ética é centralmente conflitiva, visto que a emancipação exigida pelas vítimas entra em franca contradição com a liberdade/igualdade contratual. Todavia, a superação das contradições geradas pela liberdade/igualdade contratual cobra tomá-las em conta para ser antídoto a elas mesmas. Assim que, segundo Hinkelammert, trata-se do “[...] reconhecimento do conflito entre liberdade/igualdade contratual, as necessidades e as exigências da emancipação humana frente às consequências destruidoras da liberdade/igualdade contratual” (2003, p. 155). O reconhecimento da legitimidade deste conflito somente ocorre se as partes deste mesmo conflito forem “aceitas como legítimas e necessárias”. Ademais, implica “a renúncia às soluções únicas com as quais se quer eliminar o conflito para voltar a criar uma instância capaz de ditar as soluções”. A ilusão de poder eliminar de forma unilateral o conflito é parte da tradição ocidental e hoje se traduz na proposta de democracia que quer “substituir os conflitos por decisões majoritárias” ou por consensos.¹⁰ Para Hinkelammert:

O consenso tem que afirmar que este conflito não é substituível e não tem soluções de uma vez por todas, senão, que precisamente expressa a mediação necessária do bem comum. Por esta razão, a posição daquele grupo que entra no conflito não é necessariamente legítima. Tem que se legitimar à luz do bem comum. Legítima é a existência dos conflitos, porém, cada conflito tem que se legitimar. Isso pressupõe que o conflito seja levado a uma negociação e, por isso, a um diálogo. O objeto deste diálogo, entretanto, não são as normas, senão o julgamento das normas à luz do bem comum. O bem comum jamais pode ser expresso por uma norma (2003, p. 157).

¹⁰ Para ver a argumentação sobre este aspecto consultar HINKELAMMERT, 2003, p. 156-157. O autor recorre, por exemplo, à argumentação de Hannah Arendt, em *As origens do totalitarismo*, para dar base a sua posição.

Segundo Hinkelammert, trata-se de uma ética da responsabilidade no sentido de que os humanos são responsáveis pelos efeitos indiretos de suas ações diretas, não tendo como transferir esta responsabilidade a entes abstratos. Neste sentido, faz uma crítica dura aos modelos éticos modernos, sobretudo aqueles fundados na lógica do mercado que, segundo ele, transformam um padrão ético em padrão absoluto.¹¹ Para ele, “O mercado não faz dos vícios privados virtudes públicas, como propunham Mandeville e Adam Smith, senão que converte os vícios privados em vícios públicos e, finalmente, em ameaças globais” (2003, p. 321).

Isto significa dizer que a garantia dos direitos humanos vai muito além de instituir um Estado de Direito, até porque sobram exemplos de violações patrocinadas exatamente por Estados de Direito e até em nome deles. A questão é desenvolver uma ética capaz de enfrentar com responsabilidade os chamados efeitos indiretos da ação direta do sistema vitimário (Cf. HINKELAMMERT, 2003, p. 327). Ela exige responsabilizar-se pelas consequências das ações, sejam elas diretas ou indiretas: ou a responsabilidade é global, ou servirá apenas para corroborar e até legitimar violações de direitos, às vezes inclusive em nome dos direitos humanos. Não é possível aceitar a inevitabilidade das violações dos direitos humanos, sejam elas do tipo que forem, mesmo que toda ação humana contenha inevitabilidades como parte da condição humana (2003, p. 330-331). Neste sentido, “Todos os direitos humanos se relacionam com inevitabilidades porque toda moralidade e ética se referem a inevitabilidades. Pode influenciá-las, todavia jamais dominá-las. A situação é paradoxal” (2003, p. 331).

A construção dessa nova moralidade exige enfrentar alguns passos assim descritos por Hinkelammert:

¹¹ Hinkelammert aprofunda o assunto em 2003, p. 293-315.

[...] da fragmentariedade da ação passa-se às forças compulsórias dos fatos que levam à inevitabilidade do crime como categoria que, por sua vez, faz surgir a inversão da moralidade como inversão dos valores da própria moralidade em seu contrário frente ao culpável. Porém, a mesma fragmentariedade da ação implica a cumplicidade de todos no crime, o que transforma a pessoa moral em hipócrita (2003, p. 333).

Considerando que não há como eliminar a inevitabilidade do crime, da violação, o que propõe como caminho é a possibilidade de guiar, de limitar, o crime e a violação. O que está em jogo, entretanto, não é apenas encontrar meios funcionais para fazê-lo, até porque a questão ética que está implicada neste debate, sob o ponto de vista dos direitos humanos, é a de construção de um “projeto de vida, um modo de vida”.

Assim que, a exclusão, própria do sistema de mercado, mesmo inevitável na lógica sistêmica, precisa ser enfrentada em termos éticos “para que a sociedade seja sustentável”, visto que, se não for enfrentada, “tende a destruir as próprias relações sociais que estão na base das próprias relações mercantis”. Para Hinkelammert,

[...] não se muda a situação culpando aos próprios excluídos de sua exclusão, como costuma ocorrer hoje. Isso somente brutaliza cada vez mais as próprias relações sociais, tornando a situação mais insuportável. Outra vez se trata de inevitabilidades que têm que ser enfrentadas para mantê-las em limites tais que a própria vida humana seja sustentável (2003, p. 336).

Isto porque, os direitos humanos estão diretamente vinculados ao processo de manutenção sustentável da vida, pois os “[...] direitos humanos e seu respeito resultam em condição de possibilidade da vida humana porque sem seu respeito não é possível assegurar a sustentabilidade da vida” (2003, p. 339).

Hinkelammert faz uma distinção no seio dos direitos humanos. Distingue entre “[...] direitos humanos vinculados à ação direta, que incluem a ação no mercado, e aqueles direitos humanos que afirmam o direito humano à vida frente aos

efeitos indiretos da ação direta” (2003, p. 339). No primeiro tipo estão incluídos os direitos derivados dos contratos entre indivíduos ou mesmo de grupos particulares; no segundo, os direitos à vida. Os dois tipos, muitas vezes chamados, respectivamente, de primeira e de segunda ou terceira geração, são conflitivos entre si. Por serem vinculados à lógica totalizante da ação direta, os primeiros tendem a anular os segundos, mais dedicados a chamar atenção aos “efeitos indiretos”. Todavia, “[...] ao anulá-los, destroem a sustentabilidade da sociedade humana e, portanto, da vida humana, resultando na destruição de si próprios” (2003, p. 340). Assim que, promover os direitos humanos é enfrentar esta contradição fundamental escapando à lógica contratual que quer reduzir direitos humanos a meras relações entre indivíduos. Para Hinkelammert,

[...] assegurar os direitos humanos é um projeto de vida, um estilo de vida para cada um e também para a própria sociedade. Não é qualquer sociedade que pode assegurar os direitos humanos. Aliás, faz falta estruturar a sociedade de maneira que seja possível assegurá-los. Porém assegurá-los não significa somente afirmar sua vigência. Não há e nem pode haver sociedades que assegurem os direitos humanos em toda sua integralidade ideal [...]. Trata-se de viabilizar uma sociedade que seja capaz de enfrentar as violações dos direitos humanos num grau suficiente para que seja respeitada a integralidade da vida humana em suas condições de possibilidade. Evidentemente, para conseguir isso temos que aspirar ao cumprimento deles em toda sua integralidade. Novamente nos enfrentamos à “hipocrisia” que resulta da própria condição humana. Uma sociedade assim tem que intervir na lógica real da ação direta para poder submetê-la à vigência dos direitos da vida humana. Estes direitos têm que ser reconhecidos como a base de toda vida humana que, necessariamente, inclui a vida da natureza externa ao ser humano (2003, p. 340-341).

Tomar a sério os direitos humanos exige enfrentar o “cálculo do suportável”¹² proposto pela lógica contratual do mercado que pretende identificar algum limite plausível para a ex-

¹² Hinkelammert apresenta esse tipo de cálculo que, segundo ele, é defendido por Lester Thurow, do MIT. Ver a exposição sobre este tema e também a crítica em HINKELAMMERT, 2003, p. 342-354,

clusão aceitável, tão comum em nosso cotidiano de violações dos direitos humanos. Para Hinkelammert, o cálculo deste tipo

[...] não pode reconhecer direitos humanos do tipo direitos da vida humana. Não pode aceitar direitos humanos frente aos efeitos indiretos da ação direta nos mercados. [...] o cálculo do limite do suportável é aparente. Não se pode conhecer este limite antes de tê-lo franqueado. No caso de uma situação de impossibilidade de voltar atrás, esse cálculo se transforma em fogo fátuo que indica o caminho da perdição (2003, p. 346-247).

Enfatiza sua posição dizendo que:

Se a sociedade não dá lugar a todos, não terá lugar para ninguém. Se quisermos dar ao conjunto dos direitos humanos enquanto direitos da vida humana uma expressão sintética, esta será: um mundo onde caibam todos, a natureza inteira incluída [...] Somente um sistema no qual é sustentável a vida humana pode ser um sistema sustentável [...] Que não se pode viver sem que todos vivam é, por um lado, um postulado da razão prática e, por outro, determina uma práxis. É a práxis correspondente aos direitos humanos da vida humana (2003, p. 354-355).

A proposta radical de Hinkelammert conclama, em última análise, a promover a vida do sujeito humano concreto que sempre está muito além (e muito aquém) dos contratos possíveis. Segundo ele, e com isso finalizamos,

Trata-se de reivindicar-se como sujeito [não de sacrificar-se pelo outro], o que não pode ocorrer sem reivindicar ao outro. Desta reivindicação nasce a solidariedade enquanto práxis porque, ao reivindicar-se como sujeito, a pessoa se reivindica em conjunto com os outros. O outro está em mim; eu estou no outro. Esta intersubjetividade do sujeito – não entre sujeitos, senão de todos enquanto sujeitos – é o ser que caiu no esquecimento do ser. É um ser para a vida não um ser para a morte [...]. Não é possível a validade de qualquer valor e, portanto, também dos direitos humanos, se não voltamos a descobrir a referência a este “aquele” [o que torna possível a vida humana] (2003, p. 359).

Referências bibliográficas

DUCHROW, Ulrich; HINKELAMMERT, Franz. *La vida o el capital*. Alternativas a la dictadura global de la propiedad. San José, Costa Rica: DEI, 2003.

DUSSEL, Enrique. La “vida humana” como “criterio de verdad”. In: VVAA. *Itinerários de la razón crítica*. Homenaje a Franz J. Hinkelammert. San José, Costa Rica: DEI, 2001, p. 241-250.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI, 1984.

_____. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI, 1995.

_____. *El mapa del emperador*. San José, Costa Rica: DEI, 1996.

_____. *El giro del sujeto*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

_____. Utopismo y utopias de la modernidad. Acerca de la *Crítica de la razón utópica*. Entrevista de Norbert Arntz. In: VVAA. *Itinerários de la razón crítica*. Homenaje a Franz J. Hinkelammert. San José, Costa Rica: DEI, 2001, p. 61-78.

_____. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

_____. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis Revista Académica Universidad Bolivariana*, n. 21, 2008. Disponível em <www.revistapolis.cl/polis%20final/21/art16.htm> Acesso em 10 jan. 2009.

RUBIO, David Sánchez. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée, 1999. Col. Palimpsesto, 3.

OTFRIED HÖFFE

Justiça e direitos humanos

*Robinson dos Santos**

A Declaração Universal dos Direitos Humanos completou em 2008 sessenta anos de existência. Ela é inquestionavelmente um dos documentos mais importantes do século XX (Cf. GOSEPATH; LOHMANN, 1998, p. 7).¹ Ela não surgiu do puro e simples acaso, mas está marcada pelas circunstâncias históricas que dizem respeito a todos nós, que continuam marcando nossos dias.

Não há a menor dúvida de que o tema dos direitos humanos está entre os principais temas debatidos no âmbito da filosofia contemporânea, especialmente em áreas como a ética, a filosofia política, a filosofia do direito e a filosofia da educação. É um tema de interesse universal e, portanto, que transcende as fronteiras disciplinares e as fronteiras culturais, na medida

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel, Alemanha. Professor do Curso de Filosofia da UFPEL. Foi professor e Coordenador de Pesquisa do IFIBE em 2008

¹ Para uma leitura contemporânea sobre a problemática da fundamentação filosófica dos direitos humanos vale conferir a coletânea organizada pelos referidos autores.

em que repercute internacionalmente.² Apesar de os direitos humanos terem alcançado significado e relevância mundiais, de modo especial na política e no direito internacional, o debate filosófico contemporâneo mostra claramente o quanto não se consegue chegar a uma compreensão unívoca sobre o tema (Cf. LOHMANN, 1998, p. 62).

Um dos grandes problemas postos pelo tema dos direitos humanos à filosofia é, entre outros, o de sua *fundamentação filosófica*. A aparente simplicidade da questão esconde, como sabemos, dificuldades sutis e complexas que não se deixam resolver, nem por meio da redução ou simplificação da discussão a um problema de opção teórica, nem tampouco através do apelo à “autoridade” deste ou daquele intérprete. Justamente pelo fato de não haver uma compreensão unívoca também sobre a Moral e a Ética, suas características e seu respectivo papel com relação ao Direito, é que as divergências sobre o que sejam os direitos humanos implicam numa abordagem ampla e, portanto, de caráter filosófico. Quaisquer que sejam as pretensões de uma abordagem filosófica há que se levar em consideração as dificuldades originadas no fato de que os direitos humanos são, antes de mais nada, direitos em Estados concretos e, ao mesmo tempo, objeto de convenções internacionais. Segundo Gosepath e Lohmann: “A pretensão universal dos direitos humanos confronta, de longe, cada tematização filosófica com a multiplicidade de problemas das diferenças culturais e exige o trabalho conjunto das respectivas áreas científicas de diferentes culturas” (1998, p. 10).

No pano de fundo deste debate surgem questões tais como: como se pode fundamentar/justificar filosoficamente a exigência de *reconhecimento* dos direitos humanos? Ora, se os direitos

² Indicador desta realidade é o volume de estudos realizados sobretudo a partir dos anos 1990 e que ganham força ainda maior na entrada do século XXI não só no Brasil ou América Latina, mas na América do Norte e na Europa de modo especial.

humanos devem valer para todos os humanos, não podem ser tributários ou dependentes de nenhum contexto cultural, histórico ou sócio-político e, ao mesmo tempo, devem ser aceitos e ter validade em todos eles. Porém, de que modo se poderá demonstrar sua validade universal e necessária, isto é, de que maneira é possível sustentar que eles implicam numa *obrigação de cada ser humano para cada (outro) ser humano* e que, assim, deverão ser aceitos por todos eles independentemente das contingências que os influenciam?³ Como se pode perceber, a problemática da fundamentação envolve desde o ponto de partida a questão da universalidade.

Entre os autores que se dedicam a esta problemática na atualidade encontra-se Otfried Höffe, filósofo e professor catedrático da Universidade de Tübingen. Em suas pesquisas, o autor aborda com expressiva produtividade desde temas situados no âmbito da filosofia prática, de modo especial, nas áreas de ética, filosofia política e filosofia do direito, a partir da tradição, através de pensadores clássicos como Aristóteles, Hobbes e Kant, até a interlocução com pensadores contemporâneos como Rawls, Kelsen, Nozick e Habermas. A lista de seus trabalhos, que não serão apresentados aqui de modo completo, é ampla e já conta com um número razoável de traduções do alemão para outros idiomas. Gostaria de destacar especialmente aqueles trabalhos que estão traduzidos para o português e acessíveis, portanto, ao público brasileiro. São livros introdutórios a Aristóteles e Kant, bem como, *Justiça Política: Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado* (*Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, 1987), *A Democracia no Mundo de Hoje* (*Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, 1999) e *O que é Justiça?* (*Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung*, 2001).

³ Para uma abordagem desta problemática, com ênfase nos problemas advindos do contexto cultural vale conferir a coletânea organizada por GÖLLER, 1999.

Neste trabalho, que é uma primeira aproximação, procura-se abordar de modo direto o núcleo argumentativo sobre o qual está estruturada a proposta de Höffe: para ele os direitos humanos têm uma profunda relação com aquilo que denominamos de justiça. O conceito de justiça deve ser entendido fundamentalmente como *troca*⁴ (*Gerechtigkeit als Tausch*). Embora o conceito pareça demasiado simples, oferece uma série de dificuldades no que se refere à sua fundamentação. O conceito de troca, bastante empregado, sobretudo, na área da economia, pode ser interpretado a partir de diversas e diferentes perspectivas. Pois bem, aqui surge de imediato a pergunta: o que ele quer dizer com o conceito de *justiça como troca*? Qual a relação deste conceito com a *fundamentação* dos direitos humanos? Para Höffe não se trata de qualquer tipo de troca e sim de uma troca transcendental (*transzendentaler Tausch*). O que ele quer dizer especificamente com isso e a relevância deste argumento para o debate sobre a fundamentação dos direitos humanos é o que se pretende abordar em seguida.

1. A dimensão fundamentalmente antropológica da questão

Humanidade é, ou pelo menos deveria ser, o que torna os humanos essencialmente iguais enquanto espécie e, ao mesmo tempo, a qualidade peculiar que diferencia os humanos dos demais seres. O comportamento e o modo pelo qual os humanos estruturamos nossa vida não estão dados de antemão pela natureza. Precisamos viver em sociedade, condição pela qual

⁴ Embora o conceito de *Gerechtigkeit als Tausch* possa também ser traduzido como *justiça como comutação*, como prefere Tito Lívio Cruz Romão, tradutor de *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, o conceito de *justiça como troca* é legítimo e amplamente aceito entre os tradutores e intérpretes. Neste sentido, nossa tradução/interpretação concorda com a perspectiva de Ernildo Stein, em *Justiça Política*, de Peter Naumann, em *O que é Justiça?* e de Thomas Kesselring (vide referência).

somos inevitavelmente levados a um processo complexo em que o *entendimento* e o *reconhecimento* mútuo são condições de possibilidade da própria sociedade e, por consequência, do Estado. Entretanto, entendimento e reconhecimento não excluem por si só os conflitos (Cf. HÖFFE, 1981, p. 100). O conceito de direitos humanos aponta para princípios universais e, portanto, trata-se de algo que diz respeito à humanidade ou, como afirma o autor, trata-se de “princípios da humanidade”:

[...] pois somente aqueles direitos são dignos de ser chamados de direitos humanos, que valem para todo o ser humano: independente de gênero e cor da pele, da origem, da raça, da língua, da opção política ou religiosa e também da posição social e econômica (HÖFFE, 1981, p. 102).⁵

Quando nos referimos ao conjunto da humanidade são supressas as diferenças particulares, as contingências históricas e locais, isto é, de tempo e de espaço. Os direitos humanos têm que valer independentemente destas contingências, pois, do contrário, eles mesmos se tornariam relativos. Deste modo, eles estão além da história e da geografia. Embora possam ter uma significação histórica e uma aplicação em determinado espaço ou contexto, isto é, no “aqui e agora”, permanecem acima das particularidades e especificidades dos diversos contextos, valendo ao mesmo tempo igualmente para todos

⁵ Embora concorde com o conteúdo da afirmação citada eu gostaria de fazer aqui uma observação. No que se refere ao uso do termo “raça” o autor incorre em um equívoco para o qual é importante um esclarecimento. O renomado pesquisador francês Jacques Ruffié, médico, biólogo e estudioso da genética das populações, afirma em seu livro *De la Biologie à la Culture* que: “Dado o progresso da genética humana, hoje em dia nenhum biólogo admite a existência de raças na espécie humana; alguns utilizam este termo, mas a maioria o despoja de seu sentido zoológico. [...] O conceito de raça biológica já não pode ser aplicado à espécie humana. No ser humano, a raça é *mais um mito social do que um fenômeno biológico*” (1976, p. 323-324 – Grifos do autor). Ora, a persistência do conceito na atualidade deve-se, segundo Ruffié, ao conservadorismo típico das ciências, característica presente também na própria Biologia. Que este termo seja ainda utilizado por filósofos não é de todo estranho, embora equivocado.

eles. Ora, isso evidencia a sua pretensão de validade universal e isto quer dizer validade inter/transcultural e “trans-epocal”.

Na base do discurso sobre os direitos humanos pode ser constatada uma noção antropológica fundante. Eles são pensados de um modo paradoxal. Isto é, embora devam abstrair das diferenças, não podem ser pensados puramente desde uma imagem abstrata e devem, por outro lado, considerar o ser humano na sua concretude, sem absolutizar as peculiaridades e particularidades deste, ou seja, sem se tornarem concretos demais. Só se entenderá de modo adequado o que são estes *direitos* quando estiver compreendido o quê e o porquê são *humanos*.

Se tomarmos a noção aristotélica do ser humano como animal político ou social por natureza teremos um olhar certamente diferente daquele de Hobbes, que vê no ser humano muito mais a inclinação ao conflito (homem lobo do próprio homem) como característica fundamental. Não faltam exemplos históricos para que seja confirmada a tese de Hobbes, a qual defende que o ser humano é uma ameaça para si mesmo. Por outro lado, também não é preciso muito esforço para reconhecer a tese de Aristóteles ao afirmar que a sociabilidade humana é uma marca essencial do gênero. Se, de um lado, é possível, por meio da sociabilidade, a conquista de um estado de justiça e equilíbrio para a sociedade, através da influência de uns sobre outros, não é menos verdadeiro que o gênero humano pode a qualquer momento se auto-aniquilar, pretensamente em nome da liberdade. Ambas são possibilidades muito presentes no ser humano, uma vez que seu comportamento não é completamente pré-determinado pelos instintos, nem tampouco única e exclusivamente pela razão. Sem desmerecer os esforços e até mesmo a coerência interna de ambas concepções no contexto amplo do sistema filosófico daqueles autores, pode-se considerar uma terceira possibilidade que poderia ser situada entre ambas, isto é, que as conserva (em parte) e que simultaneamente também as supera. Para Höffe, Kant formu-

lou um conceito antropológico mais fidedigno. É justamente na antropologia kantiana que o autor busca uma alternativa para se situar quanto a esta questão.

No entender de Kant, o homem tem uma tendência à *sociabilidade*, mas também possui uma inclinação ao *conflito*. Se, por um lado, percebe que precisa e é capaz de cooperação, de dar e receber apoio, em suma, de viver em sociedade, por outro, mostra-se não só desconfiado e hostil ao coletivo, mas egoísta e acredita-se auto-suficiente. Na verdade, poder-se-ia argumentar que esta inclinação ao isolamento é fundamental para o processo de individuação do sujeito. Do mesmo modo, é bastante plausível defender que tanto o processo de individuação quanto de constituição da própria identidade só podem ser pensados na relação do sujeito no seio da sociedade (Cf. HÖFFE, 2005, p. 46). Ora, é justamente esta ambivalência e tensão no comportamento humano – o que Kant concebe como “*sociabilidade insociável*” – que Höffe recupera para sua fundamentação. Esta tese kantiana está explícita na quarta proposição do opúsculo *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*:

O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade (KANT, 1995, p. 25).

A tese da *sociabilidade insociável* permite uma compreensão do ser humano que evita tanto o otimismo de Aristóteles quanto o pessimismo de Hobbes, além das dificuldades postas pelas respectivas proposições. Dito de outro modo, trata-se, pois, de dois modelos antropológicos fundamentais: o *modelo do conflito* e o *modelo da cooperação*. Ora, o modelo da cooperação não oferece uma representação suficiente para funda-

mentar a exigência de uma ordem social baseada na coerção, nem tampouco oferece uma imagem adequada e condizente com a condição humana. Por outro lado, é justamente a partir do modelo do conflito que serão propostas as principais formulações do pensamento político moderno acerca da necessidade do Estado e do direito, no intuito de controlar o potencial ameaçador do ser humano e viabilizar a vida em sociedade. Daí é que se seguem as doutrinas contratualistas. O contrato social não é um fato histórico e nem se encontra inscrito em algum lugar. Ele é uma metáfora, um experimento intelectual que serve para pensar a legitimação do Estado.

Para Höffe, todavia, o ser humano não pode ser entendido exclusivamente pela perspectiva do conflito; ele é, sobretudo, um ser capaz também de cooperação (Cf. HÖFFE, 1981, p. 104). Isso se deve ao fato de ele não poder cogitar sua auto-realização e desenvolvimento fora da sociedade, isto é, fora do (mesmo) espaço em que seus semelhantes se encontram. Nas suas palavras:

Os limites da liberdade humana não advêm primeiramente de fora, de destinos pulsionais, de necessidades concorrentes, de uma natureza resistente ou escassa em bens. Eles se fundamentam muito mais no fato de vários seres capazes de ação ou de liberdade partilharem o mesmo espaço de vida. Para uma vida em conjunto, o modelo de cooperação menciona boas razões. O modelo de conflitos completa-as com a descoberta de que se convive também onde não se coopera, mas onde se partilha o mesmo espaço de vida e se restringe reciprocamente a liberdade de ação. A justiça exige agora que as inevitáveis restrições à liberdade não sejam efetuadas ao estilo da natureza, de acordo com os respectivos potenciais de poder e ameaça. Disso poderiam resultar extremados privilégios e discriminações. Para que, ao contrário, cada pessoa seja elementarmente tratada de modo igual, cada uma desiste do alegado “direito a tudo” e recebe em contrapartida liberdades correspondentes. O contrato político originário cifra-se, por isso, em uma transmissão recíproca de direitos e deveres que, com vistas à justiça, se dá de acordo com os mesmos princípios, quer dizer, de acordo com princípios universais (HÖFFE, 2003, p. 77).

Deste modo, ainda que a atenção às diferenças constitua um momento necessário (concretude e particularidade), os direitos humanos começam por basear-se fundamentalmente na noção de dignidade humana e na igual liberdade de todos os seres humanos (generalidade). “Por um lado, o princípio da liberdade igual obriga cada membro da comunidade jurídica a reconhecer as condições universais de coexistência da liberdade; por outro, impõe a cada coletividade o dever de garantir esse reconhecimento” (HÖFFE, 2003, p. 83).

O problema que se pode levantar quanto a este ponto é o fato de que os direitos humanos, de acordo com a tradição, são uma herança da civilização ocidental, de modo particular da cultura europeia. Aqui tem-se um exemplo básico para o que foi afirmado anteriormente acerca de uma noção antropológica fundante. Ora, sendo herança da civilização ocidental, tem-se uma elaboração que contempla um conjunto particular de características, necessidades e potencialidades humanas: aquelas do ser humano ocidental. Como pretender, portanto, que seja justamente esta noção de direitos humanos aquela que deve prevalecer? Isto é, o que legitima uma noção construída em determinado ponto da história e provinda de uma cultura e geografia determinadas, a exigir o reconhecimento e validade universais? Segundo Höffe, esta é uma das questões fundamentais do discurso intercultural do direito, pois, enquanto instituição do direito, os direitos humanos são, há muito, reconhecidos e, até mesmo evidentes, porém, no que toca à sua base fundamental de legitimação há muito tempo que não o são. Com efeito, ele observa que:

Quando se relaciona os direitos humanos ao desenvolvimento do direito moderno de modo estreito, ou seja, à uma cultura e época determinada, põe-se em jogo, naturalmente *à contre coeur*, o que o conceito exige: uma validade simplesmente universal (HÖFFE, 1998, p. 29).

Ora, o problema que surge aqui é que para definir o que são direitos humanos precisa-se definir antes o que é o ser humano, como já assinalado acima. Ao procurar responder à pergunta “o que é o ser humano?” recorre-se a uma determinada imagem ou representação do humano e a ela se relaciona a definição do que são seus direitos. O problema é que se assume invariavelmente uma ideia de ser humano que tem sempre características peculiares e particulares, o que lhe confere uma validade limitada e particular, não universal. E, neste sentido, não se pode negar que estamos diante de um problema quando tentamos defender a tese de que a justiça está acima das particularidades culturais, das peculiaridades epocais e que, portanto, ela é universal.

É aqui que o autor vê a necessidade de uma relativização da influência ocidental moderna que paira sobre o conceito dos direitos humanos, seguida da elaboração de um discurso intercultural para sua legitimação. Para isso, a parcela de contribuição da antropologia é decisiva. O discurso intercultural poderia ser compreendido a partir de duas dimensões: a) enquanto *universalismo intercultural*, isto é, pela garantia da igualdade de todo o ser humano perante a lei, independentemente de ser ele do ocidente ou do oriente, independentemente de sua condição e situação e; b) enquanto *universalismo supratemporal*, isto é, na medida em que a validade dos direitos humanos independe do momento histórico em questão. Através destas duas dimensões os direitos humanos passam a ser vistos de modo essencialmente diferente daquele pelo qual historicamente o foram. Eles não seriam mais portadores da herança cultural moderna e europeia, mas passariam a pertencer à humanidade como um todo.

2. Direitos humanos e direitos fundamentais

Uma diferenciação importante para o autor em questão é aquela que diz respeito a direitos humanos e direitos fundamentais. Höffe entende que direitos humanos são aqueles direitos que se originam do ser humano enquanto ser humano, ao passo que os direitos fundamentais são aqueles direitos elementares de cada cidadão no interior de um Estado. Para ele, os direitos humanos são, antes, “[...] direitos que cada pessoa merece de modo inalienável, só pela condição de ser humano, e que, nesse sentido não-biológico de moral jurídica, são denominados direitos inatos, naturais, inalienáveis e invioláveis” (HÖFFE, 2003, p. 83).

Nesta perspectiva os direitos humanos antecedem aos direitos fundamentais, o que lhes confere um caráter pré-estatal. Por seu turno, os direitos fundamentais seriam uma consequência do surgimento do Estado. É preciso, contudo, lembrar que não se trata de uma anterioridade histórica, mas lógica (Cf. MOREIRA, 2002, p. 37). Assim entendida, tal anterioridade implica na compreensão dos direitos humanos não como decorrentes ou fundamentados a partir de ações voluntárias ou favores sociais ou políticos. Pelo contrário, “[...] trata-se de direitos que os membros da comunidade jurídica devem uns aos outros e que, subsidiariamente, a ordem jurídica e estatal deve a todas as pessoas” (HÖFFE, 2003, p. 83). Enquanto as necessidades ou pretensões comuns serão atendidas por meio das garantias fundamentais, pelo direito positivo, os direitos humanos serão para estas o pressuposto. Eles têm, desta forma, um significado eminentemente moral.

