

Lúcia de Fátima Guerra Ferreira
Maria de Nazaré Tavares Zenaide
Marconi Pequeno
(organizadores)

Direitos Humanos na Educação Superior

Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia



A Coleção **Direitos Humanos na Educação Superior: Subsídios para a Educação em Direitos Humanos nos Cursos de Filosofia, Pedagogia e Ciências Sociais** tem o intuito de contribuir com o debate sobre a necessidade e as possibilidades de inserção das perspectivas trazidas pelos direitos humanos para a formação dos/as profissionais que atuam nestas áreas. Tal opção inicial não significa que a promoção dos direitos humanos seja atributo reservado a estes setores acadêmicos. Ao contrário, é uma tarefa que deve orientar todas as áreas do conhecimento e todos os espectros profissionais.

Este volume organiza-se em torno de eixos temáticos fundamentais. Nele a questão filosófica dos direitos humanos é tratada em suas dimensões ontológica, antropológica, ética e política. Para efeito de sistematização do percurso de abordagem, o tema dos direitos humanos foi circunscrito dentro destas áreas não apenas para adquirir organicidade e coerência, mas, sobretudo, para servir como uma amostragem das múltiplas questões relevantes que constituem o rol de preocupação da reflexão filosófica.



Ministério
da Educação



ISBN 978-85-7745-570-6



9 788577 455706

DIREITOS HUMANOS NA EDUCAÇÃO SUPERIOR:
subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA

Ministério da Educação

Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor

RÔMULO SOARES POLARI

Vice-reitora

MARIA YARA CAMPOS MATOS



EDITORA UNIVERSITÁRIA

Diretor

JOSÉ LUIZ DA SILVA

Vice-diretor

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

Supervisor de editoração

ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JUNIOR

Revisão de originais:

Viviana Rezende

Giuseppe Tosi

Capa:

Carmélio Reynaldo

Ilustração:

Rosa Carmen

Editoração Eletrônica:

Emano Luna

Normalização:

Izabel França de Lima

Copyright: MEC/UFPB – 2010

A reprodução do todo ou parte deste documento é permitida
somente com a autorização prévia e oficial do MEC.

Tiragem desta edição: 2000 exemplares

Impresso no Brasil

Lúcia de Fátima Guerra Ferreira
Maria de Nazaré Tavares Zenaide
Marconi Pequeno
(Organizadores)

**DIREITOS HUMANOS NA
EDUCAÇÃO SUPERIOR:
subsídios para a Educação em
Direitos Humanos na Filosofia**

Editora Universitária da UFPB
João Pessoa
2010

**CONSELHO EDITORIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

Maria de Fátima Agra (Ciências da Saúde)
Jan Edson Rodrigues Leite (Linguística, Letras e Artes)
Maria Regina V. Barbosa (Ciências Biológicas)
Valdiney Veloso Gouveia (Ciências Humanas)
José Humberto Vilar da Silva (Ciências Agrárias)
Gustavo Henrique de Araújo Freire (Ciências Sociais e Aplicadas)
Ricardo de Sousa Rosa (Interdisciplinar)
João Marcos Bezerra do Ó (Ciências Exatas e da Terra)
Celso Augusto G. Santos (Ciências Agrárias)

Dados de catalogação na Publicação
Biblioteca Central/UEPB – Universidade Federal da Paraíba

D598	Direitos Humanos na Educação Superior: Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia / Lúcia de Fátima Guerra Ferreira, Maria de Nazaré Tavares Zenaide, Marconi Pequeno (Organizadores).-- João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010. 344 p. ISBN: 978-85-7745-570-6 1. Educação – Direitos humanos. 2. Educação – Filosofia. I. Ferreira, Lúcia de Fátima Guerra. II. Zenaide, Maria de Nazaré Tavares. III. Pequeno, Marconi.
UEPB/BC	CDU:37:342.7

O conteúdo dos textos é de responsabilidade dos autores

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7

PREFÁCIO 9

Lúcia de Fátima Guerra Ferreira

Maria de Nazaré Tavares Zenaide

**INTRODUÇÃO - A filosofia dos direitos humanos na multiplicidade
suas vozes** 15

Marconi Pequeno

SUBSÍDIOS PARA A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ENSINO DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS:
Subsídios para a graduação em Filosofia** 23