No entanto, como poderíamos conceber um fundamento que possibilitasse a validade universal destes direitos? Quais são as condições de possibilidade para esta fundamentação? Höffe argumenta que aquele que quer legitimar direitos tem

que proceder à justificação dos respectivos deveres, isto é, a partir do conceito de direitos humanos já estão implicados deveres humanos correlatos (Cf. HÖFFE, 1998, p. 35). Aqui ele exemplifica por meio do não exercício da violência que está em poder dos homens. Através dele pode ser preservada a integridade do corpo e da vida. Ora, isto “[...] justamente porque a ameaça de conflito pertence a *conditio humana* é que não se pode seguir por muito tempo Aristóteles e entender as instituições sociais somente a partir do desenvolvimento natural dos impulsos sociais já dados” (HÖFFE, 1998, p. 36). Se a natureza, de um lado, possibilita certas capacidades ou disposições para a sociabilidade do ser humano, ela não o faz já, por meio disso, um animal social. Tornar-se social é já uma das grandes tarefas e consiste na principal realização humana. É uma missão que só pode ser obra própria do ser humano. Aqui é dado o primeiro passo neste sentido: a sociedade somente é possível por meio da renúncia à violência recíproca (negativamente) e do reconhecimento recíproco (positivamente). Antes que pensemos nas possibilidades de auto-realização é preciso que cuidemos das condições mais elementares para que a vida humana seja simplesmente possível. É neste contexto que o autor menciona os interesses inatos. Há um interesse inato no sentido de que a vida não seja interrompida e que ela siga seu curso. É irrecusável quer a vida e quer se realizar. Ora, justamente por representarem pretensões, os direitos humanos não podem ser compreendidos como uma troca de favores ou de presentes que pode ser feita entre os sujeitos ou, até mesmo, entendidos como resultantes da simpatia, da compaixão, do pedido. No dizer de Höffe: “Direitos humanos se legitimam a partir de uma reciprocidade, *pars pro toto*: a partir de uma troca” (1998, p. 37). É nesta reciprocidade que se entrecruzam um momento transcendental e um momento social. Chega-se, assim, ao cerne da argumentação de Höffe: por conta da necessária relação de reciprocidade e das diferentes pretensões que possam

vir a ser postas em discussão, é necessário um argumento que leve em conta a equação “ética+antropologia”. Aqui é preciso que se esclareça o que ele entende por interesses transcendentais.

3. Interesses transcendentais

O termo “transcendental” é assumido desde a perspectiva kantiana. O conhecimento transcendental ocupa-se, segundo Kant, não com os objetos mas com o *modo* pelo qual nós os conhecemos. Com efeito, afirma Kant na passagem B 25 da *Kritik der reinen Vernunft*: “Chamo *transcendental* a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se *filosofia transcendental*” (KANT, 1998, vol. II, p. 63). Ele se refere, portanto, às condições de possibilidade de conhecimento dos objetos. É porque se trata de condições de possibilidade de ser humano ou condições de possibilidade relacionadas à capacidade de ação humana que será necessário uma *revolução copernicana* na Antropologia. Não se trata de definir o ser humano a partir do que lhe possibilita auto-realização, sentido de vida ou felicidade. Em franca despedida do pensamento teleológico, Höffe concebe o vir-a-ser humano na perspectiva de um conceito normativo e exigente, que significa a procura das condições de realização plena do humano. “É porque se trata de condições de possibilidade – relacionadas ao ser humano, respectivamente à capacidade de ação – que se pode empregar a relevante expressão desde Kant e falar de elementos transcendentais da Antropologia ou de (relativos) interesses transcendentais” (HÖFFE, 1998, p. 34). Em outras palavras, os interesses transcendentais conteriam tudo aquilo que já se quer quando se quer alguma coisa, independentemente de seu conteúdo e se é desejado ou evitado.

Em ambos os casos sempre se expressa um querer que seria a condição de todo e qualquer querer. Transcendentais são, portanto, os interesses que os sujeitos agentes têm e que possibilitam condições gerais para que eles ajam do modo como eles querem agir.

Os interesses que Höffe menciona como transcendentais são pois: o interesse pelo corpo e pela vida, sem os quais não há chances de a vida humana acontecer. Uma vida sem corpo pode até ser possível, mas não é desta forma de vida que o autor fala e, portanto, a vida sem corpo não pode ser vida. O corpo sem vida igualmente não é, ou deixa de ser. Ambos interesses são a base de todos os demais, são condições de possibilidade da capacidade de ação humana e para um querer orientado na ação.

Independentemente da questão sobre se devemos entender o corpo como organismo ou antes como sistema é importante isto: ele é o todo das “forças” em parte conscientes, em parte inconscientes que mantêm em vida e em movimento um ser que age livremente, portanto o todo das sensações, pulsões e necessidades, das inclinações e repulsões, das paixões e considerações, bem como das possibilidades de movimento, no qual se desenrola o querer e através do qual se realiza, agindo no mundo (HÖFFE, 1989, p. 390-391).

O interesse natural de todo o ser humano pelo corpo e pela vida é condição de possibilidade universal para a liberdade. Por isso mesmo é que ele pode ser concebido como um interesse a priori, ou transcendental, conforme Höffe. E até “[...] mesmo aquele que não está particularmente preso à vida [assim complementa o autor] possui – consciente ou inconscientemente – este interesse, porque de outro modo não pode aspirar nem desejar, nem satisfazer um desejo” (HÖFFE, 1989, p. 391). Dito de modo abreviado, a vida é condição para a ação. Mas estes requisitos não são suficientes. Intencionalidade e capacidade de linguagem e de pensamento se incluem nestes interes-

ses, bem como as relações sociais, sem as quais o ser humano não pode se tornar verdadeiramente ser humano.

Os interesses transcendentais, além de pressupostos ou condições de possibilidades de realização de todo e qualquer outro tipo de interesse (refiro-me aos mais diversos tipos de interesses subjetivos), são caracterizados por uma sociabilidade a eles inerente: eles somente são realizáveis na e a partir da relação de reciprocidade. Aqui, porém, se poderia perguntar: como o autor define o conceito de reciprocidade? Em que exatamente os interesses transcendentais têm uma sociabilidade inerente? Para entendermos a sua efetivação é preciso que se retorne ao ponto de partida de qualquer teoria política. Trata-se de recolocar aqui o que possibilita, ou até mesmo o que exige, a relação entre os seres humanos. O ponto de partida é a liberdade. Como o ser humano não surge do acaso, mas sempre dentro de um contexto e de um determinado grupo, é um ser essencialmente relacional e que co-existe com outros seres semelhantes. Ora, é justamente por não existir isolado, ou pelo fato de co-existir, co-habitar, con-viver, que sua liberdade não é ilimitada. De alguma maneira a liberdade ilimitada de todos poria fim à própria liberdade de todos. “Seres livres que habitam o mesmo mundo limitam-se inevitavelmente em sua liberdade, fato no qual as limitações têm caráter coercitivo, oriundo de fora do sujeito individual” (HÖFFE, 1989, p. 382). Ao que Höffe denomina de estado primário de natureza corresponde a imagem sugerida por Hobbes, de uma guerra latente de todos contra todos.

No estado primário de natureza cada qual se reserva sua total liberdade de ação, por exemplo, a liberdade de matar seu semelhante, roubá-lo dos frutos de seu trabalho, ferir sua honra e reduzir sua liberdade de religião. Com a que se esconde na liberdade de todos, cada qual está “automaticamente” exposto à liberdade de ação de seus semelhantes, portanto, à sua liberdade de matar, de roubar, de ofender (HÖFFE, 2001, p. 342).

Tal liberdade de ação consiste precisamente na reinvidicação do pretense “direito a tudo”, como exposto anteriormente. É justamente neste fato que reside a principal ameaça ao ser humano manifesta através do próprio ser humano. Ele é tanto vulnerável, ameaçado, quanto ofensivo e ameaçador. Condição para evitar que a liberdade total ou ilimitada suprima a própria liberdade será, então, a negação desta em benefício da coexistência de liberdades limitadas ou parciais. Faz-se necessária dada a renúncia recíproca deste estado primário de natureza, isto é, todos devem renunciar a ele para que a existência, a integridade e a auto-realização seja prerrogativa de todos. Não se trata, portanto, de uma regulação espontânea e sim de uma regulação racional.

Com a renúncia recíproca à liberdade, realiza-se, no estado secundário de natureza, uma troca, mais exatamente: uma troca negativa, que o recíproco dar e receber não consiste em desempenho positivo, mas em renúncias. [...] A limitação de liberdade é, portanto, permutada por uma garantia de liberdade, a renúncia à liberdade é compensada com uma pretensão de liberdade. [...] A renúncia é a condição de possibilidade para a integridade (HÖFFE, 2001, p. 343).

A renúncia recíproca das liberdades é condição necessária para evitar a auto-aniquilação do ser humano pelo próprio ser humano. Entretanto, ela não é, por si só, condição suficiente para garantir uma sociedade justa. Em outras palavras, a partir desta *cooperação negativa* não são ainda propiciados os elementos para uma cooperação positiva. É por isso que Höffe defende que a forma primária da legitimação política da justiça é a *justiça comutativa* e não a *justiça distributiva* (Cf. HÖFFE, 2001, p. 344). A partir da legitimação política do Estado e da sociedade civil serão estabelecidas as condições mínimas para que a cooperação positiva seja instaurada.

Considerações finais

A partir dos aspectos acima destacados da concepção de Höffe gostaríamos de apontar – sem com isso pretender concluir a discussão – para alguns problemas que ainda precisam ser enfrentados no que se refere à fundamentação filosófica dos direitos humanos. Para isto toma-se como referências algumas objeções levantadas às teses de Höffe, sobretudo por Thomas Kesselring (2001) e Jens Hinkmann (1999).

O primeiro aspecto é que o conceito de *justiça como troca* é bastante problemático. A troca transcendental, como foi exposto anteriormente, consiste fundamentalmente numa renúncia recíproca ao uso da suposta “liberdade de fazer tudo” e, através disso, estaria dado o primeiro passo para se postular a cooperação. Uma questão para a qual Kesselring chama atenção, em franca oposição tanto ao comunitarismo,⁶ quanto ao liberalismo, é o fato de que Höffe parte do pressuposto de que há uma situação de igualdade no momento da troca. Ora, este é ponto que justamente precisa ser demonstrado e validado. Kesselring argumenta que numa troca de mercado, por exemplo, nem sempre é necessário que haja igualdade de valor para que a troca seja legítima. Para Höffe, é a regra de ouro que valeria como referência para a troca: “Em perspectiva moral os direitos humanos se baseiam na regra de ouro, e essa regra é um critério para a troca” (HÖFFE, 1998, p. 37).⁷ E,

⁶ Na perspectiva de Kesselring, tanto o liberalismo quanto o comunitarismo não oferecem uma fundamentação filosófica suficiente para os direitos humanos, pois o primeiro, ao conferir a primazia ao indivíduo, não daria conta de uma proposta universal, enquanto que o segundo, ao priorizar um coletivo de indivíduos ou um determinado grupo, também não atenderia a demanda da universalidade. Embora o autor se limite a afirmar no final de seu texto que sua proposta é situada a meio caminho entre o liberalismo e comunitarismo, não expõe os desdobramentos que a proposta poderia ensejar.

⁷ Classicamente a regra de outro é formulada da seguinte maneira: “Não faça aos outros o que não queres que seja feito a ti”.

a regra de ouro, afirma Kesselring, “[...] não serve justamente no contexto da troca” (2001, p. 31). Este prossegue, fazendo a seguinte comparação:

Se formos num mercado podemos negociar o preço, então o negociamos em nosso próprio favor, não a favor do vendedor, como deveríamos, se seguíssemos a regra de ouro. O vendedor, por seu lado, segura o preço dele e evita concessões que lhe sejam desfavoráveis. Mais até: se os atores, no mercado, começassem a comprar e vender seguindo a regra de ouro, o mercado enquanto tal se destruiria ou auto-implodiria (KESSELRING, 2001, p. 31).

É preciso, no entanto, assinalar que a troca de que Höffe fala não é de natureza mercantil. De certo modo, Kesselring quer chamar atenção para a inadequação do conceito de troca para o contexto da fundamentação dos direitos humanos.

Outro problema para o qual a tese da troca transcendental remete é o de que a cooperação negativa (renúncia recíproca parcial das liberdades) é que precisa ser ainda melhor explicitada. A legitimidade da troca consiste justamente no fato de ser voluntária. Pode-se, por exemplo, trocar certa quantidade de dinheiro por uma viagem ou por um determinado bem, mas não há qualquer obrigação de fazê-lo. Na visão de Kesselring, a troca efetuada no Estado Natural e que possibilitaria os direitos humanos tem que ser legítima e, para isso, voluntária. Logo, questiona: “como podemos explicar o motivo dessa troca? Será que ela é de fato voluntária?” (KESSELRING, 2001, p. 31). Com esse questionamento quer sugerir que, numa situação desigual no Estado Natural, isto é, na condição de que alguns são mais fortes e outros mais fracos, ficaria difícil crer que os mais poderosos teriam interesse em renunciar parcialmente sua condição de poder e liberdade. O que os levaria a tal? Como podemos acreditar que esta troca é harmoniosa e livre de conflitos? Além disso, não está claro que “liberdades” teriam que ser renunciadas para estabelecer a troca em sentido negativo.

Entre as objeções que Hinkmann postula destaca-se a questão de que o conceito de interesse como ponto de partida para a fundamentação filosófica dos direitos humanos deve pressupor, além de uma antropologia transcendental, aspectos mínimos de uma antropologia empírica. Os humanos são seres que são, no mínimo, capazes de sensibilidade (*empfindungsfähiges Wesen*), isto é, seres que contam com a faculdade de desejar, sentir prazer ou dor. Conforme Hinkmann “[...] uma entidade que não tem esta capacidade de sensibilidade, que não consegue desejar, sentir dor ou prazer também não terá capacidade de ter interesses” (1999, p. 94). Ora, se assim é correto afirmar, então precisamos incluir entre os seres que têm aquela qualidade, isto é, seres capazes de sensibilidade, não apenas os humanos, mas também os animais e outros seres vivos. Isso tornaria o conceito de direitos humanos diluído ou diluível na medida em que, por este caminho, os interesses teriam que ser considerados não apenas em relação aos humanos; consequentemente falaríamos não mais de direitos somente humanos. Cabe perguntar, neste sentido, se somente seres dotados da capacidade de pensar, falar e cooperar estariam incluídos no processo?

O segundo aspecto das considerações de Hinkmann diz respeito à ideia de cooperação. A simples renúncia recíproca à liberdade total não proporciona, por si só, a troca de interesses, pois uma troca é essencialmente positiva, isto é, deve ser entendida como uma troca de bens, pois a liberdade não pode ser definida apenas pela negação de um estado natural. Neste sentido, a argumentação de Höffe é, na opinião do autor, insuficiente e a compreensão da liberdade em sentido positivo fica comprometida.

Além destas considerações pode-se perguntar se e em que medida é legítimo postular uma troca de interesses como base de fundamentação de uma ética: que garantias podem assegurar de que não se trata do seguimento de conselhos de pru-

dência ou mandamentos (regras) da habilidade/inteligência? Neste caso tratar-se-ia de uma estrategização da ética?

Gostaria de finalizar este trabalho sinalizando para o fato de que a fundamentação filosófica dos direitos humanos ainda está em processo. As controvérsias neste campo ainda persistem e acompanham o debate sobre ética e filosofia política. É, portanto, um assunto ainda inconcluso, que permite muitas possibilidades de interpretação e caminhos diversos. A proposta de Höffe, neste sentido, tem seus méritos enquanto serve de referência para pensar um caminho possível de fundamentação, mas, como toda proposta, é passível de correção e complementação.

Referências bibliográficas

ANDERS, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. 3. Aufl. Munique: C.H. Beck, 2002.

GOSEPATH, Stefan; LOHMANN, Georg (Orgs.). *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

GÖLLER, Thomas (Org.). *Philosophie der Menschenrechte. Methodologie, Geschichte, Kultureller Kontext*. Göttingen: Cuvillier Verlag, 1999.

HINKMANN, Jens. Der Tausch von Interessen – ein universalistischer Begründungsversuch. In: GÖLLER, Thomas (Org.). *Philosophie der Menschenrechte. Methodologie, Geschichte, Kultureller Kontext*. Göttingen: Cuvillier Verlag, 1999. p. 88-100.

HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Justiça Política*. Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O que é Justiça?* Trad. Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

_____. *Politische Gerechtigkeit*. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Edição revista e ampliada. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Sittlich-politische Diskurse*. Philosophische Grundlagen Politische Ethik, Biomedizinische Ethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte? In: GOSEPATH, Stefan; LOHMANN, Georg. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger*. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung. Munique: C.H. Beck, 2004.

KANT, Immanuel. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1998.

_____. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KESSELRING, Thomas. A troca transcendental – análise de um conceito central na teoria de Otfried Höffe. *Veritas*, Porto Alegre, PUCRS, v. 46, n. 1, p. 29-33, mar. 2001.

KERSTING, Wolfgang (Org.). *Gerechtigkeit als Tausch?* Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

_____. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MOREIRA, Luiz. Direitos humanos: a proposta transcendental de Otfried Höffe. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 35-47, 2002.

RUFFIÉ, Jacques. *De la biología a la cultura*. Trad. Elena Rotés. Barcelona: Muchnik, 1982.

AXEL HONNETH
Luta por reconhecimento e direitos humanos

Irio Luiz Conti

A sociedade e os movimentos sociais contemporâneos são marcados por diversos tipos de conflitos que exigem ser mais estudados. O filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth¹ faz uma análise bastante detalhada do contexto desses conflitos mostrando que cada conflito social traz, intrinsecamente, uma potencialidade moral que impulsiona as sociedades e os diferentes grupos e movimentos sociais que a compõem a al-

^{*} Mestre em Sociologia pela UFRGS, especialista em Direitos Humanos (IFIBE, IPEJUR, CESUSC), professor no IFIBE, conselheiro do CONSEA Nacional e diretor presidente da FIAN Internacional. O autor agradece as contribuições e comentários de Jorge Alfredo Gimenez Peralta.

¹ O filósofo e sociólogo Axel Honneth nasceu em Essen, Alemanha, em 1949. Defendeu sua tese de doutorado na Universidade Livre de Berlin, em 1983. De 1984 a 1990 foi assistente de Jürgen Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt. Nesta instituição apresentou sua tese de livre docência, cuja versão publicada em livro recebeu o título de *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, publicada em 1992. Em maio de 2001 assumiu a direção do Instituto de Pesquisa Social que abrigou ao longo dos anos a chamada “Escola de Frankfurt”, e que conta entre seus membros, entre outros, Max Horkheimer, Teodor Adorno, Herbert Marcuse e, mais recentemente, Jürgen Habermas.

cançarem formas de sociabilidade e de justiça cada vez mais universais. Neste breve ensaio vamos discorrer sinteticamente sobre os elementos centrais da teoria de Honneth, identificar seus pressupostos históricos e levantar algumas contribuições desta teoria para a justificação filosófica e sociológica dos direitos humanos na atualidade.

1. Alguns pressupostos históricos

A teoria de Honneth sobre os conflitos sociais lida com um conceito que é central e perpassa toda a obra *A luta por reconhecimento*.² Essa luta deve ser explicada, compreendida e defendida como presença constante em todos os atos humanos, envolvendo toda realidade humana, desde aspectos subjetivo-familiares até sua pertença ao Estado de Direito. Honneth procura, em sua argumentação, recuperar algumas questões centrais da filosofia moderna, do pensamento político pós-metafísico e, sobretudo, faz uma ampla análise do Hegel de Jena e de Mead – este, do campo da psicologia social –, assim como busca interagir com a problemática da racionalidade emancipadora trazida à tona por Habermas e a Escola de Frankfurt.

Conforme o próprio subtítulo da obra menciona, o tema principal é a preocupação com a *gramática moral dos conflitos sociais*. Os conflitos implicam numa luta constante dos sujeitos sociais por reconhecimento, como forma de realização humana. Desse modo, Honneth parte do princípio moderno da filosofia que pretende justificar uma visão pós-metafísica da sociedade. Desde a constituição das ideias modernas sobre

² *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (Editora 34, 2003) é a referência principal deste ensaio, especialmente pela relevância das teses nela contidas, mas também porque ainda existem poucas obras deste autor traduzidas e acessíveis em português.

a política, principalmente em Hobbes e Maquiavel, seguindo com a tentativa de superação conceitual em Hegel, e, posteriormente, numa inflexão empírica sobre a teoria hegeliana em Mead, o autor perpassa a tradição moderna para, finalmente, esboçar sua própria teoria. Parte das lacunas encontradas nos autores analisados, resolve o problema conceitual da luta por reconhecimento, subsidia leituras da sociedade moderna injusta, das constantes lutas pelo respeito e pelo direito e fornece uma ideia do que deveria significar o humano enquanto ser de direitos.

Honneth analisa a origem da teoria política moderna, principalmente em Hobbes e Maquiavel, para mostrar que há um conceito referencial na preocupação moderna e pós-metafísica da política, o individualismo – luta de todos contra todos –, que concebe o homem, conforme Hobbes, como lobo do próprio homem. A constituição do Estado moderno, nesse sentido, nada mais é que a manifestação da impossibilidade de uma convivência social sem que os direitos sejam garantidos por uma entidade chamada Estado, impossibilitando também a sustentação da ideia de intersubjetividade como base constitutiva da sociedade. Consequentemente, a conclusão sobre o que significa o Estado moderno para os primeiros pensadores pós-metafísicos é a concretização de um mundo movido pelos interesses individuais e normatizado pelo Estado soberano, não raro, expresso nas monarquias e ditaduras históricas. Nesse contexto, a política moderna não consegue conceber a sociabilidade como um ato espontâneo que serve de fundamento da própria constituição do Estado moderno e do ser humano enquanto sujeito. A sociabilidade torna-se obrigação penosa imposta aos cidadãos em nome do respeito à liberdade, à propriedade ou mesmo à necessidade do convívio entre os homens, constituindo-se em imposição advinda do Estado, do Monarca ou do Rei. Quem redimensiona a ideia de subjetividade moderna como constitutiva do Estado – mas numa

dimensão de complementaridade entre sujeitos – é Hegel, ao inaugurar a filosofia da intersubjetividade.

Antes, porém, de entrar no detalhamento sucinto do significado da intersubjetividade hegeliana na interpretação de Honneth, precisamos fazer uma pequena referência a Habermas e à conhecida Escola de Frankfurt.³ A tradição do pensamento frankfurtiano da razão emancipadora e crítica teve o seu auge na publicação da clássica obra *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. O pessimismo em relação à possibilidade da razão emancipadora – usurpada pelo individualismo e a cultura de massa propagada pela indústria cultural – recebe em Habermas uma nova abordagem que tenta recuperar o valor da razão com sua característica primeira, expressa na possibilidade real da emancipação humana. No entanto, diferentemente de Adorno e Horkheimer, Habermas entende que a concretização dessa possibilidade ocorre através da razão comunicativa, como contraponto à razão instrumental, positivista, calculista e técnica. No entendimento de Honneth, Habermas deixa uma lacuna sociológica ao limitar seu discurso a dois conceitos básicos e antagônicos na interpretação da sociedade: a estrutura da razão instrumental e a estrutura da razão comunicativa. Da mesma forma, mas de modo mais pessimista, Adorno e Horkheimer também entendem a sociedade a partir de dois aspectos antagônicos, quais sejam: a estrutura dominante e a estrutura dominada, de forma hierárquica como é analisada na maioria da tradição social advinda do pensamento marxista. Esta dualidade, no entender de Honneth, resulta na impossibilidade de pensarmos um terceiro conceito mediador que provoque a realização do aspecto comunicativo da razão e limite a sua instrumentalidade. Ao referir-se à problemática habermasiana, segundo Honneth,

³ Honneth é considerado um integrante da terceira geração da Escola de Frankfurt por tê-la conhecido e integrado em sua fase avançada de consolidação como escola de pensamento crítico.

o déficit sociológico se resolve na categoria da “ação social”, lugar dos conflitos sociais, das reivindicações e das lutas, mas todas elas com conteúdos morais que abrem caminho à possibilidade de uma razão emancipadora. Aí reside a centralidade da teoria de Honneth que, para justificar a importância da ação social, procura conceber a realização humana conjugando as duas estruturas fundamentais habermasianas dentro dessa categoria que engendra novos horizontes à humanidade, através da conquista da justiça e do respeito aos direitos.

Honneth retoma a filosofia hegeliana, sendo que se dedica de modo particular ao estudo do jovem Hegel de Jena, especialmente no que se refere à luta pelo reconhecimento. Ao inaugurar o conceito de intersubjetividade, de maneira especial trabalhado na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel procura mostrar que a necessidade do outro está, desde o início, presente no sujeito, de tal modo que a sociabilidade é inerente à sua natureza. Para Hegel, o contrato social só é possível porque há um consenso anterior a qualquer luta de todos contra todos e que possibilita a construção de contratos para a preservação de determinados direitos, não porque há uma necessidade prévia de sobrevivência.

A análise hegeliana da luta por reconhecimento – ou, se quisermos, da formação do espírito – passa por três momentos dialéticos. A tese, que corresponde à família, é moldada pelo amor e reconhecida de forma imediata e acrítica. O espírito, neste estágio, encontra-se em perfeita harmonia consigo mesmo, mas de maneira limitada, porque apenas é reconhecido de forma intrafamiliar. O estágio posterior, que corresponde à sociedade civil, é o que Hegel chama de saída da consciência de si mesma para perder-se no outro, de modo análogo à ideia hobbesiana de luta de todos contra todos. Na sociedade civil hegeliana, o indivíduo busca sua realização pessoal pelo estabelecimento de corporações e associações, pois o outro é uma ameaça para a auto-realização. O último estágio do espí-

rito corresponde ao Estado ou à substancialidade ética. Nele o espírito se sabe crítico e reconhecido após ter realizado a passagem pelos estágios anteriores. Assim, para Hegel há uma complementaridade na constituição do espírito, culminando numa necessidade lógica de síntese que alcança legitimidade no conceito universal de Estado, no qual o sujeito é cidadão e tem consciência de seus direitos e deveres.

O problema identificado por Honneth na análise hegeliana é sua idealidade. A luta por reconhecimento não passa só pelas necessidades lógicas e ontológicas. A teoria hegeliana parece contentar-se com a fundamentação metafísica do reconhecimento – o que já teria sido superado pela tradição moderna. Decorrente dessa visão, Hegel, por exemplo, classifica a família sob o ponto de vista da compreensão da família burguesa de sua época, assim como também entende o crime e outros conceitos como contribuições para o aperfeiçoamento da consciência e do processo histórico da contradição lógica. Tais constatações significam, segundo a análise de Honneth, o desprendimento de Hegel em relação às primeiras intuições sobre o reconhecimento e a intersubjetividade. Para Honneth, ele abandona a relação intersubjetiva em favor do movimento especulativo e auto-gerador do espírito. Aí residiria a principal lacuna da concepção hegeliana de reconhecimento. Honneth vai procurar uma inflexão empírica; encontra respaldo na psicologia social de George Mead.

A constituição do “Eu” tem uma dimensão que passa pelo reconhecimento da existência do outro, ainda que seja em estágios, como em Hegel. Como já enfatizamos, há uma necessidade lógica na construção do Eu, da consciência ou do sujeito, que tem na formulação conceitual da constituição humana uma consequência lógico-formal. A psicologia social de Mead, segundo Honneth, vem suprir parte dessa formalidade ou logicidade, atribuindo um conteúdo empírico às necessidades de construção do “Eu” nas categorias constitutivas da

incorporação do outro, passando por diferentes momentos até chegar à sociabilidade humana. Na psicologia de Mead é possível verificar a formação do sujeito e suas constantes lutas por reconhecimento desde os primeiros anos de vida nos quais a criança experimenta os conflitos com sua mãe. À medida que a mãe sente a necessidade de substituir sua presença materna, a criança reage em forma de protesto por essa perda do cuidado que inconscientemente experimenta. Com esse conflito, a criança gradativamente inclui o outro na sua experiência de vida social, de tal forma que a presença do outro e da mãe se tornam uma oportunidade de fazer crescer a sua relação com os outros. É desse modo que o ser humano faz suas primeiras experiências de reconhecimento, que tem em sua origem um conflito com resultados morais. A experiência, tanto do conflito quanto do reconhecimento, abre-se, posteriormente, para as relações sociais nas quais os sujeitos estão inseridos e com as quais interagem em cada situação específica.

Mead trabalha com a noção substancial da incorporação do “outro generalizado”, experiência iniciada ainda nos primeiros anos de vida e, posteriormente, socializada na ideia de comunidade. O conceito de reconhecimento, portanto, é consequência da incorporação do “outro generalizado” do sujeito nele mesmo. Sendo assim, incorpora as normas morais e sociais da sociedade ou da comunidade, possibilitando, desse modo, a convivência entre os diferentes. Ao mesmo tempo, isto significa que o outro passa a ser um sujeito de direitos, assim como há nele e em mim a consciência de deveres. Pois, compreendendo-me como sujeito de direitos, só posso perceber o outro como um sujeito de deveres em relação a mim ou aos meus direitos, assim como eu percebo meus deveres em relação aos direitos do outro. É este o momento do reconhecimento em Mead. No dizer de Honneth: “[...] na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normati-

vas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro do seu contexto social de cooperação” (2003, p. 136).

A partir dessa aproximação conceitual sobre intersubjetividade entre Hegel e Mead, o valor da dignidade humana encontra-se precisamente no reconhecimento da importância experimentada pelo sujeito como parte constitutiva da sociedade, o que significa ter os direitos garantidos como pessoa humana. Só esta constatação já é de substancial importância para a afirmação filosófica dos direitos humanos nos dois autores. Não é para menos que Honneth procura explicar, da mesma forma que fizeram Hegel e Mead, o conflito dos movimentos sociais, as suas necessidades históricas e a evolução da sociedade a partir das relações de reconhecimento estabelecidas ao longo do tempo.

Algumas semelhanças entre Hegel e Mead podem ser mais evidenciadas. Tanto Hegel quanto Mead admitem uma tripla dimensão no processo de reconhecimento, fundada no amor, na família e nas primeiras experiências da criança até ela atingir a convivência social em uma determinada comunidade. Ao mesmo tempo, para ambos a intersubjetividade é pressuposto fundamental para a construção da totalidade humana, reforçando a ideia da sociabilidade do ser humano. Nas palavras de Honneth:

A reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma auto-relação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais (2003, p. 155).

Para Hegel, a importância do outro sujeito na constituição do eu, passando pelo momento do conflito intersubjetivo, sintetiza-se na constituição da subjetividade, primeiramente na família, desde as primeiras relações de amor do casal, depois na participação individual na sociedade civil e, por últi-

mo, na constituição da universalidade ética, no Estado. Por outro lado, Mead preocupa-se em comprovar empiricamente a constituição do sujeito de direitos ao analisar a evolução psicológica da criança nos primeiros anos de vida, a incorporação subjetiva dos comportamentos sociais até chegar à ideia do “outro generalizado”. Dessa forma, diz Honneth:

[...] são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (2003, p. 156).