Paulo César Carbonari

A ONTOLOGIA DOS DIREITOS HUMANOS

O QUE SÃO ESSES “TAIS DE DIREITOS HUMANOS”? 55

Giuseppe Tosi

O PROBLEMA DA RACIONALIDADE E OS DIREITOS HUMANOS 83

Ralph Ings Bannell

A TRADIÇÃO CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS 119

Milton Meira do Nascimento

A ANTROPOLOGIA DOS DIREITOS HUMANOS

O SUJEITO DOS DIREITOS HUMANOS 153

Marconi Pequeno

OS DIREITOS HUMANOS E A SENSIBILIDADE ESTÉTICA:
Educação em Direitos Humanos, resistência e transformação social... 169
Eduardo C. B. Bittar

OS DIREITOS HUMANOS COMO DIREITOS DO OUTRO 189
Castor M. M. Bartolomé Ruiz

A DIMENSÃO ÉTICA DOS DIREITOS HUMANOS

DIREITOS HUMANOS, DIFERENÇA E TOLERÂNCIA: sobre a possibilidade de fundamentos ético-filosóficos..... 231
Marcelo Andrade

DIREITOS HUMANOS E A CRISE MORAL: em defesa de um cosmopolitismo de Direitos Humanos 267
Maria Clara Dias

A DIMENSÃO POLÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

MEMÓRIA E VERDADE: a ação do passado no presente 285
Edson Luis de Almeida Teles

QUESTÃO DO MAL, DIREITOS HUMANOS E A PERSPECTIVA COSMOPOLITA..... 311
Guilherme Assis de Almeida

DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS: relações sociais e políticas..... 323
Helena Esser dos Reis

SOBRE OS AUTORES..... 341

APRESENTAÇÃO

A educação brasileira se depara com um conjunto de reflexões acerca de seus métodos, práticas e orientações político-filosóficas. Diversos setores se voltam para a construção de um processo educativo que contribua para a constituição de relações democráticas e promotoras das diversidades. Este processo está voltado para a qualidade social da educação, presente na atual política educacional, guardando vínculos com o desenvolvimento do país e com o campo dos direitos humanos.

No momento em que a escolarização fundamental tem se universalizado e se amplia significativamente o acesso aos demais níveis e modalidades de ensino, os esforços dos agentes educacionais têm se voltado cada vez mais para a construção de um conceito ampliado de qualidade educacional. Esta engloba agora a elevação dos índices de aproveitamento dos estudantes, a ampliação e promoção do quadro docente, a melhora nas condições físicas das escolas etc., e também envolve a valorização da diversidade e a promoção dos direitos humanos. Nesse sentido, a educação em direitos humanos irrompe como uma compreensão integral do processo educativo, confluindo em alterações nos conteúdos e nas práticas formativas.

A Coleção **Direitos Humanos na Educação Superior: Subsídios para a Educação em Direitos Humanos nos Cursos de Filosofia, Pedagogia e Ciências Sociais** tem o intuito de contribuir com o debate sobre a necessidade e as possibilidades de inserção das perspectivas trazidas pelos direitos humanos para a formação dos/as profissionais que atuam nestas áreas. Tal opção inicial não significa que a promoção dos direitos humanos seja atributo reservado a estes setores acadêmicos. Ao contrário, é uma tarefa que deve orientar todas as áreas do conhecimento e todos os espectros profissionais. Contudo, é notória a contribuição das Ciências Sociais, da Filosofia e da Pedagogia para a construção dos direitos humanos e de práticas que os promovam.

Portanto, são pontos de partida para a inserção dos direitos humanos nas diretrizes do ensino superior, que deverão se espalhar para os demais cursos superiores desde já incitados a promoverem tais autorreflexões.

Os três livros que ora seguem têm a finalidade de induzir no interior da comunidade acadêmica a reflexão e o debate sobre a necessária incorporação dos direitos humanos na estrutura curricular dos cursos. Eles apresentam análises que perpassam tanto pela revisão dos marcos legais como dos temas e problemáticas estruturantes da formação em cada uma das áreas. Sobre tais dimensões são lançados questionamentos quanto a presença e/ou ausência dos direitos humanos nas diretrizes e *modus operandi* dominante em cada esfera. Uma constatação geral que os textos apontam é a presença fragmentada e diluída dos direitos humanos na estrutura curricular dos cursos, apesar de uma presença significativa da temática nos debates. Portanto, é central repensar os projetos pedagógicos e os currículos à luz dos direitos humanos, fomentando uma incorporação ampliada e estrutural da temática, tanto no plano dos conteúdos como das práticas pedagógicas, a fim de atingir uma formação sintonizada com a temática dos direitos humanos.