Até aqui apresentamos sucintamente as ideias principais sobre o reconhecimento em Hegel e Mead. Elas mostram a incorporação da intersubjetividade no discurso filosófico moderno, o que inaugura a constituição do humano, da sociedade e da própria cultura como fruto dos conflitos por reconhecimento. A seguir analisaremos elementos centrais da teoria de Honneth numa perspectiva de fundamentação filosófica dos direitos humanos. Nela conjugaremos a contribuição do estudo realizado por Honneth sobre os dois autores anteriores.

2. Amor, direito e solidariedade: tripartição da luta por reconhecimento

Honneth trabalha na perspectiva da tripartição do processo de reconhecimento, seguindo a tradição da filosofia de Hegel e da psicologia social de Mead. A cada estágio do desenvolvimento humano correspondem determinadas formas de reconhecimento. Ao amor corresponde o reconhecimento familiar; ao direito ou ao jurídico o reconhecimento de determinados direitos; à solidariedade corresponde a estima social,

o lugar de sentir-se participante de determinadas sociedades, sabendo-se assim importante no social. Daí decorre a indagação: qual é mesmo a novidade de Honneth em relação a Hegel e Mead? O propósito de Honneth é, como ele mesmo diz, “esclarecer os processos de mudança social reportando-se às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p. 155).

A primeira forma de reconhecimento é o amor. A ela corresponde, como já o demonstraram Hegel e Mead, a importância da realização do reconhecimento desde as primeiras experiências de vida até a fase adulta e madura. A esta dimensão Honneth não agrega maiores novidades ou contribuições teóricas. Recuperando argumentos da psicologia de Winnicott, da psicanálise e de outros estudos mais recentes sobre o amor, Honneth se preocupa em demonstrar que a realização plena de um sujeito em sua fase adulta em uma sociedade depende de suas experiências vividas em seus primeiros anos de vida. Hegel, em sua filosofia da formação da consciência, entende o amor como a primeira experiência real de reconhecimento, porque dentro da família já se encontra a universalidade ética ou o Estado em potência. Ou seja, a síntese já se encontra potencialmente dentro da tese. Mead, mesmo não se referindo à dimensão romântica do amor, interpreta essa etapa como substancial na formação da subjetividade porque ela é a primeira experiência de conflito por reconhecimento no interior das primeiras formas de socialização da criança. Segundo Honneth, Hegel reconhece o valor do amor como primeira forma de reconhecimento ao afirmar que “[...] só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2003, p. 178). Com isto, para Honneth, o entendimento sobre o que deve significar a relação do amor para os processos de socialização, muito além

da preocupação de uma simples demonstração, diz respeito à possibilidade de realização do próprio ser humano que, para fins de fundamentação dos direitos humanos, contribui de maneira significativa na medida em que equivale a pensar o humano nos seus direitos já postos e protegidos desde suas primeiras experiências, da mesma forma como também deveríamos entender o amor como um direito humano.

A segunda forma de reconhecimento corresponde ao que modernamente se entende por Direito. O reconhecimento jurídico não é somente a segunda, mas, pela ênfase dada a ela pelo autor, poderíamos dizer que é a principal forma de reconhecimento, sem evidentemente desconsiderar o amor, sem o qual seria impossível entender a inserção do sujeito numa comunidade ética. É imprescindível estabelecer uma relação entre o reconhecimento jurídico e o reconhecimento do amor. Isto porque, assim como no amor urge a necessidade do outro para a autocompreensão do sujeito, na relação jurídica o que possibilita o reconhecimento é a possibilidade do sujeito entender-se, primeiramente, como sujeito de deveres em relação ao outro para, posteriormente, compreender-se como sujeito de direitos. De forma similar, esta é a compreensão que Hegel tem sobre a incorporação do outro e que Mead defende ao falar do “outro generalizado”. No dizer de Honneth, ambos “[...] perceberam semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro” (2003, p. 179). No entanto, para Honneth é preciso fazer uma observação sobre o significado profundo do reconhecimento, a fim de procurar a superação positiva das limitações. Honneth encontra uma fraqueza argumentativa na análise de Mead sobre o reconhecimento jurídico. Há uma limitação conceitual na análise que Mead faz do aspecto jurídico do reconhecimento, dado que, para ele, decorre unicamente da divisão do trabalho, que outorga a cada membro

dentro de uma determinada sociedade uma normatividade de acordo com o status social característico de cada tipo de trabalho. Assim, o problema do reconhecimento desde o ponto de vista jurídico se reduz à mera funcionalidade instrumental do papel do sujeito dentro das relações sociais de trabalho. Tal compreensão do reconhecimento jurídico, viável no contexto de sociedades determinadas, torna-se insuficiente ao ser confrontada com a universalidade dos tempos atuais. Por outro lado, o reconhecimento jurídico proposto por Hegel enfrenta o problema da universalidade pós-metafísica que deve reger as orientações práticas do direito na sociedade moderna. Não são mais as tradições, nem os postulados metafísicos ou os argumentos que fundamentam o jurídico. O que deve orientar o direito moderno é a universalidade das pretensões cognitivamente convencionadas e não metafisicamente fundamentadas.

Honneth procura, a partir do que entende como limitações de Mead e Hegel, a possibilidade do sujeito se sentir reconhecido dentro das determinações jurídicas sem apelar ao *statu quo* desse sujeito e sem, ao mesmo tempo, apelar à fundamentação metafísica. Em síntese, Honneth quer responder à pergunta sobre como o direito moderno pode, satisfatoriamente, responder à necessidade de universalização das pretensões controversas de cada membro do corpo social e, ao mesmo tempo, como esse direito reserva o lugar para o conflito por reconhecimento. Para ele está claro que, uma vez inaugurada a modernidade pós-metafísica, o reconhecimento deve se pautar pela universalidade, liberdade e autonomia, características essenciais do sujeito moderno.

A tarefa de fundamentação do reconhecimento que ocorre dentro da ação jurídica vem associada à terceira forma de reconhecimento, que é a estima social. A análise de Honneth sobre as duas formas de realização humana que se seguem às experiências no amor faz uma distinção entre o que deve reger de maneira imperativa o reconhecimento jurídico e o que rege a estima social. No direito, o respeito pelo humano é constituí-

do a partir da universalidade normativa que deve, indiferentemente, pautar a ação jurídica na qual o reconhecimento deve estar garantido. Por sua vez, na estima social as perspectivas valorativas do sujeito estão estritamente determinadas pela sua posição social e seu reconhecimento está mais associado ao status, sabendo que a cada posição social corresponde uma forma específica de estima, de acordo com os valores que regem determinada comunidade. Para Honneth,

[...] em ambos os casos, como já sabemos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, mas no primeiro caso se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se das propriedades particulares que o caracterizam, diferentemente de outras pessoas (2003, p. 187).

Honneth trabalha o cerne da pretensão de reconhecimento inscrita no direito no sentido da própria evolução dos direitos jurídicos com a inauguração da modernidade. Para demonstrar a evolução histórica dos direitos, recupera a ideia fundamental que diz respeito ao processo evolutivo que a normatividade jurídica vem experimentando, essencialmente a partir da inauguração da modernidade e do abandono da relação de direitos com o status social. Dessa forma, o direito moderno funda-se não mais na ideia de uma distinção no acesso à justiça determinada pelas posições sociais que cada sujeito ocupa, mas sim na imputabilidade moral que cada sujeito possui em determinada sociedade. Assim, a demonstração da justificação sobre o que representa a luta por reconhecimento no aspecto jurídico diz respeito às grandes conquistas de universalização do direito obtidas por lutas sociais que possibilitam entender que os conflitos pela ampliação do direito acontecem constantemente e que a formulação do direito facilita isso na medida em que deixa de assentar-se numa suposição metafísica ou no status social. Honneth retoma Hegel, para quem o criminoso força a ordem jurídica burguesa à ampliação das normas

jurídicas na medida que incorpora a dimensão da igualdade material de chances para os diferentes sujeitos (HONNETH, 2003, p. 189).

Há uma reconstrução histórica, como diz Marshall, no teor do reconhecimento moderno (SOUZA, 2000). A importância das lutas sociais encontra-se definida nesse postulado de possibilidades morais que advém das lutas, ao mesmo tempo em que elas expressam a falta de universalidade no acesso e garantia dos direitos. Para Honneth, somente aqueles que têm seus direitos lesados são capazes de empreender lutas sociais impregnadas de conteúdos morais que possibilitam a evolução histórica do Direito, bem como a ampliação de sua universalização, sendo pautados pelo princípio do reconhecimento dos direitos para todos os seres humanos. Essa tese fica mais clara no estudo dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais.

A compreensão da evolução da sociedade em estágios de reconhecimento cada vez mais universais evidencia o que significa conceber o mundo a partir da noção de reconhecimento, mas também entender que em cada conflito estão inscritos conteúdos morais que operam nesta evolução histórico-social. Neste sentido, para Honneth,

[...] nos últimos séculos, em unidade com os enriquecimentos que experimenta o *status* jurídico do cidadão individual, foi-se ampliando também o conjunto de todas as capacidades que caracterizam o ser humano constitutivamente como pessoa: nesse meio tempo, acrescentou-se às propriedades que colocam um sujeito em condições de agir autonomamente com discernimento racional uma medida mínima de formação cultural e de segurança econômica. Reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa hoje, nesse aspecto, mais do que podia significar no começo do desenvolvimento do direito moderno: entrementes, um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso (2003, p. 193).

Há um conceito central na referência ao reconhecimento jurídico que marca decisivamente a importância que representa a pessoa se sentir um sujeito de direitos. Trata-se do auto-respeito, que corresponde à auto-confiança da criança na dimensão do amor (Mead). O significado de auto-respeito, na leitura de Honneth, traz a possibilidade de o sujeito merecer direitos e sentir-se incluído na realidade social, bem como de requerer ações sociais que o amparem como sujeito de direitos. Nessa sensação se expressa o sentimento de auto-respeito, tanto pelo direito do próprio sujeito quanto pelo direito do outro. Ou seja, a imputabilidade moral que pesa sobre cada sujeito numa determinada sociedade é determinante para que este sujeito se sinta reconhecido em seus direitos em determinadas formações sociais. Para efeito de fundamentação do sentido dos direitos humanos, certamente aqui encontramos um centro de referência construído por Honneth para afirmar o sentido do humano, o valor da dignidade e a possibilidade de construção de uma sociedade marcada pelo respeito entre cidadãos que também se sentem no dever de respeitar seus semelhantes.

Na perspectiva de Honneth, a construção de sociedades embasadas no princípio do reconhecimento recíproco dos direitos e que, ao mesmo tempo se direcionam para a justiça social, a busca da dignidade humana, constitui-se na finalidade de toda ação social e política. Este é o primeiro passo para o entendimento do significado formal do reconhecimento nas determinações normativas do direito. No entanto, o desafio maior se encontra na constatação empírica de tais direitos e do auto-respeito. O empírico do reconhecimento jurídico é sua própria negação nos termos do auto-respeito e da convivência harmônica. Isto significa, em sentido mais estrito, afirmar que a constatação empírica do reconhecimento, do auto-respeito e da convivência intersubjetiva encontra-se na negação dos direitos, no reconhecimento e na convivência intersubjetiva.

Esta é a realidade a partir da qual Honneth pretende compreender a luta, que surge da negação dos direitos, como sendo uma luta moral por reconhecimento, com o intuito de que o direito moderno seja um direito que se recria e se universaliza continuamente através das lutas sociais que inauguram novas formas morais de formulação normativa. Nesse sentido, o advento das organizações não-governamentais, entre elas as de direitos humanos, respaldadas pelos instrumentos internacionais e nacionais de direitos humanos, correspondem à necessidade de construção de novas formas morais de relação do direito com o sujeito e com a própria história. Para Honneth, as sociedades são marcadas por lutas por reconhecimento que envolvem todas as formas de reivindicação de direitos, independentemente da natureza dos problemas presentes nos diferentes conflitos sociais.

3. Contribuições aos direitos humanos

Apresentadas as principais aproximações e distanciamentos entre os diferentes autores sobre o reconhecimento e a fundamentação, cabe-nos fazer algumas alusões, em forma de considerações finais, sobre a pertinência da teoria de Honneth aos direitos humanos na atualidade. A luta histórica pelo respeito à dignidade humana, aos direitos fundamentais e ao acesso aos meios e recursos para a sobrevivência de todos, fundada na noção de autonomia e liberdade, encontra base de sustentação no conceito de reconhecimento proposto por Honneth. Poderíamos formular diversos questionamentos ao autor, desde sua leitura da teoria de Hegel até a ideia de justiça social baseada no reconhecimento. No entanto, se olharmos desde a perspectiva das três esferas de reconhecimento e a inter-relação entre elas – o respeito à subjetividade e aos valores da co-

munidade, assim como a realização do ser humano desde suas primeiras experiências de amor e de família, até a expressão da individualidade na coletividade que corresponde à solidariedade – emergem diversos elementos que contribuem para a fundamentação dos direitos humanos. Segundo Honneth, existe primazia genética da autoconfiança que nasce do amor e da assistência e “sem a experiência dessa forma de reconhecimento, nenhum sujeito poderia constituir uma identidade estável e uma personalidade intacta”.

A compreensão do conceito de reconhecimento como uma forma de entender os problemas morais da sociedade contemporânea, resgatando aspectos da tradição filosófica, é uma contribuição relevante para a compreensão dos direitos humanos que se encontram ainda em construção. Isso requer cuidado porque se trata de problemas morais que afligem o ser humano individualmente, mas também a sociedade como um todo. Na medida em que Honneth argumenta sobre o reconhecimento, evidenciando que as grandes lutas e reivindicações históricas são empreendidas por sujeitos que quase sempre integram as camadas sociais marginalizadas cujos direitos são negados e, por isso, não são reconhecidos enquanto sujeitos de direitos, fundamenta, desse modo, a universalidade dos direitos humanos. Essa universalidade adquire efetivação na medida em que os sujeitos, com consciência de deveres e direitos, são reconhecidos e respeitados desde suas primeiras experiências de vida. Igualmente é importante a constatação empírica de que quando tratamos de direitos humanos numa perspectiva universal devemos observá-los desde a experiência de amor vivida em todas as fases da vida, sem a qual nenhum ser humano é capaz de autocompreensão, nem de se constituir com identidade social (MATTOS, 2004).

O resgate de elementos da tradição filosófica para buscar conceitos que ajudem a explicar as grandes questões morais de nosso tempo, entre elas, por exemplo, a pobreza, faz parte

da necessidade de fazermos leituras diferenciadas que possam revelar algum tipo de horizonte de mundo e de sociedade mais justos. Por essa razão, o conceito de reconhecimento em Honneth, traduzido numa linguagem de direitos humanos, possibilita uma argumentação sobre as pretensões universais de respeito à dignidade humana e às possibilidades concretas de afirmação de cada sujeito nas diferentes determinações e estruturas da sociedade. Assim, o reconhecimento envolve a realidade do sujeito desde a perspectiva familiar do amor, passando pelos cuidados do direito e culminando na estima social, pressupostos e condições fundamentais para a realização de todos os direitos do ser humano. Uma leitura de realidade que contempla estes pressupostos de reconhecimento contribui para compreender a sociedade e seus problemas à luz das pretensões de universalidade, em sintonia com as lutas históricas por direitos humanos.

O reconhecimento da igualdade universal entre todos os seres humanos, contemplado na Declaração Universal dos Direitos Humanos, não alcança ampla efetividade em sociedades marcadas pela assimetria e o domínio de uns sobre os outros, com altos índices de pobreza e exclusão social. A pretensão de reconhecimento proposta por Honneth pode ser compreendida a partir destas assimetrias que ofuscam e negam todo tipo de direitos nas sociedades contemporâneas. Deste modo, a fundamentação filosófico-sociológica dos direitos humanos possibilita que se ultrapasse a dimensão de simples oportunidade social e material e alcança uma compreensão mais universal revelada na luta constante dos sujeitos sociais por reconhecimento. Essa luta, até certo ponto utópica, por uma sociedade justa faz parte de um novo “paradigma” social (TOVAR, 2003), no qual os membros tenham reconhecida sua subjetividade e intersubjetividade enquanto sujeitos de direitos.

A rigor, a noção de reconhecimento proposta por Honneth não busca simplesmente um imperativo moral, nos moldes da

moralidade kantiana sustentada no reconhecimento universal da possibilidade do agir moral. Ela busca, sim, a universalidade pelos processos de reconhecimento, que implicam a potencialização das três formas nas quais ele ocorre e culmina na possibilidade da vida social e na construção de sociedades justas e moralmente universalizadas. Essas pressuposições correspondem ao amor, no qual está inscrita a possibilidade da autoconfiança; ao reconhecimento jurídico, expresso no auto-respeito; e à experiência de solidariedade, manifesta na auto-estima. Tais “[...] padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida” (HONNETH, 2003, p. 273).

Portanto, o conceito de reconhecimento contribui com a fundamentação do respeito, da proteção e da realização dos direitos de cada ser humano, já que busca uma possibilidade concreta de realização humana que passa pelos diferentes estágios da formação do sujeito, recupera a importância da participação social, do respeito à dignidade humana, das fundamentações morais inscritas nos diferentes movimentos sociais que lutam pelo reconhecimento de direitos historicamente negados e oferece uma chave de leitura da realidade para entendermos o significado das lutas sociais contemporâneas.

Referências bibliográficas

FRASER, Nancy. Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society: an Interview with Nancy Fraser. *Acta Sociologica*. Scandinavian Sociological Association and SAGE (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi), v. 47, n. 4, p. 374-382, dec. 2004.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. A response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. London; New York: Verso, 2003a.

_____. Honneth esquadrinha “déficit sociológico”. *Folha de São Paulo* – Ilustrada, São Paulo, 11 out. 2003.

MATTOS, Patrícia. O reconhecimento entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, São Paulo, CEDEC, n. 63, p. 143-161, 2004.

SOUZA, Jessé. A dimensão política do reconhecimento social. In: AVRITZER, L.; DOMINGUES, I. (Org.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.159-184.

TOVAR, Cecilia. *Reconocimiento de derechos: una reflexión ética*. Ponencia en el Encuentro de Países Bolivarianos del DEPAS/CELAM. Lima, 21 a 23 de abril de 2003. Mimeo.

HERBERT MARCUSE
Teoria crítica da sociedade,
emancipação e direitos humanos

*Nilva Rosin**

Este estudo procura levantar elementos da teoria crítica da sociedade pela qual Herbert Marcuse¹ denuncia a hipertrofia da emancipação humana. Marcuse parte de uma visão crítica dos dilemas da sociedade industrial avançada, com sua

* Mestra em Filosofia pela PUCRS. Professora de Filosofia no IFIBE. Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos.

¹ Nasceu em Berlim (1898-1978) de origem judaica, alcançou grande notoriedade nos movimentos estudantis de 1968 na França, Alemanha e EUA com suas teses revolucionárias e a sua interpretação crítica da sociedade industrial contemporânea. Sua principal contribuição à teoria crítica se dá na relação entre o pensamento de Marx e Freud. Afirma que tanto a repressão sexual como a social são indissociáveis em nossa cultura. Com a ascensão do nazismo, em 1933, foge para Genebra e, em 1934, instala-se nos Estados Unidos com Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno. Começa então um longo período de pesquisas com a equipe que constituía o centro da *intelligentzia* alemã exilada nos Estados Unidos, o *Institut Für Soziale Forschung* (Instituto de Pesquisas Sociais). As principais obras de Marcuse são: *Razão e revolução* (1941); *Eros e Civilização* (1955); *Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional* (1964); *O fim da Utopia* (1967); *Ideias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade* (1969); *Contra-revolução e revolta* (1972); e *A Dimensão Estética* (1977).

tendência dominadora e destrutiva, explicitando, assim, uma concepção de direitos humanos sustentada e fundamentada pela teoria crítica. Através dela se pode perceber como, mesmo diante das situações embaraçosas, a teoria crítica pode oferecer alternativas e possibilidades para a vida humana.

Marcuse foi membro do Instituto de Pesquisas Sociais, a conhecida *Escola de Frankfurt*, fundada em 1924, em Frankfurt, Alemanha, por iniciativa de Félix Weil. Ficou conhecida como uma importante tendência filosófica do século XX no seu propósito de elaborar uma teoria crítica. Entre os principais intelectuais, filósofos e pesquisadores que dela fizeram parte estão: Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Fromm, Habermas, Neumann, Kirchheimer, entre outros. As ideias defendidas por este grupo de pensadores, mesmo que cada um com conteúdos, formas e em diferentes lugares, adquiriram uma dimensão social e cultural na perspectiva da reflexão crítica sobre os principais aspectos da economia, da sociedade e da cultura. Por suas posições, seus membros enfrentaram perseguições dos responsáveis pela ascensão dos regimes totalitários europeus. A relação de Marcuse com a Escola de Frankfurt se dá de 1933, momento em que seus membros estavam exilados em Genebra, até 1950, quando os colaboradores do Instituto de Pesquisa Social retornaram à Alemanha. Marcuse decidiu manter suas atividades nos Estados Unidos, onde atingiu popularidade na década de 1960, época na qual exerceu influência significativa sobre a nova esquerda.

Marcuse aponta para a recuperação de uma civilização não repressiva composta por sujeitos autônomos e racionais com apreço ao engajamento contra a violência, a repressão e a desigualdade. Diz que a arte, como instância crítica, compartilha da emancipação de homens e mulheres, pois potencializa não só os símbolos da repressão, mas, sobretudo, os da libertação. A revolução pela qual se empenhou este líder intelectual da juventude, através dos movimentos estudantis da década de

1960, apóia-se em princípios de liberdade e beleza. Isto justifica uma leitura e interpretação pelo viés da arte, o que procuraremos fazer neste estudo.² Nosso foco é saber qual o legado de Marcuse enquanto desafio para refletir e incluir as necessidades de emancipação dos seres humanos nas perspectivas do mundo contemporâneo. Que concepção de direitos humanos e de dignidade humana estão explícitas e/ou implícitas em sua teoria crítica da sociedade?

Uma das teorias buscadas para dar sustentação e fundamentação ao direito moderno é, sem dúvida, a teoria crítica da sociedade, que tem seu começo na segunda década do século XX, na *Escola de Frankfurt*. Os pensadores da teoria crítica dispararam duras críticas à ideologia da sociedade industrial do capitalismo na sua fase avançada. Consideram que a trajetória cultural contemporânea foi feita com razões (aparentes) e com privilégios hegemônicos, jogando o próprio “ser de direitos” na barbárie. É uma barbárie racional que se traduz no mundo da cultura, pois transforma bens culturais em mercadorias. Por conseguinte, a invasão da mentalidade mercantilista em todos os domínios do pensamento, bancada economicamente pelo valor de troca e colada aos processos de alienação humana, constitui-se num dos principais problemas da sociedade moderna.

A crítica é feita justamente com o propósito de desmisti-

² Marcuse escreveu muitos ensaios que apresentam os germens das teses desenvolvidas nos livros de sua maturidade: a preocupação com o desenvolvimento incontrolado da tecnologia, o racionalismo dominante nas sociedades modernas, os movimentos repressivos das liberdades individuais, o aniquilamento da Razão. Entende a Razão no sentido hegeliano como a possibilidade do homem desenvolver inteira e livremente suas potencialidades. Durante a segunda grande guerra, Marcuse ocupa uma posição no Departamento de Estado americano (de 1942 a 1950, onde foi chefe de seção). Em 1950, quando Theodor Adorno e Max Horkheimer voltam para a Alemanha, Marcuse preferiu não acompanhá-los, ficando como professor de Ciência Política na Universidade Brandeis. Voltou à Europa somente em 1967, para um curso na Universidade Livre de Berlim. Em junho de 1968 voltou mais uma vez à Alemanha para um debate com os estudantes que estavam amotinando em Berlim. Não foi um encontro fácil: o velho filósofo saiu do anfiteatro da Universidade Livre de Berlim abaixo de aplausos e vaias violentos.

ficar este engodo. Evidencia o signo da falsa identidade entre universal e particular, ou seja, a existência da universalidade sem liberdade. Compartilhar este (anti)projeto da sociedade industrial moderna remete para um plano emancipatório capaz de garantir uma relação nuclear com a efetivação dos direitos humanos (objetivos e subjetivos) no âmbito ético-político, cultural, econômico e da consciência-autônoma. Os direitos da pessoa humana vêm ampliando sua face desde a promulgação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 1948, seguida de outros pactos, declarações e acordos internacionais de direitos humanos, a maioria dos quais ratificados e adotados também pelo Brasil.

1. Crítica da sociedade: direitos e liberdades

O cenário dramático que dá origem à *Escola de Frankfurt* aglutina um grupo de pesquisadores voltados para a filosofia social como exigência de investigação da verdade e vocacionado a preencher uma lacuna nas ciências sociais. Seu projeto científico propunha-se a tencionar a racionalidade unilateral vigente, bem como a própria dissonância presente na sociedade. Mesmo que o século XVIII tivesse sido consagrado como o século das luzes por suas promessas de emancipação do homem pela razão, a desigualdade social apresenta sua face cruel já no século seguinte, pois torna manifesto o racionalismo unidimensional dominante que não permite ao homem desenvolver-se livremente. Marcuse preocupou-se com o assombro que ameaça as sociedades industriais modernas: a tecnocracia e a planificação da vida do/a cidadão/ã. A crítica ao desenvolvimento extremo da tecnologia é também uma crítica ao problema da sociedade moderna como invasão do pensamento humano que bloqueia os desejos humanos e ameaça a

possibilidade da vida feliz. Em desacordo com a utopia iluminista, o homem não domina a máquina, é dominado por ela.

A globalização é antecipada por Marcuse e por Luckács na ideia de “aldeia global”. Ao mesmo tempo em que dá a conhecer as manifestações sociais, econômicas e financeiras do capitalismo avançado que fazem a sociedade abdicar dos interesses comuns a globalização enseja relações jurídico-políticas que podem redundar em violações dos direitos humanos. Em *O homem unidimensional*, escrito em 1964, Marcuse faz uma análise das sociedades altamente desenvolvidas, da contenção da transformação social e da ausência de processos democráticos. Direciona sua reflexão para a necessidade de retomar novas dimensões humanas. Para isso, denuncia a invenção do homem unidimensional, que se conforma com tudo e se caracteriza pela competitividade, acriticidade, consumismo, etc. e que, ao invés de apoiar a crítica imanente do mundo, simplesmente, reproduz apologias da “práxis social” existente. Para Marcuse, é das “ruínas” da sociedade que pode surgir a expressão de um novo sujeito, apesar de que “[...] o poder e a eficiência desse sistema, a completa assimilação da mente com o fato, do pensamento com o comportamento exigido, das aspirações com a realidade, militam contra o surgimento de um novo sujeito” (MARCUSE, 1978, p. 231).

Ora, se a sociedade não cria circunstâncias iguais para seus cidadãos, a economia vai limitar o potencial dos povos e, assim, gerar um círculo vicioso: o sistema abocanha a economia; esta, por sua vez, confina os povos dentro dos seus quadros de interesse e, assim, sucessivamente, restringe a liberdade humana e seu potencial dentro de uma vasta diversidade cultural. Esta crise é diagnosticada pelos frankfurtianos quando identificam o fenômeno da “cultura de massa” como “indústria cultural” que inviabiliza a inteligibilidade da complexidade da cultura do século XX. O principal ponto de convergência do sistema está em aprender a usar as tecnologias

e não a resolver os problemas que afetam os seres humanos. Com isso, não somente a vida social, mas também o próprio *telos* da vida se torna eclipsado e desordenado. Esta ideia encontra sustação nas palavras de Adorno e Horkheimer:

No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade (1947, p. 60).

Marcuse (1978, p. 234) afirma que as inclinações totalitárias da sociedade unidimensional e todo seu conteúdo estão com fins de dominação, pois se afirmam enquanto sociedade sem oposição, visto que seus antagonismos são facilmente disfarçados na identificação da sociedade consigo mesma. Assim, o fenômeno da dominação remete para o que os teóricos críticos chamam de forma emblemática de “servidão voluntária”. Nesta perspectiva, Marcuse considera que a sociedade unidimensional ou a indústria cultural produzem a “servidão voluntária” porque preserva a ilusão de “soberania popular”, já que a estratificação da sociedade industrial é o retrato de que a conquista da “civilização industrial” não coincide com a redistribuição da riqueza e a igualdade de condições. Segundo Olgária Matos: “A ideia de progresso e de história universal constituem a ilusão de que existe uma humanidade idêntica a si mesma e que caminha de maneira unitária e harmônica. Não se pode esquecer: há o progresso e também as vítimas do progresso” (1993, p. 56). Então, como compreender que a liberdade existe se as “escolhas” reforçam e confirmam as normas sociais?

Ao que parece, o inimigo ao qual os seres humanos estão subordinados continua sendo o sistema econômico, visto

que não serão livres enquanto estiverem dentro dele. O sistema econômico vigente está voltado para o êxito econômico e reforça a lógica do capitalismo para a qual os recursos disponíveis não são suficientes para satisfazer as necessidades humanas. Em vista disso, afeta as escolhas e o próprio comportamento humano que resulta desta relação técnico-estrutural, fazendo com que a preocupação fique centrada pura e simplesmente na apropriação do capital e na exploração do trabalho humano. Nesta perspectiva, orienta-se unidimensionalmente e leva a consumir todas as energias em nome do bem-estar social – patrocinado pelo *Welfare State*.³ Na verdade, restringe as liberdades e os direitos essenciais à vida humana e leva os seres humanos a se renderem ao estágio avançado da sociedade industrial em nome de uma cultura produtivista e racional. Segundo Marcuse (1978, p. 23), a liberdade de pensamento, de palavra e de consciência, perde sua função crítica, pois a “sociedade livre” é controlada pelas forças e pelas relações econômicas através da doutrinação e da manipulação em massa, de tal sorte que fica restringido o acesso aos bens necessários para que todo/a cidadão/ã atinja a *self-determination*, ou seja, autodeterminação e autenticidade. O indivíduo não tem liberdade e nem controle algum sobre a política e a economia. No dizer de Marcuse:

O pensamento unidimensional é sistematicamente promovido pelos elaboradores da política e seus provisionadores de informação em massa. O universo da palavra, destes e daqueles, é povoado de hipóteses autovalidadoras que, incessante e monopolisticamente repetidas, se tornam definições ou prescrições hipnóticas (1978, p. 34).