Esperamos que essas publicações fomentem o debate e reavaliações sobre a formação inicial dos profissionais das Ciências Sociais, da Filosofia e da Pedagogia, visando, sobretudo, à incorporação dos direitos humanos nas respectivas diretrizes curriculares. A efetividade desta proposta depende da apropriação da temática por parte dos agentes inseridos nas diversas áreas. A ressonância entre os setores diretamente engajados nestas esferas acadêmicas pode efetivar a mudança nas práticas e referências curriculares do ensino superior, de forma que as mesmas se voltem ainda mais para a afirmação da democracia, da diversidade e dos direitos humanos. É este o convite e a proposta desta coleção.

Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do
Ministério da Educação

PREFÁCIO

*Lúcia de Fátima Guerra Ferreira
Maria de Nazaré Tavares Zenaide*

Decorridos mais de sessenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, constata-se a permanência das mais diversas formas de violação desses direitos, com destaque para o aumento da violência na sociedade contemporânea. A pressão dos grupos e dos movimentos sociais organizados tem contribuído para avanços na legislação e na formulação de políticas públicas de promoção e defesa dos Direitos Humanos. Todavia, os resultados ainda não atendem aos níveis desejados, como comprovam os dados cotidianos de violência contra a mulher, a exploração sexual de crianças e adolescentes, a homofobia, o preconceito racial, entre tantas outras formas de discriminação e desrespeito aos Direitos Humanos.

A construção de uma sociedade que valorize e promova os Direitos Humanos passa pela implementação de uma educação comprometida com os valores da dignidade da pessoa humana e com o respeito à diversidade, possibilitando a afirmação de sujeitos históricos portadores de direitos. Assim, considera-se que com uma educação fundamentada nos Direitos Humanos é possível atuar na prevenção da violência e contribuir para a criação de uma cultura de paz e de promoção destes direitos.

Partindo desse pressuposto, o ensino superior apresenta grande potencial multiplicador para a consolidação dos Direitos Humanos, na medida em que, por meio do ensino, da pesquisa e da extensão, age no presente e prepara profissionais para que, num futuro próximo, possam atuar de forma diferenciada na sociedade. Para isso, faz-se necessário

que os Direitos Humanos adquiram centralidade nessa fase da formação educacional brasileira.

A inserção dos Direitos Humanos na Educação Superior adquiriu força com o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos – PNEDH¹, que a colocou como uma das cinco áreas de ação prioritária, ao lado da Educação Básica, da Educação não-Formal, da Educação dos Profissionais dos Sistemas de Segurança e Justiça, e da Educação e Mídia. Não se pode perder de vista que essa ação do governo brasileiro tem por base o Programa de Ação da II Conferência Mundial de Direitos Humanos em Viena (1993), do Programa Mundial para Educação em Direitos Humanos, de 1993, do qual o Brasil é signatário; os compromissos assumidos durante a Década da Educação em Direitos Humanos para o período de 1995 a 2004; e as indicações normativas já existentes na Educação e no Programa Nacional de Direitos Humanos, nas suas diversas edições.

Nesta perspectiva, a construção de diretrizes para a Educação em Direitos Humanos, focadas nos aspectos conceituais e metodológicos visando a formação inicial, torna-se uma das metas prioritárias para a implementação da política educacional brasileira, pensada de forma articulada, para que os egressos da educação superior, que atuarão na educação básica, estejam capacitados e conscientes do seu papel na promoção de uma cultura de direitos humanos. No universo de tantos cursos de graduação, alguns merecem destaque, a exemplo de Pedagogia, pelo seu grande impacto na Educação Básica, já que o profissional formado nesse campo do conhecimento atua na Educação Infantil e nos anos iniciais do Ensino Fundamental, além da gestão e coordenação

1 A primeira versão do PNEDH veio a público em 2003, e após discussões nacionais, foi consolidada em 2006. BRASIL. Ministério da Educação. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos (CNEDH). **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília, DF: SEDH; UNESCO, 2007. Disponível em: <www.sedh.gov.br>. Acesso: em 20 jun.2010.

pedagógicas das escolas. Por razões diferentes, a Filosofia e a Sociologia/Ciências Sociais também se destacam, especialmente por sua recente obrigatoriedade como componente curricular no Ensino Médio, conforme Lei nº 11.684, de 2 de junho de 2008.

Reconhece-se que, de certa forma, estas e outras áreas apresentam iniciativas de inserção transversal dos Direitos Humanos nos projetos político-pedagógicos e em disciplinas optativas, assim como em cursos de especialização e em áreas de concentração da pós-graduação *stricto sensu*. Contudo, não se tem registro da implementação da temática, como disciplina ou de forma transversal, nos cursos de graduação, como orientação nacional – tratando-se mais de iniciativas localizadas.

Neste sentido, a Universidade Federal da Paraíba, contando com a cooperação institucional e a assessoria teórico-metodológica da Coordenação Geral de Direitos Humanos, da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação (CGDH/SECAD/MEC), coordenou o projeto *Subsídios para a elaboração de diretrizes para a Educação em Direitos Humanos nos cursos de graduação em Filosofia, Pedagogia e Ciências Sociais*, constituindo três grupos de trabalho com a participação de estudiosos da temática, das mais diversas instituições de ensino superior, identificados a partir das associações e organizações acadêmicas, profissionais e membros do Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos.

A elaboração dos textos seguiu diretrizes pactuadas nos Grupos de Trabalho e formuladas como termos de referência para orientar essa produção, em duas dimensões: uma na perspectiva de desenvolver reflexões voltadas para os aspectos da relação da Educação em Direitos Humanos com diretrizes e projeto dos cursos de graduação; e outra, no sentido de identificar e discutir temas e conteúdos prioritários para uma efetiva inserção da Educação em Direitos Humanos nos cursos de graduação em destaque. A primeira dimensão focou nos

aspectos relativos à organização e estruturação do curso; relação entre formação geral e formação específica; interfaces e especificidades entre bacharelado e licenciatura; relação entre ensino, pesquisa e extensão; relação entre conteúdos curriculares e estágios curriculares; relação entre conteúdos curriculares e atividades complementares; relação entre conteúdos curriculares, estágios e as formas de avaliação; e competências e habilidades esperadas dos/as formados/as.

Este projeto reuniu 51 especialistas de instituições de ensino superior públicas, comunitárias e particulares de todas as regiões brasileiras, dos quais 44 produziram textos. A dinâmica do projeto constituiu-se em momentos presenciais e a distância. Foram realizados quatro encontros, sendo o primeiro durante o V Encontro Anual da Associação Nacional de Direitos Humanos – Pesquisa e Pós-Graduação (ANDHEP), em Belém-PA, em setembro de 2009; o segundo e o terceiro, em João Pessoa-PB, em dezembro de 2009 e junho de 2010, respectivamente ; e o quarto durante o VI Encontro Anual da Associação Nacional de Direitos Humanos – Pesquisa e Pós-Graduação (ANDHEP), em Brasília-DF, em setembro de 2010. Estes encontros constituíram-se em reuniões de trabalho com momentos específicos dos GTs e de plenária para pactuação do percurso da produção dos textos, para discussão crítica e colaborativa e para ajustes e aprimoramentos. Além disso, os três GTs promoveram discussões virtuais ao longo desse período de trabalho.

Os resultados deste projeto estão materializados em três publicações tratando da inserção da educação em direitos humanos nos cursos de graduação em Filosofia, Pedagogia e Ciências Sociais, e intrinsecamente articuladas com o PNEDH, no que tange às diretrizes, às concepções, aos princípios e às ações programáticas previstas para a educação superior, levando-se em conta as especificidades de cada área e as relações interdisciplinares fundamentais no fazer acadêmico contemporâneo.