Assim, a liberdade interior, e seu pensamento negativo – poder crítico da razão –, também é sitiada, furtando das pesso-

³ O que Adorno e Horkheimer preferiram chamar de “Indústria Cultural” e de políticas de pleno emprego do Estado forte do pós-guerra, o chamado “Estado Autoritário” (nazi-fascista) e o “Estado de Bem-Estar Social” (fordista).

as a possibilidade de serem elas mesmas. É aqui que Marcuse, radicalmente crítico e dialético, repreende o poder sinistro experimentado pela crise de valores agora vista como um fenômeno da vida diária, associada ao fetichismo da mercadoria, tal como a teoria crítica, de modo audaz, sustentou nos seus melhores momentos. No dizer de Marcuse:

O desenvolvimento de um sistema hierárquico de trabalho social não só racionaliza a dominação, mas também “bloqueia” a rebelião contra a dominação. No nível individual, a revolta primordial está contida na estrutura do complexo de Édipo. No nível social, às rebeliões e revoluções recorrentes seguiram-se contra-revoluções e restaurações. Das revoltas dos escravos no mundo antigo à revolução social de nosso tempo, a luta dos oprimidos terminou no estabelecimento de um novo e “melhor” sistema de dominação; o progresso teve lugar através de um aperfeiçoamento das cadeias de controle. Cada revolução foi um esforço consciente para substituir um grupo dominante por outro; mas cada revolução desencadeou também forças que “ultrapassaram a meta”, que lutaram pela abolição da dominação e da exploração. A facilidade com que foram derrotadas exige explicação (apud MATOS, 1993, p. 61).

A ideia de “razão” é compreendida como a capacidade expressa no uso que o ser humano faz de suas possibilidades, é a ideia de “negatividade”. Através dela, Marcuse se contrapõe à ideia hegeliana, visto que são as ideias que servem de apoio e que identificam a maneira como Marcuse vê a vida nas sociedades industriais modernas. A necessidade humana se mobiliza para atingir certos objetos (externos ou tangíveis) dos quais o próprio ser humano se sente privado. Então, a pergunta emblemática a ser feita é: em que perspectivas vão nossas necessidades e possibilidades frente à tendência de administração total da sociedade moderna que se originou no mercantilismo burguês? Ou ainda, quem senão os indivíduos que pode fazer frente aos universais negadores do individual? Marcuse pretende afirmar uma dialética negativa que contras-

ta com a dialética hegeliana em que o empírico está separado do sistema, ou seja, afastado do trato social diário. Para tal, demarca os procedimentos contraditórios realizados no processo de consolidação da dominação e de constituição do sujeito moderno e investiga o caminho do “não-ser” até seu “ser” realizado (pleno), isto é, a efetiva afirmação do sujeito com seus direitos humanos à liberdade, à autonomia, à oposição política, entre outros, assegurados de tal forma que sejam solidificados e fundamentados numa teoria crítica da sociedade.

2. Estética e direitos humanos

Marcuse é enfático ao afirmar que a arte tem uma necessidade que lhe é própria, de tal sorte que, pela sua autonomia, leva a exercer a liberdade, da qual não abre mão, transcendendo as relações sociais existentes. Para que isso ocorra, a arte não pode deixar de ser arte e precisa poder responder aos critérios constantes e substanciais da história da arte que a mudança de gosto não afeta e, por isso mesmo, são considerados autênticos e grandiosos.

Marcuse pretendia uma civilização não repressiva. Com a dialética, ele aprende a olhar com realismo para a história a fim de transcendê-la – utopia – redefinindo possibilidades históricas. Embalado por uma frase de combate de Walter Benjamin, em plena era fascista, Marcuse (1978, p. 235) declara que a negatividade conhece alternativas: “*Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben*” (“Somente em nome dos desesperançados nos é dada a esperança”). A esperança é substantiva e remete para a árdua ação de “grande recusa” em vista da dignidade do ser humano.

A visão utópica de Marcuse aponta para uma sociedade sem repressão. Nela o indivíduo e o coletivo não se opõem;

reclamam-se como supostos um do outro. Ocupado com a subversão axiológica, com o reino do *Eros*, segundo Merquior, “[...] seu desafio consiste em querer demonstrar que o contraste entre a dimensão estética e a vida efetiva é ela própria um produto da repressão” (1969, p. 37). *Eros* aspira à edificação da sociedade humana a partir da livre manifestação do impulso vital (libido). Assim é que se descobre a possibilidade humana de ser feliz. É a isso que Marcuse se dedica em *Eros e Civilização*, assegurando que o que faz o ser humano infeliz é a inibição da realização de seus anseios. Essa inibição é gerada por um fenômeno intrínseco a determinadas situações sociais. A felicidade só será atingida quando os indivíduos atingirem uma posição social ponderada. A estética kantiana oferece a Marcuse mediadores para a reconciliação entre homem e natureza. A estética de Kant dá alento ao papel da percepção sensorial no fenômeno estético. Marcuse entende que a subjetividade e a valorização do sensível revigoram o prazer e a promessa de felicidade que foram reprimidos pela ditadura do racionalismo. Isso faz com que a arte seja politizada e o universo estético ganhe estatuto.

Marcuse, tomando por base a teoria marxista e em contraposição aos estetas marxistas ortodoxos, considera a arte na trama das relações sociais. Na sua crítica, se evidencia

[...] o potencial político da arte na própria arte, na forma estética em si. Além disso, defendo que, em virtude da sua forma estética, a arte é absolutamente autônoma perante as relações sociais existentes. Na sua autonomia, a arte não só contesta estas relações como, ao mesmo tempo, as transcende. Deste modo, a arte subverte a consciência dominante, a experiência ordinária (MARCUSE, 1977, p. 11-12).

Ao afirmar o potencial político da arte, Marcuse mostra porque, em virtude da forma dada ao conteúdo, umas são mais subversivas e outras mais revolucionárias, porém todas,

cada uma a seu modo, ganham uma importante dimensão política. Ao invocar as “qualidades radicais” da arte, a tese de Marcuse é de que “a arte transcende a sua determinação social e se emancipa a partir do universo real” (MARCUSE, 1977, p. 19). Com isso pretende mostrar que o imperativo estético marxista tem consequências devastadoras para a estética, já que a arte pode ser tanto regressiva como emancipadora. Aí a subjetividade (racional, emocional e imaginação) tende a ser dissolvida na consciência de classe, pois a consciência representa apenas reflexo da realidade.

O pensamento de Marcuse converge para a arte do século XVIII e XIX como modelo da arte progressista. O realismo estético permite que a obra de arte reproduza a realidade concreta da forma mais real possível. Assim, da arte emerge outra razão, outra sensibilidade, que desafia as instituições sociais que advogam princípios de produtividade e de competitividade, pois consegue transcender as determinações espaciotemporais. Por conta disso, os frankfurtianos caracterizam a arte como o “antídoto contra a barbárie”, visto que consegue anular efeitos sádicos da barbárie.

A obra de arte, por ser obra cultural, aperfeiçoa os direitos humanos. Ela ajuda a refletir, a pensar, a analisar, a “contradizer”, constituindo-se tanto em expressão da efetivação dos direitos humanos quanto da sua privação ou aniquilamento. Isto porque inflaciona a vida de forma subliminar. E, em sua denúncia, segundo Marcuse: “A dimensão estética ainda conserva uma liberdade de expressão que permite ao escritor e ao artista chamar os homens e as coisas por seus nomes – dar nome ao que seria de outro modo inominável” (1978, p. 227). Não é novidade afirmar que a cultura é um direito humano. O próprio Adorno dá por certo que “os deserdados da cultura são os verdadeiros herdeiros da cultura”.

A cultura de massa é o reverso do que se propõe a arte autônoma, pois é o desenho da cultura massificada. A tese de

Marcuse é de que na sociedade de massa o próprio potencial destrutivo se aguça de modo mais terrível, reduzindo a autonomia e reforçando um sentimento de sociedade órfã e impessoal, mesmo porque, a dominação funciona de tal forma que a “[...] vida administrada se torna a boa vida de todos em defesa do que os opostos estão unidos. Esta é a forma pura de dominação” (MARCUSE, 1978, p. 234). Isto faz com que as próprias atitudes humanas tendam a esquivar-se e reforça uma racionalidade passiva em forma de concessão de liberdades, fortalecendo a negação das suas raízes ocultas.

Marcuse postula uma cultura livre da repressão na qual a arte e a filosofia, por serem constituidoras de um caráter de oposição, conduzem à alternativa, pois o “[...] alcance da autonomia exige condições nas quais as dimensões reprimidas da experiência podem novamente voltar à vida; sua libertação exige a repressão das necessidades e satisfações heteronômas que organizam a vida nesta sociedade” (1978, p. 226). Nesta direção, a arte, ao re-presentar a realidade, também a incrimina (quando for o caso) para reabilitá-la, pois ela transcende a própria realidade extinguindo a reificação das relações sociais e possibilitando o surgimento de uma subjetividade rebelde. Este processo, segundo Marcuse, é chamado de “sublimação na dessublimação”, na perspectiva da resistência e de fazer o processo de dessacralização de antigos tabus, invalidação de algumas normas, valores e princípios de rendição que exploraram comercialmente os impulsos sexuais. É exemplo característico disso a introdução de elementos *sexy* nos anúncios, na publicidade, na propaganda, na política, nos negócios, etc. É incontestável, portanto, a tese de que a repressão sexual e a repressão social são indissociáveis na cultura.

A verdade da arte está na capacidade de romper com aquilo que aliena e de se comprometer com a emancipação da sensibilidade, da imaginação e da razão, tanto no domínio da subjetividade quanto da objetividade. Nesta perspectiva, a

racionalidade mimética instituidora da arte cumpre uma função cognitiva e redentora: dá a palavra às vítimas e garante a reconciliação do que é irreconciliável. Seu alvo são os protagonistas e não o sistema. É uma racionalidade que a realidade se traduz para a memória que faz a recordação “do que é e do que pode vir-a-ser”. Assim:

A autonomia da arte reflete a ausência de liberdade dos indivíduos na sociedade sem liberdade. Se as pessoas fossem livres, então a arte seria a forma e a expressão da sua liberdade. A arte continua marcada pela ausência de liberdade; ao contradizê-la adquire a sua autonomia (MARCUSE, 1977, p. 78-79).

Marcuse aponta para o potencial emancipador da arte ao demarcar as carências. Ela desempenha, no cotidiano, funções esclarecedoras e, na sua dimensão estética, a arte promove a “arte da vida”, nominando o inominável.

Considerações finais

É somente através do exercício efetivo da cidadania ativa que é possível a afirmação do sujeito de direitos e deveres. Porém, como sociedades marcadas pela desigualdade podem garantir a fruição dos direitos humanos?

O desfrute dos direitos humanos é um processo que só é possível quando há existência de instrumentos e mediações eficazes e, sobretudo, transformações que desalienem os indivíduos e os grupos sociais e assegurem uma consciência autônoma. Por isso, são prudentes as palavras de Marcuse quando diz: “o primeiro passo para um escravo conquistar a sua liberdade é ele tomar consciência de que é escravo”. A elaboração e a sustentação de mudanças políticas requerem negação daquilo que os seres humanos não toleram, mas que em um sistema

autoritário são obrigadas a suportar enquanto não se tornam livres. A tolerância só faz sentido para promover a convivência com a diferença; do contrário poderia ser condescendente com a injustiça social.

A sociedade unidimensional atua forjando uma sociabilidade unidimensional. Tão logo se revelar excludente, a civilização do progresso engole a cultura como exigência empírica de sobrevivência. O fetiche da relação humana legitima o tipo de sociedade vigente e seu *statu quo*. O pressuposto de Marcuse é de que a sociedade livre implica na existência de sujeitos autônomos, racionais e ativos. Isto porque compreende que o progresso da razão se faz conjuntamente com a felicidade dos indivíduos, o que não ocorre nas sociedades autoritárias, nas quais as pessoas não escolhem sua própria forma de organização e não formulam suas próprias leis.

Marcuse está preocupado em apontar para a “existência social modificada”. Isto demanda condições efetivas para a implementação dos direitos humanos, pois, em tese, verifica-se que existe reconhecimento dos direitos humanos, por exemplo, o direito à liberdade, ao deslocamento, à educação, à proteção legal e outros, porém, na prática, quais são as condições efetivas para eles? Quais as condições de igualdade de mulheres e homens no trabalho? Negros e brancos são igualmente tratados e já não há racismo? Parece sustentável que a garantia dos direitos humanos em tese ainda não significa sua implementação de fato.

A verdadeira arte e a filosofia, em seu caráter de oposição, como signos e imagens de pensamento, enfocam uma conjuntura de mundialização e o início do novo milênio como expressão da necessidade de afirmação dos direitos humanos no caminho emancipatório. Uma vez que a arte e a filosofia cumprem, ainda hoje, funções esclarecedoras, descem ao que há de incontornável e, portanto, de trágico na experiência cotidiana, apontando para o que necessariamente precisa ser

repensado para garantir mudanças efetivas. Marcuse, ao ocupar-se da perspectiva da transformação da sociedade, resgata a memória para restituir a esperança à existência humana. A arte passará à vida e a vida será uma obra de arte porque conhece alternativas: a dignidade é possível ao ser humano. É preciso destravar a resistência e a contradição, condição para assegurar novas condições sociais de vida e para o exercício da verdadeira emancipação.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. 2. ed. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

MARCUSE, Herbert. *A Dimensão Estética*. Trad. Maria Elisabete Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. *A ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MERQUIOR, José G. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

JAY, Martin. *La imaginación dialéctica: una história de la Escuela de Frankfurt*. Version Juan Carlos Curschet. Madrid: Taurus, 1986.

JIMENEZ, Marc. *O que é Estética?* Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

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

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ROBERT NOZICK
Indivíduo absoluto, liberdade e direitos

Jair Andrade

O pensamento de Robert Nozick (1938-2002) pode ser entendido no contexto do pensamento liberal. A bem da verdade, Nozick foi um dos que acreditou com entusiasmo no liberalismo. Seu programa intelectual e político se encaixa perfeitamente no circuito teórico formulado nele. O objetivo maior deste pensador pode ser definido como a demonstração da superioridade ética das ideias liberais. Nozick foi um baluarte de um liberalismo revisitado e radical – o neoliberalismo. E o que mais faz com que lhe demos atenção – se não por concordar com seu pensamento, mas por considerá-lo – deve-se ao fato do que o fez num período junto ao meio intelectual em que poucos ousavam fazer isso de forma tão radical e impetuosa.

As obras mais importantes de Nozick são *Anarchy, State, and Utopia*, *Philosophical Explanations* e *The Nature of Rationality*. É fundamentalmente por meio destas obras que expôs

* Mestre em Filosofia pela Unisinos. Pesquisador associado ao Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos.

e sustentou seu pensamento, abordando centralmente o tema da liberdade. Compreendeu-a como incondicional e principalmente enquanto liberdade individual e indivisível. A partir desta preocupação, Nozick abordou um conjunto de temas e questões – relativos à ética, à política, à racionalidade, ao direito, à ontologia e à filosofia – que desembocarão no veio central de seu pensamento.

Morresi (2002, p. 286) relata que Nozick, quando estudante na Universidade de Columbia, foi um ativo militante de um pequeno partido socialista. Mas, quando mudou para Princeton, fez contato com as ideias neoliberais e libertarianos.¹ Aos poucos, envolveu-se por completo com tais ideais, absorvendo-os e tornando-se deles um referencial fervoroso. O que se pode dizer é que uma vez definido seu projeto intelectual, Nozick não teve mais dúvidas sobre a forma e o conteúdo que deveria lhe dar, assim o fazendo até se constituir num dos grandes intelectuais do século XX.

Em termos gerais, o liberalismo não pode ser considerado apenas do ponto de vista político ou do ponto de vista econômico, segundo Mises (2007, p. 2ss). Ocorre que, nos séculos XVIII e XIX, filósofos, sociólogos e políticos estiveram envolvidos na formulação de um generoso projeto que serviu de referência para toda a ordem social e cultural na Inglaterra e nos EUA, daí se espalhando praticamente para o mundo inteiro. É disso que se trata ao falar de liberalismo.

Por mais que muitos teóricos afirmem que em nenhum lugar do mundo o liberalismo chegou a ser aplicado na íntegra, mesmo assim o Ocidente, ao adotar as principais coorde-

¹ Morresi diz que “O coração da doutrina libertariana foi fruto das obras da novelista e roteirista de origem russa Ayn Rand. Essa autora, que teve o duvidoso privilégio de ser testemunha de acusação nos julgamentos do comitê do Senador Joseph McCarthy, assentou em suas histórias e ensaios (sobretudo em ‘O manancial’ e em ‘A virtude do egoísmo’) as bases do pensamento libertariano: um individualismo ególatra, um exorbitante enaltecimento da propriedade privada ilimitada e o repúdio a toda forma de coletivismo” (2002, p. 286-287).

nadas deste programa, foi galgado ao desenvolvimento econômico e social. De acordo com Mises (2007), as teses liberais, quando postas em prática, fizeram liberar as forças produtivas e a transformação dos meios e da natureza fez multiplicar a produção de maneira espantosa e elevadíssima. Assim, o liberalismo promoveu uma profunda modificação na face da Terra. Por mais que venha a ser acusado de ser um programa que beneficia minorias, o que pode ser verificado ao longo dos anos, é fato que o liberalismo é responsável por melhorias nas condições de vida tanto de setores sociais privilegiados como das populações de um modo geral. Por mais que o acesso a bens e serviços se dê de forma privilegiada aos mais abastados economicamente nas sociedades, aos poucos, em decorrência do tempo, aquilo que fica rapidamente “obsoleto”, torna-se mais acessível também aos outros segmentos sociais, seja por conquista ou por complacência. Assim, o liberalismo dá a si mesmo o mérito de ter satisfeito as necessidades aos mais importantes desejos dos seres humanos das mais diferentes culturas.

Com o objetivo de apresentar as linhas gerais do pensamento de Nozick e de estabelecer relação com os direitos humanos, seguiremos com o artigo.

1. Princípios liberais

A tese central de Nozick, em se tratando de política e direito, é a de que somente se justifica um Estado mínimo que se limite tão somente às estritas funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude e a garantia do cumprimento de contratos. Qualquer Estado mais extenso seria violação do direito inquestionável das pessoas de não serem obrigadas a fazer coisas que não querem. Para Nozick, o Estado mínimo é desejado não só porque é mais eficiente; porque é mais práti-

co; porque é mais fácil de ser gerido; porque é menos oneroso à sociedade. Mas, porque, substantivamente, é o mais correto e adequado do ponto de vista político, jurídico e ético para ser adotado diante da condição absoluta de direitos do indivíduo, que não podem sofrer qualquer forma de restrição e de impedimentos.

Para justificar suas ideias sobre o Estado mínimo, Nozick busca sua origem na clássica tradição liberal formulada de John Locke (1632-1704) a John Stuart Mill (1806-1873) e que sustenta a prioridade integral do indivíduo sobre a sociedade e sobre o Estado.

Pode-se dizer que Nozick “buscou” em Locke, por aproximação, a ideia de estado natural. O pensador estadunidense do século XX concorda com o inglês do século XVII a respeito da tese de que o estado natural trata da condição inicial na qual cada indivíduo vive pleno de direitos em perfeita liberdade (NOZICK, 1999, p. 10ss). Porém, Nozick, diferentemente de Locke, defende que as inconveniências do estado natural não suscitam a criação do Estado como “remédio adequado”. Para ele há como resolver os problemas sem originar um governo com poder de coação. Nozick entendeu que, de qualquer forma, em um suposto estado da natureza, a lei natural não pode ser compreendida diferentemente para cada contingência em uma forma apropriada, embora o seu julgamento enseje a quem julgue em cada caso sempre o benefício da dúvida, supondo-se quem está com o direito.² Fica claro que precisa haver alguma forma mínima de organização. Mas, de longe isso significa ter um Estado. Trata-se de ter, isso sim, associações de ajuda mútua de caráter não-estatal – espécie de “agências de proteção” – que, no decorrer do tempo, acomodam-se em po-

² “In a state of nature, the understood natural law may not provide for every contingency in a proper fashion [...], and new who judge in their own case will always give themselves the benefit of the doubt and assume that they are in the right” (NOZICK, 1999, p. 11).

sições dominantes e de intermediação, dependendo de cada caso. Com o tempo, inclusive, o aprimoramento das leis do mercado dá conta de assegurar tal acomodação. Em hipótese alguma se necessita de um Estado policial, quando muito uma agremiação ultramínima para proteger somente aqueles indivíduos que desejarem se proteger das “inconveniências” do suposto estado natural. Evidentemente que tais “inconveniências” são ameaças às garantias do direito fundamental de propriedade e suas decorrências, como a liberdade e a livre iniciativa individual. Quando uma destas supostas “agências de proteção” chega a uma posição mais determinante face às condições que os seus integrantes lhe assegurem, tem-se o Estado ultramínimo. Os próprios indivíduos, particularmente ou a partir de agremiações de acordo com oportunidades e interesses, estabelecerão as condições para o funcionamento e a intervenção deste Estado ultramínimo.

Nozick “incrementa” a noção lockeana de estado de natureza. Mais especificamente, fica aprimorada a tese que apresenta a passagem do estado natural para o governo civil. Segundo Nozick, este processo é mais complexo do que propunham os contratualistas clássicos (liberdade natural, associações de ajuda mútua, Estado ultramínimo). Os seres humanos somente dispõem do Estado quando dele não podem mais prescindir por terem sido esgotadas todas as outras possibilidades de viver em liberdade natural. Mas, este tipo de Estado ultramínimo serve tão somente para garantir que não haja justiça pelas próprias mãos.

É da ideia de Estado ultramínimo que Nozick faz surgir a concepção de Estado mínimo. Quando o Estado ultramínimo passa a impedir que indivíduos ou grupos de forma independente ajam em busca da compensação por violações de seus direitos, tem-se o Estado mínimo. A partir daí, Nozick fundamenta-se nos elementos centrais da teoria de Adam Smith (1723-1790). O autor explica que a transição do Estado

ultramínimo para o Estado mínimo ocorre tão somente numa acepção moral. E o mais fundamental de tudo é que isso se dá sem que haja a violação dos direitos de qualquer pessoa. O monopólio da força que faz surgir o Estado (mínimo) se dá através de um processo orquestrado pela mão invisível, como queria Smith, a partir das leis de mercado, tudo permitido moralmente (Cf. NOZICK, 1999, p. 10-25; p. 88-119). Sendo assim, qualquer intervenção do Estado para além do mínimo necessário à garantia daquilo que pertence por direito de conquista aos indivíduos é imoral, sem contar que é a promoção da injustiça pelo fato de corromper os direitos básicos.³

Todas as formulações liberais – desde Locke ao neoliberalismo – apresentam-se, do ponto de vista prático, como pano de fundo da teoria sobre o direito de propriedade como um direito basilar e inquestionável. Tem-se como óbvio que para a existência de uma sociedade aberta, livre, democrática, tolerante e próspera, é essencial a garantia da propriedade individual. Isso porque a liberdade é compreendida como ausência de coerção. Sendo assim, pode-se considerar a possibilidade de mensurar a liberdade a partir do que uma pessoa é capaz de realizar seguindo sua vontade, como um dado meramente subjetivo, afastado da sociedade. Assim sendo, uma pessoa será mais livre quanto mais possuir: a obtenção de bens é diretamente obtenção de liberdade.

Nozick apresenta uma interessante teoria da propriedade. Para afirmar o direito de propriedade como o direito fundamental, Nozick, assim como Locke, acredita que o ponto de partida de qualquer direito é a possibilidade, por iniciativa individual, de acesso exclusivo àquilo que inicialmente está à disposição de cada um. Isso porque não se admite qualquer entidade para além do indivíduo. Em primeiro lugar estão os indivíduos, com suas vidas e seus direitos. Afirmando isso,

³ “The minimal state is the extensive state can be justified. Any state more extensive violates people’s rights” (NOZICK, 1999, p. 149).

Nozick quer fazer entender que os limites para a ação individual são inquestionáveis, não podendo ser aceitos sem que seja respeitado o consentimento de quem age. Como decorrência teórica, apresenta a tese sobre as titularidades e os perentamentos. A teoria da propriedade tem três princípios: o de aquisição (*principle of justice in acquisition*), o de transferência (*principle of justice in transfer*) e o de compensação (*principle of rectification of injustice*) (Cf. NOZICK, 1999, p. 150-151).⁴ Tem-se, assim, a propriedade obtida por meios legítimos. Em outras palavras, em face da liberdade para agir que cada indivíduo tem e, sendo que esta liberdade é inviolável, tudo aquilo que o indivíduo obtiver por meio da ação livre lhe pertence por direito, não podendo ser-lhe subtraído sem seu consentimento. O que é próprio do indivíduo, o é porque foi adquirido ou transferido. É justo que faça com o que é seu o que lhe convier, porque foi adquirido por seu próprio mérito; se lhe foi transferido, quem o fez, só pode fazê-lo porque era seu e transferiu por consentimento. Nada maior do que a propriedade, portanto, para demonstrar a noção de direito; do que é indiscutivelmente justo a um indivíduo.

⁴ “Para Nozick, ao apropriarmos-nos de algo que não era possuído por ninguém (sobre o que ninguém tinha um título de propriedade) e compensarmos a outros de maneira razoável pelas perdas que isto lhes ocasionará, estamos atuando legitimamente, e cumprimos com o ‘princípio de aquisição’ [...]. Esse princípio nada mais é senão uma versão enfraquecida da cláusula lockeana segundo a qual poderíamos apropriar-nos do que fora comum, ‘sempre que dessa coisa fique uma quantidade suficiente e da mesma qualidade’ para o restante da humanidade [...]. Uma vez em posse do bem, e como temos ‘direito’ indiscutível ao mesmo, podemos fazer com ele o que nos convenha: vendê-lo, usá-lo, destruí-lo. Se decidirmos transferir, e não incorreremos na violação dos direitos de nossos semelhantes, estaremos respeitando o segundo princípio da teoria das titularidades, que estipula que toda transação que se produza sem coerção é justa [...]. Ainda nos resta o inconveniente de que vivemos em uma sociedade em que nossos direitos/deveres foram violados muitas vezes, e é por isso que Nozick introduz um terceiro princípio, o de compensação, que consiste na obrigação de ressarcir aqueles cujos direitos não foram contemplados na apropriação original ou nas sucessivas transferências” (MORRESI, 2002, p. 290, grifos nossos).

2. Ser humano e dignidade

Pode parecer estranho que demos atenção à teoria da propriedade e à teoria do Estado quando, na verdade, estamos tentando encontrar a fundamentação filosófica dos direitos humanos num pensador como Nozick. Talvez ater-se às justificativas do direito de propriedade seria mais apropriado em debates sobre os fundamentos da concepção de economia e dedicar-se ao Estado coubesse mais a debates de ciência política. Ocorre que, em se tratando de teóricos liberais, e entre eles Nozick, é necessária a observação atenta das formulações sobre a propriedade e sobre o Estado porque é por meio delas que podemos desembocar diretamente na compreensão de ser humano.

Por ser filósofo, Nozick também se propôs a tratar especificamente sobre a condição humana. Neste sentido, em complemento e para corroborar as formulações sobre a propriedade apresentadas por Nozick, Morresi afirma:

[Em] em *Explicações filosóficas* [...] se apresentam argumentos para mostrar que um ser humano é valioso e que por isso merece ser respeitado. Para Nozick, “valioso” é aquilo que consegue conciliar a diversidade na totalidade, sem que, no entanto, cada um dos elementos seja descaracterizado. Assim, cada ser humano é um ente “sagrado”, cujo valor consiste não em cada um dos átomos que o compõem, mas sim na harmonização dos mesmos, que é única. Esta harmonização, em si mesmo valiosa, adquire “sentido” ao vincular-se, como uma contribuição, a uma entidade mais ampla. O homem, que é ele mesmo a unidade de uma diversidade, e que por isso “tem valor”, adquire “sentido” ao formar parte de uma sociedade que não eliminará sua unidade, mas sim o incorporará em uma nova diversidade harmoniosa [...] (2002, p. 287-288).

Prosseguindo, o mesmo autor afirma que, para Nozick,

O homem, enquanto ser valioso, pode dar sentido à sua vida, contribuindo e originando valor, “merecendo” assim ser respeitado. Seus direitos, pois, não devem ser violados. [No máximo] [...] os direitos de outrem determinam as restrições de nossas ações. Isto é, o valor do outro impõe-se-me como uma restrição não ao meu valor (que não é comparável, por ser incomensurável), mas à minha liberdade de atuar (2002, p. 288).

O indivíduo é que possui valor. A sociedade faz sentido em razão do valor do indivíduo. Em respeito à coerência teórica acima exposta, cabe destacar que, segundo Nozick, não se pode estender à sociedade aquilo que vale para o indivíduo. Isso porque, enquanto indivíduo, qualquer um de nós está muito mais disposto a sacrifícios para obter benefícios maiores do que disposto a sacrifícios para evitar danos maiores de outros. Daí se deduz que não é natural que uma pessoa se sacrifique para que outros obtenham maiores benefícios simplesmente em nome de um suposto bem-estar social. Cada um é, ante qualquer situação, indivíduo possuidor de um valor maior, a vida individual. Esta é a condição geradora natural de direitos. Uma sociedade cujo bem maior cobra qualquer sacrifício individual inexistente e é inconcebível. Primeiramente, cada um tem a obrigação moral e ética de fazer todas as coisas para seu próprio bem, por mais que integre um todo harmonioso que dá sentido à existência individual, a sociedade.

Por mais inusitadas e até radicais que as posições de Nozick possam parecer, convém observar que é possível notar, de alguma forma, que elas recorrem à filosofia moral de Kant. Isso também parece contraditório, pois jamais alguém ousaria negar que a proposta kantiana tem seu centro na ideia do imperativo categórico e que o imperativo categórico é, sem dúvida, uma prescrição universal a ser admitida por todos os indivíduos em geral. Porém, se observarmos a proposta de Kant com mais atenção, verificaremos que o fundamento do imperativo é a condição individual. Dito de outro modo, ao observarmos

bem o que Kant expressa com as formulações do imperativo categórico, veremos que se trata de conceber as pessoas como fins em si mesmas e não como meios. A postulação da pessoa como fim em si mesma assegura-lhe a individualidade, supondo-se que esteja habilitada ao título. Mesmo em situações diversas, as pessoas, antes de tudo, são sujeitos de vontade (Cf. KANT, 2002, p. 31). O que Kant propõe com o imperativo categórico é preservar e garantir o justo direito diante da possibilidade de processos múltiplos e variáveis para a aquisição e transferência dos bens, a saber, o **mérito**, as **necessidades** e a **eficiência**.

3. Justiça distributiva

Todos os seres humanos são merecedores da liberdade. Ora, dado isso, o certo seria defender alguma forma de distribuição dos bens e vantagens acumuladas excessivamente por alguns, para garantir algum tipo de condições mínimas para o exercício de tal merecimento por todos. Ocorre que Nozick radicaliza sua posição afirmando que qualquer tipo de distribuição ou redistribuição é coercitiva. Nenhuma pessoa pode ser obrigada a fazer algo, inclusive a ser melhor para com os outros ou a ajudar a alguém. O que cabe à sociedade é garantir a dignidade: obrigar um indivíduo a fazer o que não é de seu interesse é um atentado à sua dignidade.

Forçar alguém a ajudar aos outros implica fazer com que esse alguém seja, de alguma forma, forçado a abrir mão de um direito fundamental: o direito de propriedade – adquirida de forma legítima. Um grupo, uma sociedade ou um Estado que obrigue um indivíduo a abrir mão desse direito promove a injustiça, seja numa democracia ou não. Desta forma, qualquer que venha a ser o modo de distribuição de bens, rendas

ou dinheiro que vier a ser promovido implicará, ao contrário do que muitos pensam, na infração de direitos e não na sua garantia. Ter-se-á, então, o início de um processo perigoso e danoso de corrupção dos direitos.

A proposta de Nozick acerca deste tema tem como esco-
po o dilema clássico da racionalidade ocidental envolvendo a
relação entre indivíduo e coletividade. Na verdade, esse pen-
sador acredita que esta relação envolve pólos diametralmente
opostos. Dito de outra forma, para Nozick, indivíduo e coleti-
vidade, ainda que elementos de um mesmo processo, não ne-
cessariamente interagem; na verdade, são, por princípio, ex-
cludentes entre si. Se for para escolher, primazia ao indivíduo.
Esta é a escolha de Nozick.

Balanço da posição

Nozick sustenta a tese utópica de uma liberdade quase ili-
mitada do indivíduo. Sustenta uma visão radicalmente indivi-
dualista da vida, defendendo uma drástica redução da esfera
de intervenção da sociedade e do Estado nas ações do cidadão.
Seu pensamento é fundamental para a sustentação teórica e
política da forma hegemônica nas sociedades liberais pós-
modernas de um novo tipo de ética segundo a qual a única
obrigação de um indivíduo é autogovernar-se (Cf. DEAN, 2006,
passim). A ética individualista do autogoverno baseia-se cen-
tralmente na ideia da responsabilização, uma vez asseguradas
a autoprovisão e a liberdade para tanto. O máximo que se
exige do indivíduo é certa prudência, ficando a cargo da sua
espontânea vontade e da livre iniciativa as ações em direção a
um complementar desenvolvimento social participativo.

O pensamento de Nozick reflete uma ideia de indivíduo
obcecado pela propriedade privada muito mais que pela no-

ção de dignidade e de liberdade. Aliás, isso se faz notar em praticamente todos os pensadores liberais. Os ideais, porém, parecem bons, mesmo que os propósitos de autonomia, igualdade e moralidade sirvam tão somente para evitar o risco de o indivíduo se ver, por qualquer que seja a razão, privado de seus bens. A proposta de Nozick definitivamente não dialoga com uma compreensão ético-política de lida com os outros. Parece que lhe falta desenvoltura para perceber que também são necessários princípios que estejam além das garantias individuais e sejam capazes de orientar o melhor funcionamento da sociedade como um todo, interligando política, economia e vida social como elementos da estrutura da comunidade.

No liberalismo pós-moderno (neoliberalismo) há ausência proposital da preocupação com a segurança coletiva.⁵ Na verdade, este problema é a grande justificativa contida na explicação moderna da necessidade do Estado, desde Grotius a Kant, passando por Locke e Rousseau, e muito bem ressurgida no século passado à luz do pensamento político de Rawls. No entanto, para Nozick e os neoliberais, trata-se de um problema que não pode ser posto como competência única e exclusiva do Estado, muito menos para dar-lhe poderes que não lhe são inerentes. Os direitos pertencem exclusivamente ao indivíduo, cabendo a ele autogestionar as condições para as suas garantias. O Estado é uma entidade que ultrapassa a autonomia do indivíduo e que, só por isso já se constitui em problema. O problema da segurança coletiva cabe primeiramente aos próprios indivíduos. Cada cidadão deve ser livre para propor ou seguir as agendas e pautas que acredita serem necessárias e adequadas, inclusive podendo persuadir os demais para aceitá-las. Por isso, o Estado precisa ser mínimo e não interferir nas relações entre os indivíduos. Sua obrigação se resume a

⁵ Entende-se por segurança coletiva a necessidade de um estado social como alternativa para a superação das precariedades e dificuldades enfrentadas num suposto estado de natureza, assim como defendem os contratualistas.

apontar para que sejam respeitados os princípios (aquisição, transferência e compensação) do direito de propriedade. A posição leva às seguintes interrogações: afinal, o antagonismo entre os interesses individuais se resolvem mesmo por si mesmos? É viável uma ética com propósitos e contornos tão imediatistas a ponto de ser sempre orientada e influenciada pelo subjetivismo de quem a propõe?

O maior problema que pode ser atribuído ao liberalismo é: como sustentar a tese dos direitos individuais em contraposição ao inegável processo histórico de formação das sociedades? Como esclarece Enrique Dussel, não houve um momento da história capaz de ser identificado no qual todos os indivíduos estiveram em condições de igualdade e liberdade e nem o surgimento das sociedades modernas deu-se de um “marco zero”. O liberalismo, para sustentar a ideia de direitos iguais, vale-se de recursos analíticos e hipotéticos de impraticável verificação real e histórica. Por isso, o seu é um propósito impossível de ser cumprido (Cf. DUSSEL, 2002, p. 176ss).

A crítica de Dussel questiona o aspecto central da formulação liberal. Ou seja, diz que não há como identificar quais são os direitos individuais obtidos legitimamente, distinguindo-os daqueles que foram obtidos de forma ilegítima. Isso implicaria admitir que as propriedades herdadas dos regimes escravocratas teriam sido obtidas de forma justa, por exemplo. Não é preciso analisar muito para verificar que nem sempre as sociedades são justas quando estabelecem as condições reais para que os indivíduos tenham acesso aos seus direitos: a distribuição das posições sociais e econômicas não é determinada a partir de fatos meramente naturais.

A reflexão filosófica de Nozick tem seus méritos: se lhe carece factibilidade ético-prática, sobra-lhe convicção. A bem da verdade, Nozick não desenvolveu uma teoria dos direitos e tampouco uma ética dos direitos. A base moral possível para sustentar uma concepção de direitos fica pressuposta (Cf. BARNETT,

1977, p. 16). Ora, o liberalismo moderno é totalmente fundamentado no empoderamento do indivíduo, do qual derivaram inicialmente, senão todas, ao menos boa parte, das concepções de direitos humanos tão caras à humanidade nos dias atuais. Nozick obriga a olhar para isso: por ser profundamente radical, mostra justamente que antes das teorias liberais não cabia falar em direitos humanos; mostra que, sem o horizonte do indivíduo e da liberdade, não há como triunfar a dignidade humana, ainda que hoje tenhamos a opção de olhar para os direitos humanos como interdependentes e indivisíveis entre si, individuais e coletivos.

Nozick foi um pensador norte-americano por excelência. Dialogou sempre a partir dos problemas da democracia, da economia e da sociedade norte-americanas. A sua filosofia política não pode ser imaginada fora deste cenário. Assim sendo, o pensamento de Nozick não deve ser visto como sendo de um liberalismo oportunista, por mais que possa parecer. A sua defesa dos direitos individuais, para além de qualquer intervenção societal ou estatal, é feita por princípio e não se mostra vulnerável às circunstâncias e aos oportunismos verificados em muitos outros casos. De resto e para concluir, convém confrontar as teses deste destacado pensador contemporâneo com o que nos diz Karel Kosik,

El individuo es el individuo, pero en cuanto entra en contacto con la historia se convierte en un gran individuo creador de la historia o en un simple individuo aplastado por la historia. De este modo, la historia aparece bajo un aspecto diferente según se refiera al individuo histórico al simple ser humano [...] Un individuo puede ser grande, pero su grandeza puede no provenir de su personalidad, de su espíritu o de su carácter, sino reposar sobre el poder; su grandeza está contenida en el poder del que, por un tipo u otro de circunstancias, dispone un individuo particular y gracias al cual hace la historia. Un individuo que dispone de un máximo poder puede, al mismo tiempo, no tener más que un mínimo de individualidad (KOSIK, 1991, p. 5, 9).

Referências bibliográficas

BARNETT, Randy E. Whither anarchy? Has Robert Nozick justified the State? *Journal of Liberalism Studies*, Pergamon Press. Hardward, v. 1, n. 1, p. 15-21, 1977.

DEAN, Hartley. A agenda global de direitos humanos e a (im)possibilidade de um Estado ético. In: CIMADAMORE, Alberto; HARTLEY, Dean; SIQUIERA, Jorge (Org.). *A pobreza do Estado: reconsiderando o papel do Estado na luta contra a pobreza global*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FRANCIS, Leslie Pickering; FRANCIS, John Gregory. Nozick's theory of rights: a critical assessment. *The Western Political Quarterly*. University of Utah, v. 29, n. 4, p. 634-644, dec. 1976.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KOSIK, Karel. *El individuo y la historia*. Buenos Aires: Almagesto, 1991.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MISES, Ludwig von. *Introducción al liberalismo*. Disponível em www.sigloxxi.org/Archivo/lib-01.htm. Acesso: jul. 2007.

MORRESI, Sérgio D. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro. *Revista Lua Nova*, São Paulo, CEDEC, n. 55-56, p. 285-296, 2002.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

_____. *Philosophical Explanations*. Harvard University Press, 1981.

_____. *The Nature of Rationality*. Princeton University Press, 1993.

OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva*. Trad. Fabio Fernandez. São Paulo: Edusp, 1999.

VITA, Álvaro de. *Argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

JOHN RAWLS
Direitos humanos e teoria da justiça

João Alberto Wohlfart

O presente artigo procura conciliar teoria política da justiça e direitos humanos no filósofo norte-americano John Rawls. Inserido no universo filosófico da Filosofia Política, todas as formas de Direito são sistematicamente deduzidas de princípios políticos de justiça distribuídos a todos os cidadãos de forma equitativa e igualitária. É evidente que o princípio de igualdade no direito de participação política é concebido no plano ideal, já que na prática da vida política de um Estado as diferenças e assimetrias são inevitáveis. Ciente desta problemática, John Rawls propõe uma teoria política da justiça onde as diferenças na participação política sejam incluídas dentro de limites minimamente razoáveis. A estrutura da teoria política de Rawls compreende o princípio de participação política estendível a todos os cidadãos com direitos iguais na representatividade parlamentar e na tomada das decisões. O liberalis-

* Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia no IFIBE e membro do Grupo de Pesquisa Filosofia e Direitos Humanos.

mo político do filósofo norteamericano está numa adequada estruturação da atividade política global capaz de assegurar a todos os cidadãos a justiça política.

O texto que segue pretende ser uma simples e modesta formulação dos princípios da teoria da justiça de John Rawls que pode ser interpretada como um referencial para o exercício dos direitos humanos. A ação política de todos através de um sistema de leis justas e igualitárias permite o desdobramento das diferentes formas de direitos humanos. Neste sentido, procura-se introduzir os direitos humanos dentro de uma estrutura hierarquizada de estágios que são deduzidos verticalmente e cuja posição dentro da hierarquia é irredutível e ultrapassa os outros que seguem logo abaixo. Os estágios são: os princípios da justiça, o estágio Constitucional, o estágio legislativo e o estágio judicial.

1. Uma teoria política dos direitos humanos

John Rawls desenvolve uma teoria política da justiça. Portanto, as concepções de justiça, de liberdade e de direitos humanos, de igualdade social e de lei devem estar inseridos no contexto de uma teoria política da justiça. O filósofo norteamericano pressupõe princípios políticos a partir dos quais as leis e os procedimentos jurídicos são deduzidos. Por esta razão, não nos é autorizado um princípio divino ou uma determinação ontológica para pensar a sociedade e estabelecer os direitos básicos dos cidadãos. Uma concepção de direitos humanos deve ser pensada dentro de um sistema político de liberdade fundamental, de condições equitativas de exercício da cidadania, onde a justiça política é realizada. A teoria desenvolvida por Rawls é uma filosofia política que trata de pensar a liberdade humana fundamental articulada num sistema

de princípios e de leis que assegurem a liberdade para todos e seja capaz de estabelecer uma estrutura política de oportunidades razoavelmente iguais para todos. O princípio norteador de toda a teoria política do filósofo norte-americano é a justiça como equidade politicamente instaurada e circunscrita por princípios universais e um sistema de leis aplicável a todas para assegurar razoavelmente na base da sociedade a participação política.

A Filosofia Política de John Rawls deve ser pensada a partir dos princípios de justiça politicamente institucionalizados. Os textos do filósofo são construídos a partir da pressuposição explícita ou implícita dos princípios da justiça como norteadores de uma teoria política ou uma ação política. O primeiro questionamento a ser levantado diz respeito ao critério de estabelecimento destes princípios. Já colocamos que os mesmos não são de uma ordem divina ou teológica, mas de ordem estritamente política. Não podemos pensar que os princípios da justiça sejam estabelecidos a partir de uma situação histórica determinada ou uma referência social exemplar. Por exemplo, as conquistas históricas da Revolução Francesa não constituem o referencial para a identificação destes princípios. Os princípios não estão ancorados numa ordem real e efetiva, mas são politicamente estabelecidos para orientar uma concepção política de justiça.

Como Rawls elabora estes princípios para uma teoria da justiça? Eles são escolhidos por todos os cidadãos e se transformam em referenciais primeiros e fundamentais para qualquer sistema de leis e formas concretas de participação política. A primeira formulação do princípio da justiça reza assim: “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para os outros” (RAWLS, 1997, p. 64). No contexto da organização política da sociedade há um sistema de liberdades aplicável a todos os cidadãos

daquela sociedade para que ela seja politicamente sustentável. Mas não é só isto. Cada cidadão tem o direito de acesso a este sistema de liberdades através da capacidade de assimilação do mesmo e das condições efetivas de seu exercício na sociedade. As liberdades fundamentais que uma pessoa dispõe e o exercício das mesmas deve permitir que as outras pessoas também tenham acesso ao mesmo sistema de liberdades. O mesmo princípio, negativamente formulado, impede que as liberdades de alguém representem uma limitação ou diminuição das liberdades dos outros. A teoria da justiça de Rawls contém um conjunto coerente de liberdades e a possibilidade de todos exercerem os mesmos princípios. Esta formulação quase se parece a um imperativo moral passível de ser universalizado, ou seja, as liberdades fundamentais que uma pessoa deve poder atribuir a si mesma precisam categoricamente ser exercidas por todos.

O princípio citado diz respeito a um sistema coerente de liberdades básicas iguais e elementares. Em sua teoria política, Rawls tem o cuidado de distinguir os princípios fundamentais das consequências talvez deduzidas destes princípios. Algo é fundamental ou essencial se muitos outros elementos não são essenciais. Por outra, se tudo é determinado como essencial, o problema é que nada mais é essencial. Talvez, os fundamentos de uma teoria da justiça sejam a liberdade de expressão, o direito de participação política, a igualdade de oportunidades e uma justa divisão das riquezas e dos bens produzidos na sociedade.

O primeiro princípio acima citado conduz a um segundo princípio: “[...] as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (RAWLS, 1997, p. 64). Este segundo princípio aparentemente contradiz o primeiro. Porém, o segundo princípio é antes um

desdobramento do primeiro. Para Rawls, é preciso distinguir entre um princípio teórico e hipoteticamente estabelecido e a sua efetivação no mundo da prática e da política real. Não se trata de dois princípios diferentes, mas de um único princípio em suas dimensões teórica e prática. Se há um princípio de justiça estendível a todos os cidadãos com direito às liberdades fundamentais, isto não significa que o mesmo se aplica de forma igual e uniforme a todos os cidadãos. O direito fundamental a um sistema de liberdades a todos os cidadãos não assegura a sua igual aplicação e não garante uma sociedade idealmente igualitária. Isto significa dizer que nem todos os cidadãos que gozam das mesmas vantagens sociais e econômicas, têm o mesmo nível de integração social e são livres de forma igualitária. Isto não significa dizer que a teoria da justiça legitima a dominação de uns em relação aos outros ou a constituição de uma estrutura social assimétrica, mas integra as diferenças sociais dentro de um equilíbrio político razoável. As possíveis diferenças sociais não são tidas como injustas, mas expressão de uma justiça política e um estado de direito que tem nas diferenças um elemento político positivo. Apesar das diferenças no acesso à liberdade fundamental, nenhum cidadão é simplesmente excluído como se a justiça fosse privilégio de poucos.

As diferenças econômicas e sociais não são consequência de um sistema de direito injusto, mas também dependem da capacidade individual de cada cidadão de fazer uso de sua liberdade assegurada pelo Direito. Quando as diferenças são razoáveis e quando todos têm acesso ao sistema de liberdades iguais, mesmo em níveis diferenciados de expressão, isto não representa uma negação da liberdade em sua aplicação. Quando o sistema de liberdades fundamentais é trazido para a prática da vida política, não é necessário que ela seja aplicada de modo igual a todos os cidadãos, exatamente pelas capacidades diferenciadas que as pessoas têm para darem a si mesmas estas liberdades.

2. A justiça política e a Constituição

A Filosofia Política de John Rawls estabelece uma sequência lógica de diferentes estágios em sua aplicação. O primeiro estágio, como indicamos acima, é o dos princípios fundamentais hipoteticamente estabelecidos para um sistema de liberdades e para uma efetiva situação de justiça política e um estado de direito. O primeiro princípio, numa clara aproximação de Rawls com o apriorismo kantiano, é puro e não é resultado de consenso e não será princípio regulador para a elaboração da Constituição. Esta é estruturada em leis gerais e fundamentais cuja finalidade é reger a vida interna de um Estado. De regra, uma Constituição restringe-se ao fundamental e não se perde em muitos artigos e desdobramentos para não dificultar a sua aplicação no sistema da sociedade política. Uma Constituição concisa, com poucos artigos, é indicativo de um povo culto e politicamente avançado na participação do cidadão e na efetivação do sistema de liberdades fundamentais. Em contrapartida, uma Constituição muito longa com muitos artigos é indicativo de confusão e de uma baixa qualidade de liberdade experimentada pelo povo.

A elaboração da Constituição é fruto de discussões e de consenso em torno a uma matéria comum. A concepção rawlsiana de justiça e de direitos prevê que todos os cidadãos participem efetivamente do processo de elaboração da carta constitucional que rege a vida interna de uma comunidade política. Se as principais discussões acontecem no parlamento com representações legitimamente constituídas, este momento é antecipado pela vida política de um povo e pela liberdade vivida por este. As legítimas aspirações populares e a cultura são traduzidos na Constituição de um Estado. Mas, é bom lembrar, a Constituição não pode ser estabelecida fora dos parâmetros estabelecidos pelos princípios acima evocados. Por

outro lado, a teoria da justiça prevê que não sejam elaborados princípios constitucionais alheios ao povo e arbitrariamente estabelecidos a partir dos interesses econômicos particulares. O processo constitucional não é desenvolvido às margens da participação popular, mas o povo deve estar por dentro das discussões e, no final do processo de elaboração da Constituição, vê ali representados os seus direitos fundamentais e reconhece aquilo que a carta estabelece. Aquilo que está dentro da Constituição é assunto que circula amplamente em meios populares e se transforma em objeto de debate e discussão. Porém, não é possível pensar que qualquer aspiração popular imediata deva ser contemplada pela Constituição.

Em Rawls é possível perceber que uma teoria da Constituição é uma teoria da justiça e do direito. Por um lado, ela não exprime uma perfeição legislativa e teórica com a tendência ínsita de afastar-se da realidade política e social do povo. Ela não é algo perfeito do ponto de vista teórico e podem acontecer falhas na sua aplicação. Por outro lado, a Constituição não legitima interesses políticos e econômicos de uma classe mais privilegiada, excluindo uma grande massa do Direito e da liberdade política. Os princípios constitucionais de uma sociedade liberal estão acima de qualquer sorte de privilégios econômicos particulares ou de interesses corporativos. O liberalismo político de John Rawls caracteriza um sistema de liberdades estendíveis a todos os cidadãos, sem a injunção de qualquer sorte de interesses econômicos limitadores das liberdades. Desta forma, como veremos mais adiante, a justiça política opõe-se a toda sorte de desequilíbrio representativo, mas todos os cidadãos e grupos sociais são representados com igual força política. A filosofia política de Rawls é, fundamentalmente, uma filosofia política que prima pela razão pública e pelo Estado de Direito. Nesta concepção política, o público tem primazia sobre o privado. A Constituição é essencialmente o resultado de um consenso a respeito de uma ordem pú-

blica expressa concretamente num povo concebido por Rawls como um conjunto de pessoas politicamente organizadas.

Os representantes do povo são representantes da Constituição e zelam pela sua integralidade e pela sua aplicação. Quando se trata de um presidente da República, ele não vai mais ser um simples representante de um partido político ao qual pertence como cidadão comum, mas será representante primeiro da Constituição. As sentenças proferidas pelos juizes devem ser amplamente radicadas na Constituição e não em interpretações subjetivas imediatas e momentâneas. Quando se trata de um voto de um ministro, este voto será proferido de acordo com princípios constitucionais e não em função de interesses meramente particulares. Nesta concepção política, fundamentada amplamente numa razão pública, a política não será substituída por partidos políticos sustentadores de interesses privados e os representantes do povo não lutarão meramente por seus interesses próprios. A fundamentação de uma razão privada levaria, segundo Rawls, a uma corrupção generalizada, a privilégios individuais incontroláveis e ao dilaceramento do tecido social. Estas considerações levam a afirmação da independência da ordem pública em relação à ordem econômica no sentido de que os representantes legítimos do povo não são representantes de corporações econômicas. Portanto, a fundamentação de interesses econômicos não é o viés da vida política.

Ao falarmos da justiça política e da Constituição, um dos direitos políticos inalienáveis é o sufrágio universal. É evidente que na concepção rawlsiana este exercício não é realizado por uma massa informe, mas por uma consciência pública substantiva e ciente das necessidades e dos destinos de um povo. O caminho que conduz do povo ao parlamento e à Constituição também corresponde ao caminho de retorno do parlamento ao povo. Do ponto de vista do Direito, o último juiz é o próprio povo organizado e politizado. O sufrágio universal é a

instância de uma avaliação pública das ações dos representantes porque o povo tem pleno conhecimento das ações dos representantes. Por esta razão, os cargos políticos são indicados por um mandatário, mas passam pela indicação pública. Caso algum representante, parlamentar, juiz ou presidente não corresponde com o seu dever, o povo tem o poder e as instâncias jurídicas necessárias para destituir um representante corrupto e incompetente. As ações dos representantes do povo considerados individualmente e a ação global do parlamento são amplamente conhecidos pelo povo e, por esta razão, é muito difícil que aconteça a corrupção da atividade política e do caráter essencialmente público da política.

3. O estágio Legislativo

O estágio legislativo é o terceiro momento. Trata-se de um conjunto de leis que especificam e traduzem para a prática os princípios que a Constituição estabelece. São as leis de um país que procuram regulamentar os vários setores da sociedade. Um único princípio constitucional, considerando novos problemas emergentes e considerando o avanço da sociedade humana, pode ter muitos desdobramentos. A grande questão é que as mesmas leis sejam justas e o cidadão possa viver num contexto de direito e de leis que exprimem a sua dignidade e liberdade. Este estágio compreende uma multiplicidade de leis não passíveis de serem incorporadas numa Constituição. Esta possui um caráter mais duradouro e definitivo, enquanto que o estágio legislativo está em contínuo processo de criação de novas leis.

O estágio legislativo, em termos atuais, compreende a legislação sobre o trânsito, sobre a criança e o adolescente, sobre a educação, sobre a maioria penal, o código civil etc. Para

John Rawls, o sistema judiciário é responsável pela aplicação destas leis no quotidiano da vida do cidadão. Aqui entra o conceito de justiça procedimental, o processo de execução da justiça. Um grande problema para o filósofo norte-americano diz respeito às leis justas e à consequente possibilidade de condução a resultados injustos. Idealmente, leis justas conduziriam a resultados justos. Portanto, a idealidade da perfeição das leis nem sempre corresponde com a realidade da aplicação na prática. Um resultado injusto não significa, necessariamente, que a lei seja igualmente injusta. Mas o mínimo que se pode esperar é que uma lei justa conduza a um resultado razoavelmente justo.

Os estágios são estabelecidos numa sequência vertical hierarquizada. O exercício do Direito e da justiça deve ser interpretado no contexto dos estágios: os princípios, a Constituição, o Legislativo e a organização do judiciário. Os estágios não devem ser confundidos e Rawls estabelece uma função vertical na sequência destes estágios. Em outras palavras, cada nível é deduzido imediatamente do anterior, porém, não o esgota. A hipótese de falha num nível não deve ser atribuída a falhas no nível anterior. Se um processo jurídico conduz a um resultado não justo, isto não se deve a possíveis falhas na legislação. Se algumas leis não são justas, isto não se deve a problemas na Constituição ou a omissões do parlamento. Esta hierarquização dos estágios está claramente radicada no critério da primazia do princípio sobre a consequência ou o efeito.

John Rawls incorpora em sua teoria da justiça uma concepção de política na qual o voto constitui um exercício fundamental de participação política. Para tanto, este ato deve ser organizado de forma que os resultados de uma votação possam assegurar o equilíbrio na representatividade parlamentar. A participação política é um direito constitucional e a sua caracterização contempla uma justa distribuição das forças representativas, caracterizando uma relação profunda do par-

lamento com a estrutura da sociedade. Em outras palavras, a leitura dos textos do filósofo americano dá a entender que a justiça política aproxima a estrutura da sociedade da estrutura do parlamento como o seu espelho. A razoável identificação entre o perfil da sociedade e o perfil do parlamento dá-se pelo equilíbrio da representação política exatamente porque todos os grupos sociais devem estar devidamente representados. Desta forma, os interesses gerais do povo terão o seu ponto de convergência no parlamento onde as grandes discussões contemplam os problemas e interesses da população.

Dentro de um sistema razoavelmente igualitário de participação política,¹ os partidos políticos não são grupos privados politicamente articuladores de interesses corporativos, mas são unidades políticas nascidas dentro do povo e que representam politicamente o mesmo povo. Nenhum partido político surge aleatoriamente, mas é resultado de uma articulação política consciente da sociedade onde todos os grupos são equilibradamente representados. Os partidos políticos devem surgir da livre organização da sociedade e são expressão de grupos econômicos, formas específicas de pensamento, concepções de política e dos diferentes grupos que compõem a sociedade. Assim, o povo está por dentro daquilo que ocorre no parlamento e os parlamentares ficam ligados às necessidades e aspirações do povo. A pluralidade de grupos sociais e de interesses no interior da sociedade alcança o ponto de convergência no parlamento, sobretudo através de leis onde todos estão contemplados, como expressão do interesse geral.

A liberdade de expressão é um resultado convincente de uma organização política capaz de integrar a pluralidade de

¹ “A justiça como equidade começa com a ideia de que, quando princípios comuns são necessários e trazem vantagens para todos, eles devem ser formulados a partir do ponto de vista de uma situação inicial de igualdade, adequadamente definida, na qual cada pessoa é representada de forma equitativa. O princípio da participação transfere essa noção da posição original para a constituição, tomada como o mais alto sistema de normas sociais para estabelecer normas” (RAWLS, 1997, p. 241).

grupos politicamente expressa na votação e no equilíbrio da representação. Para Rawls, “[...] há rigorosas proteções constitucionais para determinadas liberdades, particularmente para a liberdade de expressão e de reunião e para a liberdade de formar associações políticas” (RAWLS, 1997, p. 243). Uma tal estrutura social é heterogênea nas formas de organização e no plano das ideias. Seguramente, numa tal estrutura política idealmente desenhada pela Constituição não há um padrão de pensamento homogêneo imposto por grupos econômicos dominantes, mas os cidadãos e partidos políticos são livres para expressarem as suas ideias e fazê-las circular dentro da sociedade. Um estado de direito e uma sociedade livre asseguram a liberdade de expressão e disponibilizam os instrumentos e os espaços onde isto é efetivado. As pessoas e grupos expressam as suas concepções políticas nos meios da sociedade e o parlamento é o espaço político onde as principais formas de pensamento da sociedade encontram eco. Para o filósofo americano, há de se supor que o direito constitucional abre espaço para o engendramento da multiplicidade e da diferença como elementos estruturantes da sociabilidade de qualquer Estado liberal e, por consequência, a diversidade de interesses políticos e de formas de pensamento acompanham esta diversidade. A liberdade de expressão como um princípio fundamental parece ser o elemento articulador desta diversidade social. Num Estado onde a liberdade de expressão é ocultada, a tendência é a afirmação de um grupo hegemônico que passa a controlar a sociedade pela força da violência ou pela imposição ideológica de um pensamento oficial. Neste sentido, os cidadãos e grupos políticos são livres para expressar as suas opiniões nos meios disponíveis, integrar estas concepções nos meios constitucionais efetivados no parlamento e, porque não, de questionar outras concepções e posturas políticas.

A liberdade de expressão como princípio político constitucionalmente estabelecido é um terreno ético fértil e profi-

cuo para a constituição de um clima político de debate público permanente. Para Rawls, “[...] podemos partir da convicção de que um regime democrático pressupõe liberdade de expressão e de assembleia, e liberdade de consciência e de pensamento” (RAWLS, 1997, p. 245). A diversidade de opiniões existentes no interior do Estado não se fecha analiticamente como em mônadas incomunicáveis, mas se traduz numa discussão pública e no aprofundamento permanente do debate. As questões que dizem respeito à sociedade e os problemas discutidos no parlamento abrem espaço para discussões permanentes no interior da sociedade. Para John Rawls, a razão pública ou racionalidade política é construída a partir da exposição pública das concepções que circulam dentro do Estado e se abrem no enfrentamento público positivo do debate. Nenhum cidadão deve ter medo de expressar publicamente o seu pensamento político, de criticar outros pensamentos ou de abrir a sua concepção a outras críticas possíveis. Assim, uma leitura dos textos de John Rawls faz pensar no seu parentesco com a concepção grega de política onde os cidadãos livres da cidade efetivaram privilegiadamente a sua cidadania na exposição pública de suas opiniões.