Prefácio

Esta publicação – Direitos Humanos na Educação Superior: Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia –, é resultado do Grupo de Trabalho da área de Filosofia, reunindo especialistas das mais diversas instituições de ensino superior, com a seguinte composição²: Paulo César Carbonari, do Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE (Passo Fundo, RS); Eduardo C. B. Bittar, Guilherme Assis de Almeida e Milton Meira, da Universidade de São Paulo – USP; Castor Bartolomé Ruiz, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS; Ralph Ings Bannell e Marcelo Andrade, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ; Edson Luis de Almeida Teles, da Universidade Bandeirantes – UNIBAN; Maria Clara Dias, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ; Helena Esser dos Reis, da Universidade Federal de Goiás – UFG; Marconi Pimentel Pequeno (coordenador do GT) e Giuseppe Tosi, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

Por fim, merece destacar que a contribuição ao debate nacional está posta, tanto para as instituições de ensino superior, associações acadêmicas e órgãos de classe, como para os fóruns e conselhos ligados aos poderes executivo, legislativo e à sociedade civil, no sentido de promover a efetiva inserção da educação em direitos humanos nos cursos de graduação de Pedagogia, Filosofia e Ciências Sociais, que também resultará em impacto na Educação Básica.

² Agradecemos aos professores Clodoaldo Meneguello Cardoso, da UNESP-Bauru e Giovanni Queiroz, da UFPB, que também participaram do GT-Filosofia.

INTRODUÇÃO

A filosofia dos direitos humanos na multiplicidade de suas vozes

Marconi Pequeno¹

A presente obra organiza-se em torno de quatro eixos temáticos fundamentais. Nela a questão filosófica dos direitos humanos é tratada em suas dimensões **ontológica, antropológica, ética e política**. Para efeito de sistematização do percurso de abordagem, o tema dos direitos humanos foi circunscrito dentro destas áreas não apenas para adquirir organicidade e coerência, mas, sobretudo, para servir como uma amostragem das múltiplas questões relevantes que constituem o rol de preocupação da reflexão filosófica.

Esta obra inicia-se com o texto intitulado *Ensino de filosofia e educação em direitos humanos. Subsídios para a graduação em filosofia*, elaborado por Paulo César Carbonari e subscrito pelos demais membros do grupo. Nele o autor apresenta os elementos fundamentais para a elaboração de subsídios destinados a fomentar e ampliar o debate sobre a inclusão da temática dos direitos humanos nas Diretrizes dos Cursos de Graduação em Filosofia. Nesta apresentação estão delineados os desafios que se impõem ao ensino filosófico dos direitos humanos,

1 Coordenador do Grupo de Trabalho – Filosofia

a sua importância para a definição de competências e habilidades dos alunos, os postulados normativos que balizam a inserção de tal temática no ensino de níveis médio e superior e, finalmente, são apresentadas algumas sugestões acerca da estrutura curricular, da formação de professores, das atividades de pesquisa, extensão e da produção de material sobre o referido tema. Este texto oferece uma tentativa de responder às questões: o que, por que e para que tratar de direitos humanos nos cursos de graduação em filosofia?

A **dimensão ontológica dos direitos humanos** é abordada inicialmente por Giuseppe Tosi em seu texto *O que são esses "tais de direitos humanos"?*, onde o autor discute a emergência e a relevância que o tema passou a adquirir nas últimas décadas, bem como os desafios que se impõem aos direitos humanos, tanto em sua dimensão teórica quanto prática. Nesta mesma perspectiva problematizadora, Ralph Bannell, em seu texto *O problema da racionalidade e os direitos humanos*, apresenta um esboço da gênese do conceito de direitos humanos na filosofia moderna, demonstrando como o problema é também tratado à luz de algumas abordagens contemporâneas. O texto enfatiza, ainda, os contornos e os limites da racionalidade monológica como via de acesso à compreensão do fenômeno, revelando, ainda, que é possível pensar a natureza de tais direitos a partir dos processos argumentativos oriundos de uma razão dialógica. Com efeito, os direitos humanos podem, aqui, ser compreendidos como parte de uma ontologia de valores constituída, historicamente, pelas narrativas que grupos e classes sociais utilizam para interpretar o mundo e a posição que nele ocupam. Por fim, em seu artigo *A tradição crítica dos direitos humanos*, Milton Meira trata da crítica endereçada ao significado e ao fundamento dos direitos humanos, demonstrando alguns dos paradoxos e contradições que envolvem as várias correntes que se ocupam do referido tema. Os direitos humanos são colocados em face da complexidade dos costumes, hábitos e valores

que definem a condição humana, bem como são ressaltados os elementos irreais, inconsistentes e contraditórios que acompanham tal noção.