Aqui não podemos fugir dos princípios éticos norteadores da filosofia política do filósofo americano. Dentro da sequência dos quatro estágios, segundo a minha interpretação, a liberdade de expressão figura como princípio fundamental engendrador de toda a atividade política. Trata-se de um princípio ineliminável e universal de qualquer forma de direito constitucional e precisa ser tomado como condição de possibilidade de qualquer estado de direito. Evidentemente, não se trata de um princípio divino, religioso, teológico, mas político. Elementos religiosos e teológicos devem estar incluídos no universo deste princípio fundamental. A Constituição ocupa um estágio inferior onde a liberdade de expressão é constitucionalmente estabelecida na estrutura de participação dos cidadãos. Considerando o princípio fundamental, a Constitui-

ção procura definir um sistema de participação no qual todos os cidadãos possam integrar a organização política do Estado e expressar as suas opiniões através de meios constitucionais. A Constituição deve estabelecer uma situação fundamental de igualdade dos cidadãos expressa na igualdade do peso do voto, na representação equitativa e nas condições igualitárias de opinião. Dentro deste prisma, os cidadãos têm assegurada uma igual força no processo de elaboração de uma constituição através da criação de leis resultantes da participação de todos. Não se trata de leis elaboradas segundo o interesse de uma parte dominante da sociedade, mas as leis fundamentais devem ser uma expressão constitucional da liberdade de todos os cidadãos. A Constituição deve apresentar o nível de qualidade a ser manifestada na representação equitativa de cada pessoa.

John Rawls tem pleno conhecimento dos problemas que uma representação não equitativa representa para um Estado e para a liberdade do povo. Num Estado onde isto não é devidamente efetivado, abre-se espaço para uma série de arbitrariedades e para a formação de grupos privilegiados. O perigo deste desequilíbrio político é a formação de um parlamento onde são legalizados e legitimados interesses políticos e econômicos de uma minoria em detrimento de uma grande maioria sem voz no parlamento e sem expressão na participação política. Nestas condições, os partidos políticos, longe de representarem politicamente a diversidade existente no interior de uma sociedade, buscam junto ao governo e no parlamento a legitimação de interesses particulares, esquecendo-se da “parte” da população que representam. Numa tal configuração política, a liberdade de expressão em assembleia, liberdade de consciência e de pensamento são sistematicamente enfraquecidas.

A teoria política do filósofo americano estabelece uma tensão positiva nas relações do parlamento com o eleitorado. É algo evidente que o filósofo busque uma alternativa política às relações de abstração atualmente existentes entre o povo e o parlamento e que representa um sério problema na organiza-

ção dos Estados atuais. O povo não é um assistente passivo do espetáculo legislativo proporcionado pelo Poder Legislativo, mas participa ativamente na elaboração da Constituição e das leis fundamentais que regem a vida da nação. Por um lado, os congressistas devem ser sensíveis às aspirações, interesses, problemas e anseios do povo que precisam ser integrados ao processo legislativo. Por outro lado, o Congresso não simplesmente ratifica e transforma em lei as principais aspirações do povo.² Questões mais complexas como o aborto, a pena de morte, o “casamento” de homossexuais não podem depender de um sentimento popular imediato e de uma opinião mais ou menos generalizada para a sua definição. Estas questões estão impregnadas de componentes éticos, científicos, culturais não diretamente presentes no julgamento espontâneo do povo. Por esta razão, o parlamento precisa estar organicamente ligado ao povo, mas necessita de uma significativa autonomia em relação às formas genéricas de espontaneidade e de opinião que circulam entre os meios populares.

Os congressistas não devem ter maiores compromissos com o imediato e o sentimento popular comum. A sua ação deve ser substantiva e deve ter uma qualidade legislativa e principal. A fundamental preocupação dos congressistas é a elaboração de uma Constituição justa e eficaz e de um conjunto de leis capazes de assegurar a cidadania e a justiça para todos. Quando este nível de ação legislativo é proporcionado pelo parlamento, a atividade política assegura uma estrutura social justa e proporciona iguais oportunidades políticas para todos os cidadãos. A cidadania universal caracteriza o estado de direito onde todos têm oportunidades políticas iguais. Este nível de relação entre o cidadão e a instância legislativa caracte-

² “Os princípios da justiça estão entre os principais critérios a utilizar no julgamento da atuação de um representante e das razões que ele apresenta para justificá-la. Por ser a constituição o fundamento da estrutura social, o mais elevado sistema de normas que regula e controla outras instituições, todos têm o mesmo acesso ao procedimento político que ela estabelece. Quando o princípio da participação é obedecido, todos têm o status de cidadãos iguais” (RAWLS, 1997, p. 248).

rizará o Estado num nível de qualidade política e institucional onde o interesse público está acima do interesse privado e dificilmente algum legislador elabora leis para benefício próprio.

O último estágio é o estágio judicial, a aplicação das leis nas ações judiciais. Este estágio não será separadamente analisado, apenas citado para indicar a estrutura global de uma teoria da justiça e a sua articulação. A ação do judiciário está subordinada ao legislativo porque o judiciário não elabora as leis. Assim, torna-se possível que leis justas não sejam corretamente aplicadas e, por consequência, o resultado também se torne injusto.

Considerações finais

John Rawls desenvolveu uma teoria política da justiça. A formulação de um conceito de direitos humanos torna-se perfeitamente possível dentro deste contexto. A sua compreensão se orienta a partir de um sistema democrático onde todos os cidadãos tenham iguais oportunidades de participação política e sejam igualitariamente representados. A escolha dos princípios que regem a justiça, a formulação da Constituição e o processo legislativo visam a universalização da cidadania política, com a minimização de assimetrias de grupos ou interesses corporativos. Isto significa a garantia de uma oportunidade igualitária de participação e de influência no processo político e na tomada de decisões. Neste sentido, a teoria política de Rawls conduz a alguns direitos fundamentais. Tais são, por exemplo, a liberdade de expressão em assembleia e a liberdade de consciência e de pensamento, ao menos.

Referências bibliográficas

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Calos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pizetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DESAFIOS AOS DIREITOS HUMANOS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

*Manfredo Araújo de Oliveira**

A questão dos direitos humanos é hoje marcada por uma tensão fundamental: por um lado, há os que afirmam que eles designam a forma fundamental da consciência moral social das nações¹ que atingiram e conquistaram o Estado de Direito (Cf. LIMA VAZ, 2000, p. 86), de tal modo que sua efetivação em nível global constitui o grande desafio ético-político do século XXI;² por outro lado, são inúmeras as resistências de for-

* Professor Titular de Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC). Este texto foi originalmente apresentado no XV International Summer School on Religions in Europe, promovido pelo Centro Internazionale di Studi sul Religioso Contemporaneo, realizado em San Gimignano, Itália, de 27 a 31 de agosto de 2008. [versão italiana publicada pelos promotores do evento]. Publicação da versão em português autorizada pelo Autor. O Grupo de Pesquisa agradece a gentileza do autor.

¹ Th. Kesselring (2000, p. 41) considera a declaração dos direitos humanos a grande conquista moral do século XX.

² Para E. R. Rabenhorst, “o vocabulário dos direitos humanos é o principal alimento que nutre o debate político contemporâneo. Afinal com a crise das utopias igualitárias. [...] os direitos humanos assumiram uma *função crítica face à objetividade* e passaram a funcionar como uma espécie de *guia político completo*” (2002, p. 17).

ças econômicas e políticas e os questionamentos que provêm tanto de uma situação histórica nova, sobretudo, dos riscos do mundo de hoje – a erosão dos fundamentos conceituais do Estado moderno, o fundamentalismo político, o perigo de uma guerra nuclear, a nova configuração das relações internacionais e o abismo entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, a planetarização da civilização técnico-científica e a crise ecológica, a crise das lideranças políticas – quanto do ambiente filosófico contemporâneo que interpelam a repensar o significado da ética e do direito e suas tarefas na vida humana e, neste horizonte, o sentido e a política dos direitos humanos.

J. Habermas (1996, p. 214) exprime sua compreensão da situação histórica nova com a ideia de que está em formação uma “sociedade mundial”, porque os sistemas de comunicação e mercado produziram uma conexão global, mas, acrescenta logo que se tem de falar de uma sociedade mundial “estratificada”, porque o mecanismo do mercado mundial vinculou uma produtividade progressiva a uma miséria que aumenta, numa palavra, ligou processos de desenvolvimento e processos de subdesenvolvimento. A globalização cindiu o mundo e ao mesmo tempo o obriga, enquanto comunidade de risco, a uma ação cooperativa. Que tipo de sociedade nova é esta que constitui o desafio fundamental de uma reflexão ético-política em nossos dias? É possível definir uma ética para esta sociedade-mundo e uma teoria de direitos iguais e universais?

1. A globalização como fenômeno histórico-social

A globalização é a ordenação recente do tipo de sociedade gerado na modernidade,³ ou seja, daquele tipo em que,

³ Para aprofundar ver: CHESNAIS, 1996; COGGIOLA, 1997; HIRST e THOMPSON, 1998; BECK, 1998; BARROSO, 1999; GIDDENS, 2000; FURTADO, 2000; FORNET-BETANCOURT, 2000.

segundo Habermas (1981, p. 548), as ações dos agentes sociais são prioritariamente coordenadas pelos mecanismos do dinheiro e do poder, assim, que economia e administração tomam o lugar da religião enquanto princípio de organização da vida social. Para compreender a globalização é necessário considerar as dimensões centrais da nova fase do capitalismo, sua forma de atuação, suas instituições e as novas maneiras de pensar e de participar da vida cotidiana que se adequam ao modo de estruturação do capitalismo na hora presente.

Enquanto nova forma de acumulação e regulação do capital, a globalização (Cf. HÖFFE, 1999, p. 13) é o produto da interação de dois movimentos básicos: a) no plano doméstico, da liberalização econômica expansiva dos mecanismos de intervenção estatal que caracterizaram as sociedades regidas pelo capital, sobretudo, depois da segunda guerra mundial; b) no plano internacional, da mobilidade crescente de capitais que circulam no mundo favorecendo fusões e compras de grandes empresas. Trata-se de um “liberalismo transnacional” que abriu o mercado mundial e aprofundou os processos de interconexão econômica. Nesta dinâmica, o capital criou para si um espaço de ação para além do espaço dos Estados nacionais, porém de forma alguma se pode falar aqui de igualdade de oportunidades na competitividade em nível internacional. Ao contrário, os pressupostos da competitividade são muito diversos nos diferentes países.⁴

A globalização é o resultado de opções políticas específicas marcadas por inúmeros pressupostos radicados numa determinada teoria econômica, o neoliberalismo (Cf. OLIVEIRA, 1995, p. 59ss), que toma a hegemonia sistêmica que caracteriza a dinâmica das sociedades capitalistas como o elemento central de sua leitura da realidade econômica atual. Sua afirmação básica é que o mercado constitui o mecanismo único e exclusivo para a coordenação de uma economia composta

⁴ Para Th. Kesselring (2000, p. 52) o sistema econômico hegemônico gesta um espaço desfavorável a uma melhora na efetivação dos direitos humanos.

de tantos agentes e dimensões como a economia moderna e isto ele o consegue precisamente enquanto um mecanismo inconsciente capaz de realizar com eficiência o que o ser humano não pode realizar por meio de sua ação consciente. A felicidade e a realização humanas estão condicionadas à sua humilde submissão a este mecanismo inconsciente por meio de sua inserção nas instituições mercantis, um processo que avançou muito rapidamente com a nova revolução tecnológica que transformou a ciência e a técnica na base do novo paradigma de produção industrial.

O resultado deste processo é a “acumulação flexível” através da qual ocorre, por um lado, um aumento muito grande da produtividade do trabalho e, por outro lado, uma competitividade exacerbada a nível internacional. O eixo deste novo processo produtivo é a “tecnologia da informação” e suas duas maiores consequências são a reorganização do processo produtivo e os enormes impactos no sistema de emprego: tendo-se tornado a produtividade do trabalho a força motriz deste desenvolvimento, o desemprego se transformou em fenômeno estrutural. Além disto, cresceu a destruição sistemática do planeta e os perigos ambientais: os frutos de um capitalismo predador se tornam cada vez mais manifestos. O efeito mais visível destas mudanças é o processo de financeirização do capitalismo: não só há uma aceleração dos movimentos do capital através da unificação eletrônica dos mercados financeiros, mas, sobretudo, a tendência da autonomização dos circuitos financeiros da economia real. O Estado se faz, então, refém do capital financeiro.

Um traço essencial deste novo modelo de configuração do capitalismo é a *substituição da política pelo mercado* na direção dos processos sociais, o que tem como consequência que uma economia globalizada não se submeta à intervenção do Estado regulador e subjugue ao mercado todos os elementos da produção num processo acelerado de internacionalização

de todos os mercados acompanhado pela tese da capacidade de competição como elemento decisivo para o sucesso no mundo econômico. O efeito imediato é a incompatibilidade radical entre metas econômicas e fins sociais e políticos. Este processo se revelou um processo de concentração crescente do saber, do ter e do poder ameaçando a autonomia, a liberdade e a soberania das pessoas e dos povos, o que tem como resultado que a economia mundial continua crescendo com custos ecológicos e humanos muito altos.

G. Fauss designou este processo como “estado confessional do mercado” (1998, p. 20), cuja tese básica é: defender os mais fracos ou defender simplesmente os seres humanos é intervir sem razão em mecanismos naturais que funcionam por si mesmos e que têm sua lógica própria desestabilizada à medida que neles interfere o ser humano. Daí o antagonismo entre a lógica do processo de globalização e os direitos humanos precisamente numa sociedade que fala dos direitos humanos como nunca antes. Neste contexto, direitos humanos significam, em primeiro lugar, os direitos dos indivíduos enquanto proprietários no mercado que são, assim, antes de tudo, direitos a ter mercados, o que sem dúvida significa um enorme reducionismo em relação ao conceito de direitos humanos e, em última instância, sua anulação no sentido em que a tradição da filosofia ocidental os pensou.⁵ Parece que hoje todos se preocupam com os direitos humanos e proclamam agir em seu nome, o que termina levando a um caos de sentido. O mais grave é que nesta sociedade há de fato um desrespeito escandaloso aos direitos humanos, flexibilização da força de trabalho, guerras civis, corrupção e desgoverno, fome, pobreza, subdesenvolvimento econômico, cultural e político, grandes movimentos migratórios de fugitivos (Cf. HÖFFE, 1999, p. 20).

⁵ Para Hinkelammert os direitos humanos hegemônicos na estratégia da globalização são direitos humanos de “pessoas coletivas” como Mercedes, Siemens, Toyota e Microsoft. Na lógica reinante, estes direitos das pessoas coletivas engolem os direitos das pessoas humanas (Cf. HINKELAMERT, 2000, p. 62 e 64).

J. Habermas (1998, p. 101) defende a tese de que este processo significa a destruição do Estado Social enquanto esforço de enfrentamento da dialética entre igualdade jurídica (democracia política) e desigualdade fática. Seu objetivo básico era agir com o escopo de assegurar condições decentes de vida que tornassem possível a todos a efetivação dos direitos do cidadão em chances igualitárias. O caráter intervencionista do Estado com fins sociais (democracia social) (Cf. BOBBIO, 1992), portanto, se justificava no conceito de direitos do ser humano. Eliminada a intervenção do Estado nos mecanismos que controlam a produção e a repartição da riqueza, qualquer discurso sobre os direitos humanos corre o risco de permanecer inteiramente ineficaz, o que manifesta que sua efetivação não pode ser confiada ao jogo livre do mercado.

Nas décadas de 1980 e 1990, a América Latina passou pela experiência drástica de ajustamento à nova ordem do capital através da introdução de políticas de eliminação dos empecilhos ao mercado e à competitividade.⁶ Mesmo assim, não conseguiu eliminar dos movimentos da sociedade civil o projeto político democrático radicado nos valores da igualdade e da justiça que têm como objetivo gerar uma sociabilidade regida por direitos (Cf. BORON, 1994 e 2001). Nas últimas décadas do séc. XX e início do séc. XXI há em nossos países a confluência contraditória dos processos de democratização e dos processos de ajuste.⁷ O cenário da América Latina mostra classes trabalhadoras fragmentadas, pulverizadas, desempregadas (Cf. WANDERLEY, 2000). Milhões vivem abaixo dos limites oficiais de pobreza preocupados com a pura subsistência e impossibilitados de ter acesso ao ideal de consumo decantado pelos meios de comunicação social. O cenário huma-

⁶ Esta é para Hinkelammert a fundamentação que é dada para as novas políticas que transformam a economia numa guerra pela conquista das vantagens da competitividade (Cf. HINKELAMERT, 2000, p. 60).

⁷ A respeito do caso do Brasil ver: FURTADO, 1992; CONCEIÇÃO TAVARES, 1999.

no é um cenário de sofrimento, de incerteza, de insegurança, de perda crescente do sentido da existência humana. A muitos jovens e adultos foi tirada a esperança de um futuro melhor, pois não há perspectivas de um crescimento econômico suficientemente intenso que possa absorvê-los no mercado de trabalho em níveis salariais adequados a uma vida decente.

No nível internacional explodem conflitos culturais entre o ocidente secularizado e o mundo islâmico teocrático, reações etnocêntricas de populações nacionais contra o estrangeiro, contra os que têm outras crenças, outra cor, contra deficientes e grupos marginais precisamente num momento em que as migrações crescentes provocam a convivência de populações étnica, religiosa e culturalmente diferentes. As sociedades se tornam multiculturais, o que levanta o desafio da criação de estruturas de convivência política que possibilitem a coexistência igualitária de formas de vida diferenciadas étnica, linguística e religiosamente. Neste contexto emerge um novo individualismo na medida em que as massas assimilaram valores próprios da sociedade capitalista como a competição e a realização pessoal, re-configurando sua visão de mundo.

Há uma difusão mundial dos produtos da cultura de massa proveniente sobretudo dos USA. Surgem igualmente processos que destroem a solidariedade (Cf. HABERMAS, 1998, p. 110-111), pois esta cultura põe o valor do dinheiro acima de todos os valores e introduz nas relações humanas os critérios, valores e métodos que são próprios do mercado. Vivemos o tempo do triunfo da mercadoria absoluta (Cf. BAUDRILLARD, [s. d.], MELO, 1988, p. 72ss), o consumismo se faz modelo de vida e as relações humanas se degradam em meras relações de troca de objetos consumíveis de tal modo que a única identidade que sobra para o ser humano é a de ser consumidor, um ser unicamente voltado para seus interesses privados e indiferente ao bem público. Mortas as metafísicas e as religiões, o valor de troca passa a ser a única categoria universal em nossa

interpretação do mundo. Os bens e a riqueza valem mais que os seres humanos que se tornam reféns de um sistema que só sobrevive estimulando ao infinito seus desejos. Este sistema econômico é indiferente ao “resto” dos que ele não consegue minimamente integrar, os bilhões de seres humanos que passam fome e sede e que constituem para este sistema resíduos inevitáveis e perigosos.⁸ A tendência societária de fundo é diminuir os espaços da ação consciente dos sujeitos, uma vez que os mecanismos inconscientes, uma entidade anônima, e o processo tendem a dissolver o sujeito enquanto sujeito, o que conduz a uma profunda crise da ideia dos direitos humanos que na modernidade esteve intimamente vinculada à concepção do sujeito autônomo.

Mas há também uma série de fenômenos que manifestam o lado positivo da globalização: não existe só a comunidade da violência, mas também a “comunidade da cooperação” em diferentes níveis da vida humana, com efeitos muitas vezes democratizantes, de modo que se possa falar pelo menos de uma situação de tensão entre uma dimensão regressiva e conservadora e uma dimensão progressiva e emancipatória da globalização (Cf. SANTOS, 1997). Assim, por exemplo, a pressão da globalização leva a um questionamento de regimes autocráticos e o desrespeito aos direitos humanos provoca reações fortes a nível mundial. A partir desta base se está formando uma opinião pública mundial, uma sociedade mundial (Habermas) que tem abertura para o mundo e que é fortalecida pela ampliação do direito internacional e do direito dos povos, o que já levou à criação de tribunais internacionais em algumas áreas. É neste contexto que se fala hoje de “uma cidadania plural e universal apta a lutar por interesses comuns a todo o gênero humano” (RABENHORST, 2002, p. 17). A glo-

⁸ F. Hinkelammert (2000, p. 60) afirma que falar hoje, no processo atual de globalização de direitos humanos, significa falar sobre o sistema que fere e ameaça a dignidade humana

balização pode assim representar um enorme potencial de integração da humanidade, o reconhecimento da variedade das culturas e dos valores, a possibilidade de uma maior unidade e paz entre os povos. A chance é de um processo de humanização e unificação espirituais crescente da humanidade como dizia Theilhard de Chardin: hoje aumenta nossa consciência de pertença à humanidade comum e de nossa responsabilidade na preservação de nosso planeta único.

2. Objeções e críticas aos direitos humanos na filosofia contemporânea

R. Dworkin (1977) nos faz uma advertência fundamental: só podemos hoje levar os direitos humanos a sério se formos capazes de pensá-los a partir das objeções e das críticas das diversas correntes filosóficas de nosso tempo. No entanto, nosso contexto histórico se revela paradoxal: precisamente no momento em que o desafio de fundamentar uma ética e um direito universalistas se torna urgente, irrompem as diferenças e se propaga a ideia da inexistência de validade objetiva. Isto caracteriza a posição cética⁹ que, neste contexto, assevera não haver normas universais que possam reger as relações dos seres humanos. Ora, para Apel, a globalização de todos os problemas, que se mostra, por exemplo, nas discussões, em fóruns internacionais, a respeito dos direitos humanos, de uma ordem econômica mundial socialmente justa, de uma política ecológica adequada, da situação dramática de populações na-

⁹ A posição cética radical reduz a moral a sentimentos, desejos e decisões arbitrárias dos indivíduos. O confronto com o cético é para Apel indispensável, quando está em questão a pergunta a respeito da possibilidade de uma filosofia intersubjetivamente válida, pois se a possibilidade da argumentação válida é negada, a filosofia, enquanto atividade essencialmente argumentativa, é de antemão impossível (Cf. APEL, 1994, p. 21).

tivas da América e da África negra, dos processos de marginalização e exclusão e das condições de vida dos milhões de pobres e famintos do mundo, da explosão populacional da humanidade, das relações norte-sul, da dívida externa dos países em desenvolvimento, da fortíssima concentração por parte dos mais ricos do mundo dos recursos da terra (energia, água, território, etc), manifesta a premência da fundamentação de um princípio normativo, de *uma norma fundamental de justiça universalmente válida*. Há alguns tipos fundamentais de objeções a esta posição que aparecem com diferentes formulações em diferentes pensadores que mencionamos como ponto de partida da reflexão. Antes de enumerá-las, é importante lembrar uma objeção básica bastante difundida hoje: defende-se uma “democracia sem fundamentos” por ela defender melhor os direitos humanos que qualquer outra, pois se diz ser verdade histórica que “todas as fundamentações absolutas, todos os valores irrenunciáveis e todos os pretensos esplendores levam a inevitáveis totalitarismos” (FAUS, 1998, p. 18).

a) Uma objeção que põe em questão a racionalidade da dimensão normativa tanto ética como jurídica foi articulada no século passado pelo positivismo lógico e depois retomada pelas diferentes formas de *decisionismo* e que tem como tese básica que as questões relativas à razão prática não são suscetíveis de verdade, ou seja, às sentenças normativas, éticas ou jurídicas, não cabe a alternativa verdadeiro/falso. Normas se legitimam por decisões que podem ser vinculadas numa série, de tal forma que tudo desemboca numa decisão última sem que ela mesma possa ter legitimidade por algo além da própria decisão. O máximo que se pode fazer aqui é provar (Cf. FERRAZ, 2003, p. 289ss) a consistência lógica do sistema de referências condicionantes das decisões e a capacidade de realização empírica dos fins estabelecidos de acordo com os critérios de valor que foram assumidos pelas decisões to-

mas. Certamente é possível formular sentenças descritivas sobre normas assim, por exemplo, quando falo sobre os direitos humanos presentes na constituição brasileira: trata-se aqui simplesmente de sentenças não-normativas sobre normas e valores enquanto uma investigação empírica sobre sistemas dados de normas o que exige a distinção clara entre sentenças sobre normas, por exemplo, sobre sua vigência empírica em determinados contextos sociais, e sentenças que levantam a pretensão de ser normativamente válidas. Nesta posição não há propriamente validade normativa: normas podem ser descritas e explicadas, mas não podem ser legitimadas. No que diz respeito aos direitos humanos, deve-se falar aqui de uma primazia completa do legal, ou seja, do estabelecido por lei, sobre o justo.

A posição de E. Tugendhat (1994, p. 79ss e 336ss) pode ser considerada decisionista na medida em que a aceitação de um conceito moral é uma decisão de cada indivíduo e nada há que o obrigue a tomar esta decisão. O indivíduo possui direitos na medida em que é membro de uma comunidade moral. Ora, que ele seja membro de uma comunidade moral é objeto de sua escolha, o que depende de como ele quer compreender a si mesmo, de quem ele quer ser e do que escolhe como importante para sua identidade, do que ele considera fundamental para sua vida. Apenas aqueles que aceitam entrar numa comunidade moral estarão comprometidos com o respeito a todos os seus membros, ou seja, com o reconhecimento de direitos iguais e universais de todo e qualquer integrante desta comunidade. Neste sentido, o reconhecimento de direitos pressupõe os princípios de uma moral universal e igualitária que atribui a todos os indivíduos um valor normativo igual. Não aceitando uma posição moral, nossa relação com os outros será estritamente instrumental.

b) Uma posição muito próxima a esta é do *naturalismo* (Cf. HÖFFE, 1993) que tem a ver com o problema da especifi-

cidade do normativo, que aqui é resolvido através da redução da linguagem normativa a outras formas de linguagem como, por exemplo, a psicológica, a sociológica, a biológica, etc. Nesta perspectiva, pode-se articular a tese semântica central do naturalismo: todas as sentenças normativas podem ser traduzidas em sentenças não-normativas, o que significa uma consequência do cientificismo que afirma que somente proposições das ciências podem ser racionais. A esta tese corresponde a tese ontológica básica: “tudo que é seria uma coisa, seria, portanto da espécie de objeto que é passível de descrição completa pelas ciências naturais [...]” (KERSTING, 2003, p. 81).

c) Ainda tem influência no pensamento contemporâneo a crítica de *Hegel* de que a teoria dos direitos foi concebida a partir da oposição tipicamente moderna ao espírito da cidade grega, ou seja, a partir da afirmação do princípio da subjetividade dos indivíduos, portanto, em contraposição ao princípio da substancialidade do Estado enquanto aquela totalidade maior que engloba os indivíduos e as diferentes figuras do espírito objetivo como seus momentos.¹⁰ Ora, para ele, a afirmação exclusiva do princípio da subjetividade representa uma expressão incompleta do espírito já que desemboca no individualismo na medida em que não é o espírito como princípio substancial que é o fundamento primeiro, mas o indivíduo singular como vontade livre, o que em filosofia política desemboca numa teoria contratualista do Estado que reduz o Estado a um meio em vista da efetivação dos fins dos indivíduos e, na ética, na ideia de que a moralidade é o momento mais elevado do espírito objetivo. Este idealismo subjetivo moderno não pode entender o espírito como conciliação porque separou seus momentos como realidades isoladas uma da outra: o particular do universal, o sensível do inteligível. Vontades particulares separadas umas das outras e desprovidas do uni-

¹⁰ A respeito da crítica análoga de Marx ver OLIVEIRA, 2003, p. 282-284.

versal jamais podem gerar o universal a partir de si mesmas, a não ser um universal que é simplesmente meio. Por esta razão mesma é que as vontades individuais modernas só podem ver o Estado como uma universalidade que as limita. Isto, em última instância, leva à negação do fundamento de toda a vida humana, isto é, do espírito enquanto universalidade substancial. Para Hegel, a verdadeira liberdade não é destruída, mas gerada pela universalidade substancial.

d) Uma objeção muito difundida é que os direitos humanos, como eles se exprimiram nas declarações modernas, são a expressão da *concepção individualista* do ser humano como ela se articulou a partir do pensamento de Hobbes (Cf. HÖSLE, 1997, p. 60ss) que parte da afirmação de que todos os seres humanos são egoístas racionais. Não há seres humanos melhores ou piores, todos são iguais em seu desejo essencial de autoconservação e satisfação de seus impulsos. Neste sentido, o ser humano é essencialmente voltado para sua própria existência e a afirma radicalmente (Cf. SCHMITT, 2003, p. 430ss). Daí porque a ética se reduz ao cálculo útil: virtuoso é o que é útil ao Estado que é uma instituição legítima precisamente por abrir espaço para o desenvolvimento dos interesses privados de todos. Nesta perspectiva, os direitos humanos, entendidos em primeiro lugar como direitos subjetivos, reforçam o egoísmo privado dos indivíduos.

e) No que diz respeito à *relação entre ética e direito* há hoje objeções que vão em direções opostas. Assim, por um lado, M. Villey (1969, p. 71) explica o declínio do direito em nossas sociedades pelo esquecimento de suas relações com a ética e a política tais como foram pensadas na teoria do direito natural clássico e especialmente em Aristóteles. A raiz disto é, para ele, a teoria de Kant que, tendo separado a esfera da liberdade da esfera da natureza, esvaziou o universo jurídico de seu conteúdo substancial com a consequência de privar o direito de seu funda-

mento e de assim reduzi-lo a nossas preferências subjetivas. O Humanismo moderno aqui expresso, abstrato e formal, segundo Hegel, faz do ser humano o mestre da natureza e por isto vive da ilusão da parte que quer dominar o todo e com isto substitui a ideia da filosofia clássica de que cada um tem porções estritamente limitadas precisamente pelos direitos humanos. A teoria moderna dos direitos possibilita uma extrapolação da propriedade de si mesmo e dos bens. Numa direção semelhante pensa A. MacIntyre (1991) e (Cf. CARVALHO, 2001) ao afirmar que o universo ético muda radicalmente de forma quando se separa da verdade e da visão teleológica do ser humano e se reduz à expressão de sentimentos pessoais. Este é o resultado a que conduziu a crise da cultura iluminista moderna que é radicada numa concepção calculadora da razão, incapaz de captar essências e a dimensão teleológica do mundo objetivo. Esta cultura fracassou em seu intento de fundamentar uma moralidade independentemente da tutela teleológica e das tradições. Com isto a modernidade instalou um vazio ético que conduz a uma alternativa trágica: ou ao decisionismo ou à hipertrofia dos desejos e das paixões do indivíduo soberano.

Na direção exatamente oposta vão todos aqueles que afirmam que a política dos direitos humanos conduz a guerras que assumem em virtude disto uma qualidade moral, o que significa uma perigosa moralização da política.¹¹ C. Schmitt (1963, p. 94) afirma que as guerras mais terríveis são feitas em nome da paz e que os atos mais desumanos são realizados em nome da dignidade humana. Isto porque a política dos direitos humanos (Cf. HABERMAS, 1996, p. 220ss) está a serviço da efe-

¹¹ Para Kersting esta crítica de Enzensberger ao universalismo “desemboca numa louvação do paroquialismo: não obstante todo o apoio aos direitos humanos da boca para fora ‘em seu íntimo toda pessoa sabe que precisa preocupar-se, em primeiro lugar, com seus filhos, seus vizinhos, seu entorno imediato. Até mesmo o cristianismo sempre falou do próximo, e não do distante” (KERSTING, 2003, p. 88).

tivação de normas que são parte de uma moral universalística.

f) Num ambiente marcado por *Nietzsche*, o homem dos direitos do homem é apenas uma figura histórica destinada a desaparecer. Já em sua primeira fase, Nietzsche¹² procura apreender o espírito da tragédia grega contrapondo-a ao que ele denomina de socratismo, ou seja, a ciência desenvolvida pela teoria e dialética socráticas. A sabedoria trágica se revela superior ao saber socrático por sua afirmação da vida “como vontade de transformar, transfigurar e, esteticamente, justificar a existência e o mundo” (MIRANDA DE ALMEIDA, 2005, p. 77). Nos escritos de transição,¹³ ele vai então conceber a moral, como ela foi elaborada na tradição grega e cristã, assim como todo juízo de valor, como algo que impõe limites à existência, tirando-lhe aquilo que ela possui de mais fértil, de mais afirmativo. Na fase final, Nietzsche vai situar sua genealogia da moral no contexto de uma interpretação global da cultura humana¹⁴ a partir da categoria central de vontade de poder como força criadora de valores e que na história se revela como uma força ambivalente, ou seja, ativa ou reativa. Ora, as ideias e os valores morais da tradição ocidental radicam na expressão mais significativa da força reativa, o ressentimento, a mola da força reativa dos fracos e que se contrapõe com o discurso da moralidade, ligada à passividade e à submissão, à força realmente criativa dos fortes. O homem livre é, por isto, imoral, pois em todas as coisas só quer depender dele mesmo (*Aurora*, § 9). Só uma inversão radical de valores, efetivada pelo instinto ou pela vida em sua força originária, poderá abrir o espaço para uma nova moral de afirmação da vida que é o valor supremo.

¹² Sobretudo em *O Nascimento da Tragédia*.

¹³ Que incluem *Humano demasiado humano I* (1878), *Miscelânea de opiniões e sentenças* (1879) e *O viandante e sua sombra* (1880).

¹⁴ Sobre as bases antropológicas da teoria de Nietzsche ver LIMA VAZ, 1991, p. 133-134.

Minha fórmula reza: vida é vontade de poder: nela está a norma suprema de todos os valores. Que é bom? Tudo o que eleva no homem o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder mesmo. Que é mau? Tudo o que provém da fraqueza. [...] Os fracos e os deficientes devem sucumbir: primeira sentença de nosso amor ao ser humano. E devemos ainda ajudá-los nisto. Que é mais prejudicial do que algum vício? A compaixão de ação com todos os deficientes e fracos – o cristianismo (*O Anticristo*, n. 2).

Só assim atingirá o homem aquilo que o constitui acima de tudo: o ato criador de valores num processo que nunca chega ao fim.

f) Em contraposição radical à teoria dos direitos humanos se põe o *relativismo* contemporâneo que assume a forma de contextualismo e particularismo. Podemos, com Kersting, afirmar que a tese central de uma postura relativista consiste em considerar os sistemas morais como dotados de uma validade apenas relativa, “não podendo, por conseguinte, reivindicar uma validade universal, validade supratemporal e invariável, de cultura para cultura” (KERSTING, 2003, p. 82). A partir daqui, toda tentativa de fundamentar uma postura normativa universalista, como é o caso da teoria dos direitos humanos, se fundamenta numa “ilusão arquimédica” já que é impossível ao ser humano se subtrair aos preconceitos de seu próprio contexto cultural.¹⁵ Portanto, os direitos humanos não possuem fundamento objetivo e só podem existir como mero ordenamento jurídico a partir de consensos estritamente convencionais, portanto, arbitrários, mera regra de jogo.

Um bom exemplo deste tipo de contextualismo radical é R. Rorty. O pensamento clássico pretendeu, segundo Rorty (1991), graças ao conceito, captar a forma e o movimento da

¹⁵ “O relativista assevera, portanto, não só que todo o sistema de convicções morais se desenvolveu historicamente e possui um destino cultural; ele afirma também que, em princípio, é impossível, dentro do sistema de convicções morais historicamente formado, encontrar-se uma área de regras, um segmento de normas que não mostrasse vestígios da história de seu surgimento” (KERSTING, 2003, p. 83).

natureza e da história o que, em última instância, conduziu à pretensão de que necessariamente se pode descobrir como corrigir a injustiça da história humana. Rorty considera isto precisamente a doença que subjaz a todo o pensamento ocidental a partir da intuição exatamente contrária: não existe uma realidade maior para além da realidade que se manifesta no dia-a-dia,¹⁶ que pudesse oferecer para a ação do ser humano no mundo um horizonte de reconciliação e salvação. Daí porque sua proposta consiste basicamente em curar a humanidade da doença platônica, metafísica, o que, segundo ele, deve ocorrer através de uma radicalização da postura da filosofia analítica que tem seu cerne na reviravolta linguística (Cf. RORTY, 1970). Na medida em que esta reviravolta é levada até o fim enquanto reviravolta pragmática, manifesta-se a necessidade de renúncia a uma premissa que a vinculou tacitamente à grande tradição do pensamento ocidental, ou seja, a de que ainda há verdades filosóficas a descobrir, que podem ser fundamentadas com argumentos. Daí a conclusão: a primeira tarefa é a desconstrução da metafísica, o desmascaramento do platonismo, que inicia com a demonstração de que mesmo a filosofia analítica permaneceu presa à metafísica que combateu, o que faz vir à tona o fato de que toda nossa cultura está radicada nos mal-entendidos que remontam a Platão.

A reviravolta linguística consistiu basicamente em mostrar que a expressão linguística é a mediação necessária de todo e qualquer saber, condição ineliminável de todo nosso acesso ao mundo, pois em qualquer compreensão de situações ou eventos no mundo se penetram mutuamente linguagem e realidade de tal modo que a pergunta pelo que se pode conhecer implica sempre a pergunta pelo que se pode dizer. Assim,

¹⁶ “Se não há princípios morais de validade universal, que comprometem de igual maneira cada pessoa, independentemente de sua situação de vida, então é claro que também não se podem encontrar regras normativas para organizar a interação dessas diferentes esferas culturais” (KERSTING, 2003, p. 84).

nunca abandonamos a esfera da linguagem, o que nos leva a uma concepção antifundamentalista de conhecimento, pois, como diz Rorty, algo só pode valer como justificação com relação a outro algo que já aceitamos e, por esta razão, nunca podemos, saindo de nossa linguagem, crenças, conjecturas e opiniões, chegar a um critério independente do critério de coerência de nossas afirmações (Cf. RORTY, 1981, p. 199ss). Portanto, na reviravolta pragmática, em sua interpretação contextualista, isto implica que não pode existir acesso a entidades do mundo independentemente do processo de entendimento intersubjetivo e do contexto linguístico de nossos mundos vividos das diferentes comunidades históricas (Cf. RORTY, 1981, p. 191).

Para Rorty, a linguagem é contingente; o eu e a comunidade são também contingentes; a contingência é, então, o princípio do pensar de modo que a referência a normas absolutas não passa de um sonho inútil, dada a condição humana que é a condição da finitude. Ao invés, então, de normas transcendentais¹⁷ a que não temos acesso, só nos resta a solidariedade de nossas crenças e valores comuns, de nossas preferências e de nossas escolhas no contexto comum de nossa forma de vida, o que, para ele, contudo, não nos conduz ao relativismo, cuja postura é essencialmente dependente do modelo representacionista do conhecimento já superado, mas, por outro lado, tem como consequência que a justificação depende sempre de critérios diferentes de acordo com os contextos históricos, o que exige de nós que paremos de nos preocupar com a objetividade e nos tornemos satisfeitos com a intersubjeti-

¹⁷ Cujas posse por parte dos filósofos legitimou no passado a supremacia específica da filosofia na discussão das coisas humanas. Ora, não existindo este acesso, o pragmatismo vai atribuir à filosofia uma função mais humilde, ligada às tarefas cotidianas da vida, sem privilégio nem supremacia frente a outras formas de discussão, a serviço, portanto, de outras causas, as pequenas causas do dia-a-dia com uma tarefa ao mesmo tempo crítica e construtiva. O que numa cultura pós-filosófica, no sentido de um adeus a uma filosofia com motivos transcendentais, fundacionais, essencialistas, irá desaparecer é a casta dos profissionais em filosofia, ciosa de seus privilégios (Cf. RORTY, 1982).

vidade.¹⁸ Isto implica a falta de sentido para o ceticismo, pois enquanto indivíduos socializados já sempre nos encontramos no horizonte de nosso mundo vivido, linguisticamente interpretado, e isto pressupõe um pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas e confirmadas praticamente que tornam inteiramente sem sentido a dúvida total.

Os *comunitaristas*,¹⁹ por sua vez, defendem que a validade das normas só pode ser determinada no seio de uma tradição cultural específica, que é portadora de uma pré-compreensão concreta de mundo. Qualquer tentativa de apelar a princípios universalistas emerge como um empreendimento sem sentido por desembocar num dever-ser abstrato. Por esta razão, eles criticam a orientação universalista do liberalismo moderno²⁰ e defendem o particularismo normativo, que acentua o valor das tradições e as obrigações que derivam da pertença a determinadas formações sociais. Só existem mundos axiológicos particulares, o que nos obriga a nos abster de tomar posição sobre os assuntos internos de outras coletividades. Daí sua crítica ao individualismo moderno atomístico e a defesa de uma política de integração ao bem coletivo como consequência da natureza social do ser humano. Por isto insistem no caráter situacional da razão humana, na pluralidade e contextualidade como dimensões básicas da vida.

Esta posição põe, para Apel, uma dificuldade enorme para o cumprimento da tarefa de fundamentação de uma ética a

¹⁸ “É ruim que a validade de nossa moral se extinga fora dos limites da esfera cultural que nos molda? Não basta partilharmos nossas convicções morais com as pessoas com as quais geralmente lidamos e, com todas as demais, nossa prudência? [...] por que, afinal, a moral precisa aspirar ao universalismo das ciências naturais em termos de validade?” (KERSTING, 2003, p. 85).

¹⁹ Ver MACINTYRE, 1981; WELZER, 1989; BELL, 1993; APEL, 1993; KERSTING, 1992. 127-148; RAMOS, 1998.

²⁰ “Temos aí, por um lado, os contritos e penitentes filhos e filhas do Ocidente que [...] estigmatizam o universalismo relacionado aos direitos humanos como colonialismo moral, como a continuação do colonialismo com meios morais” (KERSTING, 2003, p. 87).

partir das exigências específicas de nossa situação histórica: tendo sido aceita a tese básica da ineliminável pré-compreensão de mundo que nos marca, da pertença originária a uma comunidade de língua e de cultura, parece razoável admitir que todos os nossos padrões de valor são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural específica, o que tem como consequência que toda ética é relativa a uma cosmovisão e a uma tradição cultural determinadas. Daí porque hoje a ética só pode ser concebida como uma ética que somente pode existir enquanto efetivada em diferentes éticas, necessariamente contingentes, limitadas, distintas e sem pretensões à universalidade. O caminho da emancipação humana passa assim pela particularidade.

3. Direitos humanos no contexto de uma ontologia do ser pessoal

A questão dos direitos humanos enquanto questão sistemática se situa no contexto de uma ontologia do ser pessoal. Trata-se, nesta ontologia, em primeiro lugar, da explicitação e reconstrução sistemática das estruturas ontológicas básicas²¹ que tematizam as determinações fundamentais do ser humano. O que está em jogo, portanto, é a explicitação e a demonstração de um quadro conceitual que expresse o que compete necessariamente²² ao ser humano enquanto ser humano, ou seja, aquelas propriedades que ele não poderia deixar de ter sem deixar de ser o que é. Tematizando-se a constituição onto-

²¹ “A expressão conceptual do objeto assume finalmente no nível da compreensão filosófica, a forma da *categoria*, ou seja, do conceito que exprime o objeto como *ser*, isto é, no domínio de sua inteligibilidade última” (LIMA VAZ, 1991, p. 162).

²² Cf. PLANTINGA, 1974; KRIPKE, 1980 e 2001. Este é o assim chamado problema do essencialismo que não pode ser enfrentado sem considerações modais (Cf. MURCHO, 2002).

lógica do ser humano,²³ tematiza-se conseqüentemente o lugar que lhe corresponde na totalidade do real. Tal empreendimento não é simplesmente uma produção ou dedução a priori de conteúdos, mas uma reconstrução do já conhecido no mundo vivido e nas ciências com o objetivo de captar os constitutivos essenciais do ser humano. Uma ontologia regional, que é a consideração de um campo de ser específico no seio da totalidade do ser, pressupõe o núcleo ontológico central da reflexão filosófica que é a consideração da totalidade do ser enquanto tal. Neste contexto podemos apenas apresentar resumidamente os resultados gerais da ontologia do ser humano.

3.1. A subjetividade humana enquanto co-extensiva à totalidade

A tarefa própria da filosofia consiste aqui antes de tudo na reconstrução sistemático-conceitual das categorias utilizadas nas ciências. Em primeiro lugar, o ser humano se manifesta como uma realidade material-orgânica e, enquanto tal, como uma parte da natureza, já que é um corpo orgânico,²⁴ marcado, portanto, por uma determinada configuração corporal-biológica. Enquanto dimensão primeira, o corpo constitui o pressuposto da consciência, da autoconsciência e da intersubjetividade enquanto características específicas do ser humano. Numa palavra, a corporalidade emerge como mediação irrecusável das relações dos seres humanos entre si e dos seres humanos com o mundo natural. Assim, o corpo não pode simplesmente ser reduzido a um objeto entre outros no mundo dos objetos, mas é uma dimensão constitutiva do pro-

²³ A respeito de como a filosofia pode cumprir esta tarefa de acordo com pensamento de Platão e Aristóteles (Cf. SCHMITT, 2003, p. 215ss).

²⁴ A respeito da problemática de uma compreensão puramente biológica do ser humano (Cf. HAEFFNER, 1989, p. 20)

priamente humano. No entanto, o ser humano pode se pôr, de alguma forma, frente a seu corpo, objetivá-lo e configurá-lo.

Isto revela que a pertença do ser humano ao campo do ser biológico é, de alguma forma, paradoxal: por um lado, ele é portador de uma determinação biológica como todo ser orgânico; por outro, está para além de qualquer determinação, pois transcende, através da pergunta, o campo do imediato e se distancia de tudo. Foi justamente isto que levou M. Scheler a caracterizar o ser humano como o ente que é em princípio capaz de dizer não, constituindo-se, então, como o protesto permanente contra a simples facticidade. Esta capacidade manifesta algo especificamente humano e, desta forma, se começa a esboçar seu lugar na totalidade do ser e sua grandeza ontológica: ele é o ente que, enquanto capaz de se distanciar de tudo, inclusive de si mesmo, pode tomar tudo como seu objeto, inclusive a si mesmo.

Por poder distanciar-se de tudo, o ser humano emerge, então, como o ente da pergunta pela totalidade do ser, portanto, como ente da abertura à totalidade,²⁵ que em si mesma implica a negação de qualquer limite e exterioridade. O ser subjetivo se revela assim co-extensivo com o todo, inserido no todo, determinado pelo todo, mas constitucionalmente aberto a este todo por ser a instância que diz o todo e, enquanto tal, pode fazer-se o ponto no mundo que é referência para toda e qualquer realidade no mundo, a esfera da revelação da inteligibilidade universal, portanto, a instância que tudo situa na esfera do sentido e o que lhe torna possível distanciar-se de tudo através da reflexão crítica. A razão humana, como a linguagem, tem uma relação reflexiva com seus limites, porque precisamente em virtude de sua reflexividade tem condições

²⁵ Esta é uma tese básica da tradição da filosofia ocidental. Assim, Aristóteles afirma do espírito ou do pensamento que ele de certo modo é tudo: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πως ἐστὶ πάντα (*De anima*, III. 8. 431 b 21). E que o sábio sabe tudo (*Metafísica*, A 2 982 a 8). Ver a respeito MULLER, 1974, p. 43ss. Para Leibniz o ser humano é uma mônada, cuja especificidade consiste em espelhar ou representar o todo (Cf. LEIBNIZ, 1998, p. 62, 63, 83).

de detectar seus limites e exprimi-los. No entanto, os limites não poderiam ser indicados se o para além do limite já não estivesse desde sempre presente (Cf. HEGEL, 1960, p. 84; 1967, p. 113-116 e SCHÖNBERGER, p. 46-47). Numa palavra, não se pode pensar o limite sem co-pensar o que está para além dele.²⁶

Compete, então, ao sujeito enquanto espírito, na linguagem de Puntel, uma *coextensionalidade intencional com o universo ou com o ser* (Cf. PUNTEL, 2004),²⁷ com aquele “todo que abrange simplesmente tudo” (PUNTEL, 2004, p. 307), não só com o universo existente, pois a potencialidade do espírito vai além do existente na medida em que inclui todas as possibilidades de infinitos outros universos não realizados (PLANTINGA, 1982) precisamente enquanto são inteligíveis. Por esta razão, ele pode voltar-se somente para si mesmo abstraindo de tudo o mais, mas pode também alargar sua visão até ao todo do universo (Cf. PUNTEL, 2006, p. 148ss), manifestando-se assim como uma instância universal no sentido da co-extensão intencional com o universo, portanto, como aquela instância em que se exprime a inteligibilidade de tudo. Este é seu lugar específico no todo do ser.

3.2. A subjetividade é livre, autodeterminada

O ser humano enquanto ser da linguagem se revelou como a instância que expressa a inteligibilidade de qualquer realidade e é através dela que se dá a ordenação de tudo o que é experi-

²⁶ Por esta razão, não se pode pensar o conceito de finito sem que o conceito de infinito seja co-pensado, embora não expressamente (Cf. PANNENBERG, 1988, p. 21).

²⁷ “[...] a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade *intencional*, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser *situado*. No homem o espírito é *formalmente* idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é *realmente* distinto dos seres na sua perfeição existencial [...]” (LIMA VAZ, 1991, p. 223).

mentado sob uma rede categorial. Isto significa dizer que cada impressão sensível é subsumida a um quadro categorial,²⁸ o que torna possível diferentes interpretações da mesma experiência. Somente pela mediação destes quadros categoriais pode o ser humano reduzir a imensa complexidade do real por ele experimentado e, portanto, estruturar sua experiência de mundo. Na realidade, todos os conceitos são idealizações da realidade empírica e, por esta razão, emerge, inevitavelmente, a possibilidade da pergunta sobre a legitimidade destas idealizações. Ora, justamente, aqui, se situa a grande façanha do ser humano: ele levanta a *questão da validade*.

Ele é, em princípio, capaz de se distanciar de suas próprias representações e de seus próprios desejos na medida em que pergunta se elas são verdadeiras e se eles são, moralmente, corretos (Cf. HÖSLE, 1997, p. 308ss). Isto significa que o ser humano pode perguntar pelos critérios que devem orientar sua vida. Na esfera da vida prática isto tem como consequência que ele pode passar de uma vida que busca estes critérios em fatos sociais, como, por exemplo, nas tradições, para uma reflexão racional²⁹ sobre os valores ou as normas que ele deve aceitar como condutores de sua vida (Cf. HÖSLE, 1992, p. 19).

²⁸ “Mas o aparelho sensorial não é o único fator de condicionamento do mundo que nos rodeia. Outro é constituído pelo modo como pensamos. As categorias a que recorremos para descrever o universo também o condicionam. Através de conceitos que criamos, em boa medida motivados pelo próprio mundo, é que o conhecemos, o dominamos e fazemos previsões que se mostram essenciais para nossa subsistência”. Contra o empirismo, Einstein insiste em que todos os conceitos, que emergem em nossos pensamentos e proferimentos linguísticos, do ponto de vista lógico, são criações livres do pensamento e não podem ser, indutivamente, extraídos de nossas vivências sensíveis. O costume de vincular certos conceitos ou vinculações de conceitos a certas vivências sensíveis torna difícil captar o abismo entre o mundo das vivências sensíveis e o mundo dos conceitos e das proposições” (COSTA, 1997, p. 156). Ver também EINSTEIN, 1971, p. 286ss; QUINE, 1964, p. 44ss.

²⁹ A respeito da distinção fundamental para a compreensão do comportamento humano entre “causas” e “razões” o que leva ao conceito de “ação” no sentido estrito e à distinção entre uma explicação causal e uma explicação racional (Cf. KUTSCHERA, 1998, p.184ss).

Aqui é a própria razão humana³⁰ que deve responder à pergunta que devo fazer? O simples fático não pode responder a esta pergunta, pois ele mesmo é objeto do questionamento sobre sua validade.³¹ Por esta razão, é insuficiente aquele conceito de liberdade que a interpreta como poder realizar o que se quer.

A vontade livre é aquela que é radicada na razão, em móveis razoáveis³² e a razão emerge, assim, como o único “fundamento de validade” para as normas de nossa ação,³³ um fundamento que por esta razão é universal. Isto não significa afirmar que do ponto de vista psicológico, isto é, motivacional, outros fundamentos não sejam de fato os móveis de nossas ações. Neste sentido, liberdade não pode ser entendida como a capacidade de fazer o que se quer, pois os desejos que temos são heterônomos uma vez que podem ser induzidos a partir

³⁰ O que se contrapõe radicalmente às teses do decisionismo de C. Schmitt que nega qualquer possibilidade de fundamentação racional de normas e valores que na realidade resultam de decisões a partir do nada e por esta razão não têm como fundamento a não ser a própria decisão de considerá-los válidos. Trata-se, portanto, de um voluntarismo puro (Cf. ARRUDA, 2003, p. 61).

³¹ Um dos grandes méritos de Kant consistiu precisamente em ter compreendido que as ciências modernas da natureza, em seu tempo louvadas por seu grande sucesso, não poderiam dizer toda a realidade justamente porque elas se limitavam a explicar o mundo empírico, um mundo sem valores e normas (Cf. HÖSLE, 1992, p.20). Esta mesma ontologia sem normas e valores que assume o conceito positivista de ser é defendida por C. Schmitt. “Do ponto de vista epistemológico, ele não reconhece nenhuma esfera de validade própria das normas e regras” (ARRUDA, 2003, p. 60).

³² O que já constitui uma das teses fundamentais de Kant (Cf. HÖSLE, 1992, p. 26).

³³ Para Kutschera, nosso tempo é marcado por uma visão da totalidade do real que se tornou hegemônica: o *materialismo*. A tese fundamental é que tudo pode ser fisicamente explicado desde o mundo anorgânico até a história das culturas humanas de tal modo que a física é a ciência fundamental que torna possível uma teoria unitária da totalidade da realidade. Neste contexto, o ser humano enquanto ser espiritual não é uma realidade diferente das demais realidades físicas de tal maneira que a afirmação de uma dignidade especial do ser espiritual não tem fundamento científico. O que pensamos, falamos e fazemos é determinado causalmente: somos autômatos fisiológicos. Com isto nossa liberdade não passa de uma ilusão e os valores são resultados de convenções sociais (Cf. KUTSCHERA, 1998, p. 19-23). A respeito de seus argumentos em defesa da liberdade de ação e da liberdade da vontade ver p. 201-215.

da natureza ou da sociedade e quanto maior é a necessidade de satisfazer a eles menos livre é o ser humano, pois neste caso se nega justamente aquilo que constitui a liberdade enquanto liberdade, ou seja, a autonomia. Pode-se dizer que

Toda a filosofia de Kant é movida por uma intenção subjacente: mostrar que a verdadeira grandeza do homem não consiste, como pensa a modernidade, em sua imposição sobre o mundo, mas em sua capacidade de autodeterminar-se a partir da liberdade. Não simplesmente a técnica, mas a liberdade, e com isso o ético, é a fonte da grandeza do homem (OLIVEIRA, 2003, p. 131-132).

Mais importante do que poder realizar o que se quer é querer o que é correto. Verdadeiramente livre neste sentido é somente o homem moral. Nesta perspectiva, as limitações prescritas pela moral não são empecilhos, mas condições de possibilidade da liberdade (Cf. OLIVEIRA, 1995, p. 68-69 e HÖSLE, 1997, p. 405-406).

Numa palavra, o ser humano pode, em princípio, avaliar, julgar, transformar, todos os estímulos que recebe do mundo em proposições e afirmá-las ou negá-las. O ser humano pergunta e, enquanto pergunta, revela que, em princípio, pode distanciar-se de tudo na medida em que pode submeter tudo à pergunta sobre validade. Numa palavra, as ideias do verdadeiro e do bom são as grandes descobertas do ser humano enquanto ser espiritual (Cf. HÖSLE, 1997, p. 309) e são inelimináveis, pois mesmo aquele que julga toda verdade uma ilusão tem que considerar verdadeira sua convicção. Estas ideias possuem uma universalidade que não se pode atribuir nem aos fenômenos internos nem aos eventos do mundo externo: estas flores podem murchar e eu posso me esquecer delas, mas que elas existiram num ponto determinado do tempo e do espaço, permanece sempre verdadeiro.

Precisamente por esta razão, estas ideias abrem um horizonte de liberdade que vai muito além da liberdade entendida simplesmente enquanto liberdade negativa de injunções. O verdadeiro e o bom abrem, para o ser humano, um espaço de libertação: ele pode sempre se perguntar pelas razões teóricas e práticas de suas suposições e, com isto, se libertar das causas cegas, que o impulsionam. Liberdade é, aqui, então, o fruto da apreensão das razões, das propriedades essenciais das entidades, das conexões eidéticas. Assim se revela que o ser humano está sempre para além de qualquer realidade dada, se abre a um horizonte mais vasto, ou seja, que ele não está ligado ao faticamente dado, mas transcende, em princípio, qualquer imediatidade.

O ser humano, neste sentido, é o ser da absoluta distância. Espiritualidade significa, assim, distanciamento, separação, liberdade, transcendência: posso afastar tudo de mim enquanto nomeio, capto, objetivo tudo, até a mim mesmo, ou seja, numa palavra, esta distância universal é, igualmente, transcendência, um estar para além de qualquer ente singular, inclusive para além de si mesmo enquanto realidade singular.³⁴ Mas isto significa a possibilidade e consequentemente a responsabilidade na condução e configuração da própria existência, numa palavra, o ser espiritual não é só inteligência, mas também vontade e autoconsciência e é enquanto tal que ele é co-extensivo à totalidade do real.

³⁴ “Parce que l’homme, considéré selon son Idéal et la forme objective de son activité, dépasse toute valeur particulière et donc sa propre valeur d’être particulier, il est toujours déjà au-delà de soi. Il n’est pas compris dans les bornes de sa nature finie [...]” (FINANCE, 1962, p. 199-200). Para Hegel, espírito é transcendência sem limites e transcendência sobre os limites que são negados de tal modo que o espírito se revela, em primeiro lugar, como negação. O que é negado pelo espírito é o limite, porque ele não reconhece nenhum limite como definitivo. O limite, por sua vez, significa fim, negação. Na medida em que o espírito transcende o limite, ele nega o negativo do limite, ele é, em sua essência, *negação da negação* (Cf. MÜLLER, 1974, p. 90).

3.3. *A liberdade é essencialmente institucional*

A liberdade transcendente, a liberdade da ação é passagem da distância absoluta³⁵ para a configuração de nossas vidas históricas que se efetivam enquanto construção das relações que nos caracterizam como seres-no-mundo: relação com a natureza e relações com os outros humanos de tal modo que liberdade individual e liberdade relacional são inseparáveis. A primeira consequência disto é que a liberdade humana só é liberdade efetiva enquanto liberdade no mundo da natureza e da sociabilidade,³⁶ no mundo natural e social, ou seja, quando ela se faz o fundamento que alicerça a relação com a natureza e a vida comum dos sujeitos entre si, quando ela se faz o princípio e o fim de todas as configurações que mediatizam o ser comum dos sujeitos³⁷ e de sua relação com a natureza.

Então, se a liberdade no primeiro momento é transcendência, autonomia do eu sobre toda facticidade,³⁸ a liberdade do vazio e da destruição, frente a ela toda positividade se dissolve; se, num segundo momento, ela é decisão, tomada de posição frente a uma multiplicidade de possibilidades, ela só se plenifica na medida em que se exterioriza, se faz mundo, se autoconfigura como ser efetivo na natureza e na sociedade, enquanto expressão do incondicionado, que a interpela, na exterioridade, na esfera do mundo objetivo, isto é, na medida

³⁵ Que significa orientação através da esfera da validade pura o que implica limitação do arbítrio (Cf. HÖSLE, 1997, p. 796).

³⁶ A aprendizagem individual e a evolução cultural limitam crescentemente o poder dos instintos que são substituídos por criações culturais, as instituições. Por isto, normalmente se denomina "liberdade" a substituição de formas rígidas de comportamento por reações individuais que não são mais determinadas pelos programas genéticos (Cf. HÖSLE, 1997, p. 288).

³⁷ Hegel fala da conciliação entre as vontades particulares e a vontade substancial, o que ocorre, em última instância no Estado, onde se efetiva a correspondência de direitos e deveres (Cf. HEGEL, 1955, p. 148).

³⁸ O que, contudo, não nega que não só a existência fática do ser humano mas também sua vida adulta, em grande, não são postas por ele (Cf. HÖSLE, 1997, p. 142).

em que se faz o evento da produção comum de configurações do ser humano que medeiam seu ser como ser da autodeterminação, portanto, enquanto síntese de subjetividade e intersubjetividade, de interioridade e exterioridade.³⁹ Portanto, liberdade é processo através de que o ser humano conquista seu ser.

Numa palavra, liberdade efetiva é liberdade enquanto construção intersubjetiva de relações, isto é, a construção do ser pessoal como ser-com-a-alteridade, decisão a respeito da configuração específica deste ser-com, até porque determinadas configurações deste ser-com podem ser a negação da igualdade e liberdade proclamadas na ordem jurídica vigente. Assim, o que está em jogo no processo de libertação e que torna possível a constituição dos sujeitos enquanto sujeitos, é este processo de construção de comunhões, como espaços de efetivação da liberdade na contingência dos eventos, das situações e das coisas, o que só pode emergir quando ela se faz produtiva: a busca de uma configuração num momento histórico determinado e, por isto, único. Por esta razão, interioridade pura e exterioridade pura não podem constituir a liberdade: ela se efetiva enquanto síntese de opostos, do interior e do exterior. A liberdade, então, só é livre enquanto história da luta pela produção das obras que constituem formas da efetividade de nossas vidas. Por esta razão, uma liberdade somente interior não é, propriamente, liberdade, mas ela é efetiva quando é unidade de ambos os aspectos, da universalidade e da particularidade, do pensamento e da ação, da transcendência e do engajamento, da possibilidade e da realidade, da forma e do conteúdo que são momentos de uma mesma totalidade.

³⁹ “A liberdade humana, enquanto liberdade finita, é um processo: parte da liberdade transcendental para uma opção fundamental sobre a configuração de si mesma e sobre seu mundo e daí para as opções individuais do dia-a-dia em que o ser humano pode ir construindo-se através da construção de obras que medeiam seu ser” (OLIVEIRA, 1996, p. 83).

Se a liberdade é um processo que se efetiva enquanto síntese de opostos, ela encontra seu grau supremo de efetivação na conquista da subjetividade dos sujeitos⁴⁰ na esfera da cultura,⁴¹ isto é, do mundo das relações sócio-políticas construído pelo ser humano, o que, só, pode acontecer na medida em que os sujeitos efetivam o universal em suas vidas. Isto significa, os sujeitos superam qualquer perspectiva de coisificação e se reconhecem, mutuamente, como seres fundamentalmente livres e iguais, isto é, cada um é para si pela mediação do outro, e se respeitam mutuamente como entes que não são, somente, meios, mas fins em si mesmos. Com isto tocamos o cerne do processo de libertação, que é a vida humana: ser homem significa conquistar-se como ser livre e o caminho para chegar aí é cada individualidade negar-se como realidade isolada e construir um mundo que é efetivador da liberdade,⁴² onde cada um existe para si enquanto existe pelo outro e para o outro, isto é, onde se constitui uma intersubjetividade simétrica que “é síntese da identidade (todos são considerados como fins em si mesmos) e da diferença (todos são conhecidos nas diferenças que não destroem a igualdade básica)” (OLIVEIRA, 1998, p. 523). A subjetividade, assim, se constitui enquanto subjetividade pela mediação do encontro com a outra subjetividade, o que se faz possível porque cada uma é presença autopresente do incondicionado, que é o espaço de possibilitação da comunhão das subjetividades. A conquista de uma subjetividade

⁴⁰ Hegel explicitou este processo através da parábola do senhor e do escravo (Cf. SALGADO, 1996, p. 255). “O significado mais profundo da dialética do senhor e do escravo é mostrar a emersão do homem, do seu mundo natural e biológico, para o mundo da cultura e espiritual, sua morada como ser livre” (WEBER, 1993, p. 95).

⁴¹ Hegel, retornando aos gregos, vai recuperar o que ele denomina a dimensão objetiva da liberdade, ou, *liberdade objetiva*, que é o conjunto de instituições e comunidades através de que a liberdade se efetiva no mundo da cultura, criado pelo ser humano (Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 207ss).

⁴² Hegel considera o trabalho o elemento mediador deste processo (Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 192ss).

efetiva só é possível quando se opõe às desigualdades fáticas um princípio de igualdade de direitos radicado na liberdade que constitui cada subjetividade. Tem razão Hegel, quando sabe que ali onde o humano se divide em senhor e escravo não é possível emergir a liberdade verdadeira.⁴³

3.4. A liberdade é o fundamento dos direitos humanos

Compete ao sujeito humano enquanto ser espiritual, na linguagem de Puntel, uma *coextensionalidade intencional com o universo ou com o ser* (Cf. PUNTEL, 2004, p. 306-309),⁴⁴ com aquele “todo que abrange simplesmente tudo” (PUNTEL, 2004, p. 307). Isto implica uma consequência fundamental na determinação da constituição ontológica do ser subjetivo: enquanto co-extensivo com o universo, ele não pode ser reduzido a um elemento que é simplesmente meio para outros elementos do universo. Porque co-extensivo com a totalidade do ser, ele é, então, ponto de referência do universo e, enquanto tal, não pode ser reduzido a puro meio. Ele é o ente que é fim em si mesmo num sentido estritamente ontológico.⁴⁵ Que o ser humano não seja tratado como fim em si mesmo, isto é, seja reduzido a um meio para outros elementos do universo, se contrapõe à sua constituição ontológica e equivale, portanto, a uma degradação ontológica.

⁴³ “O projeto democrático de sociedade não propõe que a ditadura da burguesia seja substituída pela ditadura do proletariado. [...] Na sociedade capitalista o proletariado é criatura do capital. A proposta democrática propõe a supressão do criador e da criatura, do senhor e do escravo” (Cf. SOUZA, 1987, p. 18-19).

⁴⁴ “[...] a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade *intencional*, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser *situado*. No homem o espírito é *formalmente* idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é *realmente* distinto dos seres na sua perfeição existencial [...]” (LIMA VAZ, 1991, p. 223).

⁴⁵ Para exprimir esta realidade a tradição empregou o conceito de “*pessoa*” (Cf. HERRERO, F. J., p. 10).

A dimensão do valor ontológico é a base do valor propriamente ético,⁴⁶ o que significa dizer que a passagem aqui não é analítica (Cf. PUNTEL, 2003 p. 78ss) e a razão fundamental desta impossibilidade lógica é que uma norma moral enquanto imperativo possui uma relação essencial a uma vontade. Numa palavra, sem a mediação da vontade um valor ontológico não assume o caráter de valor ético. Portanto, é a vontade que eleva um valor ontológico a valor ético e esta age racionalmente ao afirmar um valor quando tem um fundamento ontológico, ou seja, quando seu ato se funda num valor ontológico. É ele que fundamenta ou justifica o valor ético. Sem isto não teria sentido, por exemplo, a defesa do ser humano como ser que é fim em si mesmo e seus direitos. Estes direitos elementares constituem a base normativa das leis justas e dos estados justos, um critério, portanto, não simplesmente fático para o julgamento dos sistemas jurídicos e políticos.

Ora, o ser humano é liberdade, isto é, ele é, por sua constituição ontológica, aberto a um processo de conquista de si mesmo, de afirmação de si mesmo enquanto ser livre através de suas ações que fazem emergir as obras em diferentes dimensões através de que ele efetiva seu ser.⁴⁷ Enquanto agente, ele busca os entes a partir do todo (co-extensionalidade intencional à totalidade do ser) e a si mesmo no todo. Neste agir no horizonte do todo em busca de seu ser próprio individual e social deixar-se orientar pela consideração da constituição ontológica dos seres é o que constitui o caráter racional de sua ação, pois a atividade reflexiva aponta para uma realidade objetiva, cuja inteligibilidade transcende a esfera do subjetivo

⁴⁶ A respeito de uma fundamentação do direito no horizonte da ética do discurso (Cf. COSTA, 2006).

⁴⁷ “[...] essa afirmação da liberdade se exprime, antes de tudo, pela *resistência* ao domínio crescente do poder social sobre a personalidade e a cultura [...] Contra todos esses poderes, que constroem ainda mais os espíritos do que os corpos [...] que impõem uma imagem de si e do mundo mais do que pela lei e regulamento, o sujeito resiste e afirma-se ao mesmo tempo por seu particularismo e por seu desejo de liberdade, isto é, criação de si mesmo como ator, capaz de transformar seu meio ambiente” (Cf. TOURAINE, 1996, p. 24).

e do intersubjetivo. É a partir da referência a esta esfera que se pode propriamente falar de um sujeito ético individual e coletivo.

Os direitos são direitos da pessoa enquanto pessoa (Cf. BOLZAN DE MORAIS, 2002, p. 519-542), cuja constituição ontológica se caracteriza por vincular a mais radical individualidade com a maior universalidade enquanto abertura à totalidade do ser. Enquanto pessoa, o ser humano é, em primeiro lugar, um ser singular já que seu processo de individuação é positivo e interior: ele se fundamenta na liberdade enquanto aquela relação em que o ser humano se possui a si mesmo na forma da tarefa indeclinável de configurar seu próprio ser. Pessoa é liberdade, finalidade em si mesma e dignidade intrínseca suprema. Sua defesa é obrigação inevitável de cada um. Por outro lado, na base de sua espiritualidade a pessoa é mais aberta do que qualquer outro ente e sua auto-efetivação ocorre na construção de obras comuns na história.

Enquanto pessoa, ser inteligente e livre, o ser humano é portador de direitos inalienáveis que são vinculados essencialmente à constituição ontológica do ser pessoal e enquanto tais devem ser considerados como naturais. Mas porque a pessoa é essencialmente um ser histórico, os direitos são sempre uma obra a se realizar na história.⁴⁸ A consequência disto é que há sempre novos direitos⁴⁹ a serem positivados e efetivados⁵⁰ e

⁴⁸ Neste sentido, o sistema do direito tem, segundo E. Dussel, dentro do sistema político, a função específica de ser a referência formal ou a institucionalização de deveres e direitos, que todos os membros da comunidade política, enquanto livres, têm que cumprir. A constituição é então a institucionalização dos direitos fundamentais e através disto a base do direito positivo em todas as suas esferas (Cf. DUSSEL, 2000, p. 110).

⁴⁹ É neste sentido que M. Chauí diz que uma das características fundamentais da democracia é a criação de direitos novos. “A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à criação de direitos reais, à ampliação dos direitos existentes e à criação de novos direitos” (CHAUÍ, 1994, p. 433).

⁵⁰ Dussel nomeia alguns destes direitos de que nos tornamos conscientes na atual situação do mundo: direitos da natureza, da mulher, dos homossexuais, das raças não brancas, dos marginalizados, dos excluídos, dos países e povos da periferia deste mundo, dos migrantes, das vítimas da globalização. A partir desta consciência, pode-se entender a tensão que existe entre o sistema de direito positivo e aqueles que, dentro deste sistema, não têm direito (os “sin-derechos”) (Cf. DUSSEL, 2000, p. 110).

nesta perspectiva, a história humana se revela do ponto de vista normativo como o campo de luta pela efetivação de direitos, ou seja, sua transformação em direitos reais⁵¹, criação de instituições que positivem, reconheçam e garantam direitos, portanto, pela efetivação dos seres humanos enquanto seres livres e consequentemente iguais. A conquista da humanidade do ser humano passa pela conjugação entre igualdade e liberdade e, enquanto tarefa histórica, isto significa o enfrentamento de todo tipo de desigualdade e servidão.

Assim, a construção de uma sociedade igualitária⁵² no respeito às diferenças que não ferem a igualdade de dignidade e a criatividade é a exigência suprema que deve normatizar as lutas históricas. Trata-se, então, de estabelecer as condições de possibilidade da realização da integralidade do ser pessoal, do desenvolvimento dos atributos e das capacidades inerentes ao ser humano, numa palavra, de um mundo autenticamente humano. Neste sentido, os direitos do cidadão emergem como o fundamento normativo universal⁵³ da vida sócio-histórica e sua promoção e garantia como a tarefa básica da vida coletiva. Nesta perspectiva se deve dizer que o ser humano nunca será verdadeiramente ser humano enquanto for dependente e oprimido em qualquer dimensão de sua vida e por esta razão não haverá fim da exploração e de todo tipo de opressão histórica que ameaça sua vida sem a efetivação dos direitos humanos.

Daí porque não há dignidade humana sem o fim da co-

⁵¹ O campo do direito é, enquanto tal, o espiritual e seu ponto de partida a vontade livre, de tal modo que a substância e a determinação do direito, diz Hegel, é a liberdade e o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito, produzido por ele mesmo enquanto uma segunda natureza (Cf. HEGEL, 1955, p. 28).

⁵² “Todas as questões concretas de nossa sociedade têm como ponto de referência a realização (ou não) desse princípio, da reforma agrária até a luta pelos direitos humanos das menores minorias [...]” (SOUZA, 1987, p. 94). A questão hoje se põe em nível mundial (Cf. DELMAS-MARTY, 1998 e FARIA, 1999).

⁵³ Neste sentido, os direitos se contrapõem às necessidades ou carências e interesses que são sempre algo particular e específico (Cf. CHAUI, 1994, p. 431).

erção material, da insegurança e da dependência econômicas. Não há efetivação do ser humano sem o fim da dominação, das relações repressivas. Isto significa dizer que uma organização autoritária da vida coletiva que conduz a uma hierarquização das relações sociais e em que o ser humano é objeto de ação estatal, mas não sujeito de direitos e à naturalização das desigualdades econômicas, sociais, das diferenças étnicas, consideradas como inferioridades de uns seres humanos frente a outros e das diferentes formas de violência, são incompatíveis com este horizonte normativo que exige igualdade de direitos para todos, portanto, relações sociais iguais e participativas.⁵⁴

3.5. A esfera do político enquanto conjunto de instituições a serviço da garantia e da efetivação de direitos

A exigência fundamental de uma ética capaz de enfrentar a problemática oriunda de nossa situação epocal é o respeito a toda entidade em sua constituição ontológica específica de tal modo que se garanta, de forma consciente, a comunidade ontológica universal que constitui a estrutura básica do universo. Se todo ente é portador de um valor intrínseco que corresponde à sua estrutura própria de ser, todo ser humano, enquanto ser inteligente e livre, que consciente e livremente se possui a si mesmo (Cf. OLIVEIRA, 2004, p. 85-130), possui uma dignidade incondicional, que o faz portador no mundo do valor intrínseco supremo. Isto exige a dignificação ética do ser pessoal que assim se revela como fim em si mesmo, portanto, portador de valor absoluto e de dignidade absoluta e isto se diz de todo e qualquer ser humano o que fundamenta a

⁵⁴ “Os três princípios da democracia (igualdade, diversidade e participação) negam o capital na medida em que ele se funda numa relação que nega a igualdade, a diversidade e a participação” (SOUZA, 1987, p. 15).

igualdade essencial de todos os seres humanos.⁵⁵ Numa palavra, todos são iguais porque livres e por esta razão devem ser tratados de acordo com esta dignidade fontal,⁵⁶ o que legitima uma ética estritamente universalista.

Desta forma, a ética se radica, antes de tudo, no valor intrínseco da estrutura ontológica da pessoa humana que se efetiva na esfera de suas relações básicas: com a natureza e com os outros seres humanos. Daí porque se deve dizer que a exigência ética que nos deve marcar primordialmente é a humanização,⁵⁷ ou

⁵⁵ A que se contrapõe radicalmente C. Schmitt. “O conceito de igualdade, portanto, não é aplicável universalmente a todos os indivíduos ou a toda a humanidade, mas determinado politicamente a partir da decisão do Estado sobre quem são os iguais e quem são os desiguais” (ARRUDA, 2003, p. 64).

⁵⁶ Na tradição de pensamento que vem de Hobbes e encontra em C. Schmitt uma forma extremamente coerente de articulação, em contraposição à tradição que vem de Platão não é o direito, mas exclusivamente o poder, que implica a diferença amigo/inimigo, o critério que rege as relações entre os seres humanos. O par conceitual que especifica a política é para C. Schmitt amigo/inimigo e esta só atinge seu ser quando os indivíduos, em caso extremo, se dispõem à eliminação física do inimigo. Quem é o inimigo, isto é, aquele que ameaça a associação dos seres humanos a que pertencem, portanto, ameaça minha autonomia e limita minhas possibilidades de auto-afirmação, decide-se por critérios não normativos. A guerra constitui por isto a razão última da política. O reconhecimento da tendência fática ao poder na vida humana é do ponto de vista empírico e da estratégia da ação uma questão básica. O problema é que aqui esta é a única e última palavra na consideração da política. “Não importam as razões, motivos ou fundamentos pelos quais o grupo x decide declarar o grupo y como inimigo; o que importa é que, politicamente, é necessário identificar claramente quem pode representar ameaça à sobrevivência de meu grupo” (ARRUDA, 2003, p. 62).

⁵⁷ C. Schmitt foi um crítico fino do liberalismo e percebeu com lucidez a dominação econômica sobre o político o que o levou à tese de que o Estado de Direito nada mais é do que um mecanismo criado para preservar os interesses da burguesia liberal o que se mostra no fato de que para o liberalismo só existe constituição aí onde a propriedade privada e os direitos individuais estiverem garantidos. Neste sentido, Schmitt quer recuperar contra este economicismo burguês a esfera própria do político. A pergunta que se pode fazer aqui é que se todo normativismo é eliminado e o único critério de legitimidade é a vontade e o arbítrio por que se contrapor à burguesia vitoriosa na implementação de sua vontade? Que argumento legitima a contraposição ao economicismo? Em sua teoria, a economia pode ter o peso político suficiente para determinar a decisão primeira, ou seja, quem é amigo ou inimigo, ou seja, quem deve ser excluído (ARRUDA, 2003, p. 63).

seja, a promoção de tudo aquilo que pode contribuir para a realização do ser humano enquanto ser inteligente e livre, o que não nega nem se contrapõe à exigência de respeito e de cuidado da natureza. É fundamental aqui o estabelecimento de uma hierarquia de valores que estabeleça as balizas do processo de conquista da humanização e o critério básico a partir de onde esta hierarquia pode ser construída. O que se acaba de dizer a respeito do valor do ser humano e da natureza constitui precisamente este critério básico.

Como o ser humano é igualmente individual e social e a conquista de seu ser implica necessariamente as duas dimensões, a passagem tem que se dar sempre da ética individual para a ética social, ou seja, para a “política” que pensa precisamente as exigências normativas de uma sociedade que se compõe de seres portadores de direitos. O ser humano enquanto ser da linguagem é a instância que expressa a inteligibilidade de qualquer realidade e é precisamente nesta esfera que se deve dar a negação da particularidade do indivíduo e sua elevação à universalidade que o constitui propriamente como ser político, ou seja, “a passagem do arbítrio despótico para a lei” enquanto princípio de configuração da vida coletiva. É neste sentido que Lima Vaz afirma estarem aqui presentes os dois pólos constitutivos da existência política:

de uma parte o homem individual com portador do *logos* e, de outra, a universalidade objetiva do mesmo *logos* que se exprime, por sua vez, numa dialética formal de valores e numa lógica do dever-ser; o bem e o mal, o justo e o injusto, etc [...]. Mas se a particularidade do indivíduo é negada na passagem à *universalidade* do *logos*, ela se conserva aí como singularidade, vem a ser, como universalidade concreta, capaz de tornar-se sujeito enunciador e portador de valores e, como tal, capaz de articular-se com seus semelhantes na forma da vida política (*bíos politikós*) (LIMA VAZ, 2002, p. 214).

Pode-se dizer que é a efetivação desta síntese que constitui a tarefa histórica das sociedades políticas,⁵⁸ sempre diferenciada porque realizada nas contingências dos mundos históricos diferenciados, constitui a existência humana coletiva como uma existência regida pela razão. O que está, em última análise, em jogo é a efetivação do ser humano enquanto ser livre e é a partir daqui que a existência política se revela como algo superior ao arbítrio despótico.

Isto implica, em primeiro lugar, a defesa dos direitos básicos⁵⁹ do ser humano.⁶⁰ Podemos, apesar da ambiguidade da expressão, denominar direito natural (Cf. HÖSLE, 1997, p. 776) ao conjunto de normas que podem ou mesmo devem ser impostas com meios coercitivos por razões morais⁶¹ na medida em que isto não for inoportuno. Neste sentido, o direito natural se constitui como a medida para a avaliação moral do direito positivo⁶² que se fundamenta nos princípios de uma

⁵⁸ “Podemos dizer, pois, que o motivo antropológico fundamental que rege determinada sociedade política reside no nível de universalização que o Direito nela vigente permite ao indivíduo particular alcançar [...] a universalização pelo Direito não é, por definição, uma propriedade “natural” do indivíduo particular, mas uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política” (LIMA VAZ, 2002, p. 214).

⁵⁹ “[...] o homem se constitui, portanto, sujeito de direitos ou sujeito universal. Desta sorte, o existir político somente pode ser pensado por meio de uma ideia do homem que dê razão desse movimento de transcendência que o eleva acima da particularidade individual ou grupal. De fato, as vicissitudes das sociedades políticas no Ocidente são acompanhadas pelas variações de um motivo antropológico fundamental que se esforça por traduzir as complexas relações que se estabelecem entre a *universalidade* objetiva da lei e do Direito e a *particularidade* das situações que circunscrevem a existência do cidadão de um lado e, de outro, entre essa mesma *universalidade* e a *singularidade* das consciências individuais” (LIMA VAZ, 2002, p. 209-210).

⁶⁰ “É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem [...] é sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada [...]” (LIMA VAZ, 2002, p. 207).

⁶¹ “[...] o direito é a configuração da liberdade ao nível da convivência das pessoas humanas entre si” (OLIVEIRA, 1996, p. 83). A respeito desta problemática no pensamento latinoamericano ver OLIVEIRA, 2001, p. 101-119.

⁶² Nesta perspectiva se diz que os direitos humanos são “direitos pré-estatais” que permitem aos seres humanos se reconhecerem mutuamente como parceiros do direito (Cf. HÖFFE, 1999, p. 63).

ética universal:⁶³ sem referência a ele se torna impossível uma crítica objetiva do direito positivo. Assim, o direito natural é a instância de controle do direito positivo e a questão fundamental aqui é saber se os sistemas positivos de direito estão ou não em contradição com as exigências do direito natural. Pode existir uma pluralidade de sistemas de direito compatíveis com o direito natural. Além disto, é uma exigência formal do direito natural que o sistema do direito positivo seja o máximo consistente possível.

A proteção e a efetivação dos direitos significam que os seres humanos orientam suas vidas nos princípios da justiça e se respeitam mutuamente como membros de uma associação de livres e iguais. Por uma série de razões, a defesa destes direitos e da harmonia das liberdades deve ser tarefa de uma instância pública, o Estado de Direito, o que implica que ele pode ou deve empregar coerção, quando necessário, para defender as pessoas, sobretudo os indefesos, que, enquanto tais, são tratados como cidadãos, isto é, não simplesmente na particularidade empírica de sua existência natural,⁶⁴ mas na universalidade racional de sua existência política, ou seja, como sujeitos universais ou sujeitos de direitos, e esta é sua tarefa primeira e elementar.⁶⁵ Nesta perspectiva se manifesta que a igualdade básica dos seres humanos é antes de tudo

⁶³ “Abriu-se anteriormente o horizonte a partir de onde podemos pensar a significação do direito na vida humana: a dignidade incondicional do ser humano como ser livre: o ser humano tem fim em si mesmo e enquanto tal é portador de um sentido absoluto” (OLIVEIRA, 1996, p. 83). A respeito dos diferentes tipos de relação entre ética e direito ver PFORDTEN, p. 210-213.

⁶⁴ Aqui está o horizonte em que se situa o pensamento político moderno. “Ora, a redução dos problemas da sociedade às contradições da *sociedade civil*. [...] na qual a primazia é dada ao indivíduo particular e à satisfação das suas necessidades *psicobiológicas* subordinadas à dialética do desejo, bloqueia sem remédio o movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva de sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade de *sujeito* da virtude e da lei” (LIMA VAZ, p. 176).

⁶⁵ A respeito da dialética entre universalidade, particularidade e singularidade aqui implicada ver LIMA VAZ, 1964, p. 1-30.

uma igualdade de direitos, portanto, não é uma igualdade fá-tica, mas normativa, cuja efetivação na história humana pres-supõe o estabelecimento de instituições universalistas. Nesta perspectiva, a questão subjacente mais grave hoje é a crise das concepções de ser humano no contexto de nossas sociedades pluralistas e a difusão de uma ideologia individualista, o que criou o paradoxo histórico básico de sociedades cada vez mais preocupadas em definir e proclamar listas de direitos humanos e ao mesmo tempo incapazes de transcender o plano formal de sua proclamação e de efetivá-los no nível das instituições e práticas sociais (Cf. LIMA VAZ, 2002, p. 237).

Referências bibliográficas

APEL, K-O. Das Anliegen des anglo-amerikanischen “Kommunitarismus” in der Sicht der Diskursethik. In: BRUMLICK, M.; BRUNKHORST, H. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. p. 149-172.

ARRUDA, J. M. Carl Schmitt: Política, Estado e Direito. In: OLIVEIRA, M. A. de; AGUIAR, O.; SAHD, L. F. N. de A. e S. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BARROSO, J. R. (Org.). *Globalização e identidade nacional*. São Paulo: Atlas, 1999.

BECK, U. (Org.). *Politik und Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

BELL, D. *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BOLZAN DE MORAIS, J. L. Direitos humanos “Globais (universais)”! De todos, em todos os lugares. In: PIOVESAN, F. (Org.). *Direitos humanos, globalização econômica e integração regional: desafios do direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

CARVALHO, H. B. A. de. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais da pesquisa racional. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 31-64.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1994.

CHESNAIS, F. *A Mundialização do Capital*. São Paulo: Xamã, 1996.

COGGIOLA, O. (Org.). *Globalização e socialismo*. São Paulo: Xamã, 1997.

COSTA, N. C. A. da. *O conhecimento científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

COSTA, R. da. *Ética e Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro; São Paulo; Fortaleza: ABC Editora, 2006.

DELMAS-MARTY, M. *Trois Défis pour un Droit Mondial*. Paris: Seuil, 1998.

DUSSEL, E. Derechos humanos y ética de la liberación, (Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos). In: FORNET-BETANCOURT, R. (Org.). *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 2000.

EINSTEIN, A. Bemerkungen zu Bertrand Russels Erkenntnistheorie. In: SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of Bertrand Russell*. 4. ed. La Salle: Open Court, 1971.

FARIA, J. E. C. *O Direito na economia globalizada*. São Paulo: Malheiros, 1999.

FAUS, J. I. G. *Direitos Humanos, deveres meus*. Pensamento fraco, caridade forte. São Paulo: Paulus, 1998.

FINANCE, J. de. *Essai sur l'agir humain*. Roma: Université Grégorienne, 1962.

FORNET-BETANCOURT, R. (Org.). *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 2000.

FURTADO, C. *Brasil: a construção interrompida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *O capitalismo Global*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GIDDENS, A. *Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. v. 2.

HAEFFNER, G. *Philosophische Anthropologie*. 2. ed. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1989.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I*. Ed. Lasson G. Hamburg: Meiner Verlag, 1967.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830]*. Ed. Niccolin F. Pöggeler O. Hamburg: Meiner Verlag, 1960.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Recht*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1955.

HIRST, P.; THOMPSON, G. *Globalização em questão*. A economia internacional e as possibilidades de governabilidade. Petrópolis: Vozes, 1998.

HÖFFE, O. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck, 1999.

_____. Sobre a impossibilidade de uma fundamentação naturalista da ética. In: STEIN, E.; BONI, L. A. de (Org.). *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis; Porto Alegre: Vozes; UFRGS, 1993. p. 588-609.

HÖSLE, V. Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie. In: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München: Beck, 1992.

_____. *Moral und Politik*. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: Beck, 1997.

KERSTING, W. Em defesa de um universalismo sóbrio. In: _____. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

_____. Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus. In: APEL, K-O.; KETTNER, M. (Hrsg.). *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wirtschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

KESSERLING, Th. Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept. In: FORNET-BETANCOURT, R. (Org.). *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 2000.

KRIPKE, S. Identity and Necessity. In: LOUX, M. J. (org.). *Metaphysics*. Contemporary readings. London; New York: Routledge, 2001. p. 218-247.

_____. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

KUTSCHERA, F. Von. *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*. Berlim; New York: de Gruyter, 1998.

LEIBNIZ, G. W. *Monadologie*. Französisch; Deutsch Stuttgart: Reclam, 1998.

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de filosofia V*. Introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Moral, sociedade e nação. *Revista Brasileira de Filosofia (RBF)*, n. 53, p. 1-30, 1964.

MACINTYRE, A. *After Virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1981.

_____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

MIRANDA DE ALMEIDA, R. *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

MÜLLER, M. *Philosophische Anthropologie*. Freiburg; München: Karl Alber, 1974

MURCHO, D. *Essencialismo naturalizado*. Aspectos da metafísica da modalidade. Coimbra: Angelus Novus, 2002.

OLIVEIRA, M. A. de. A dialética do senhor e do escravo: a parábola do processo de humanização enquanto processo de libertação. In: _____. *Ética e sociabilidade*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Desafios éticos da globalização. In: ULMANN, R. A. (Org). *Consecratio Mundi*. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. Direito e sociedade. In: PINHEIRO, J. E. et al. (Orgs.). *Ética, justiça e Direito*. Reflexões sobre a reforma do judiciário. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Ética e sociabilidade*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Marx: a eticidade alternativa. In: _____. *Ética e sociabilidade*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Menschenrechte aus der Sicht der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung. In: FORNET-BETANCOURT, R.; SANDKÜHLER, H.J. (Eds.). *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*. Dokumentation des VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd. Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 2001.

_____. Neoliberalismo e ética. In: _____. *Ética e economia*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. Hegel: normatividade e eticidade. In: _____. *Ética e Sociabilidade*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003

_____. Subjetividade e totalidade. In: CIRNE-LIMA, C.; HELFER, I.; ROHDEN, L. (Org.). *Dialética, caos e complexidade*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

PANNENBERG, W. *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

PLANTINGA, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: University Press, 1974. [2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1982].

PUNTEL, L. B. A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 60, p. 306-309. 2004.

_____. *Der Wahrheitsbegriff in der Ethik*. München, 2003, p. 78ss. Mimeo.

_____. *Struktur und Sein*. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

QUINE, W. V. Two dogmas of empiricism. In: _____. *From a Logical Point of View*. 2. ed. Cambridge; Mass: Harvard University Press, 1964.

RABENHORST, E. R. Direitos Humanos e Globalização Contra-hegemônica: notas para o debate. In: LYRA, R. P. (Org.). *Direitos humanos: os desafios do século XXI – uma abordagem interdisciplinar*. Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

RAMOS, C. A. A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls. In: FELIPE, S. T. (Org.). *Justiça como Equidade*. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998. p. 231-243.

RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. *Der Spiegel der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge Univ., 1991.

_____. *The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method.* Chicago: University of Chicago Press; Phoenix Edition, 1970.

SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996.

SCHMITT, A. *Die Moderne und Platon.* Stuttgart. Weimar: J. B. Metzler, 2003.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen.* 6. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1963.

SOUZA, H. J. de. *Construir a utopia.* Proposta de democracia. Petrópolis: Vozes, 1987

TOURAINÉ, A. *O que é a democracia?.* Petrópolis: Vozes, 1996.

VILLEY, M. *Seize essais de philosophie du droit.* Paris: Dalloz, 1969.

WEBER, T. *Hegel: liberdade, Estado e história.* Petrópolis: Vozes, 1993.

WELZER, M. *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality.* 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1989.



Esta obra foi composta em Minion Pro
pela Editora IFIBE e impressa
pela Gráfica Berthier
em papel sulfite em dezembro de 2009.