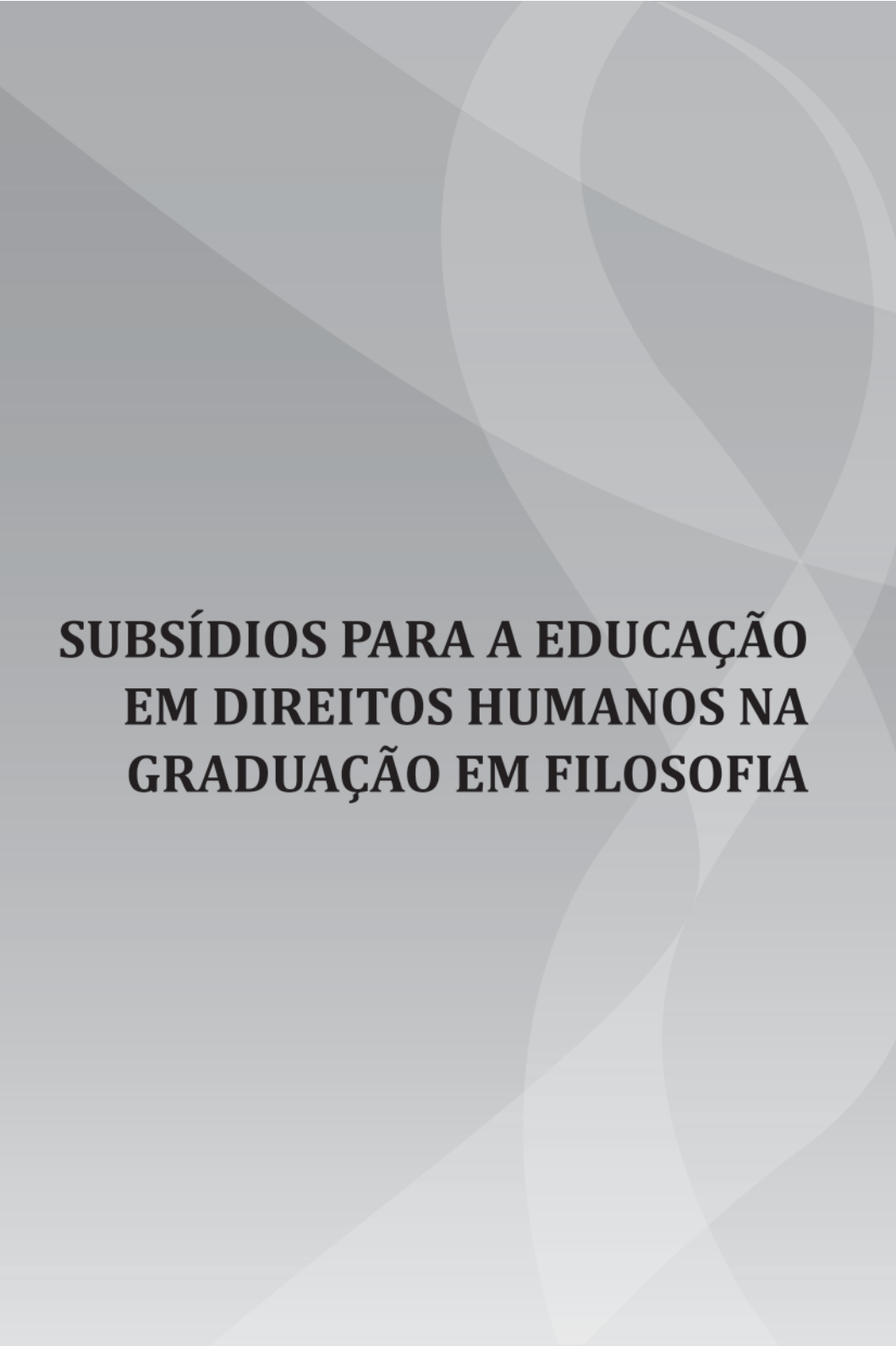
A segunda parte da referida obra concerne à **dimensão antropológica dos direitos humanos**. Esta sessão inicia-se com o texto de Marconi Pequeno, intitulado *O sujeito dos direitos humanos*, no qual o autor discorre sobre o privilégio conferido à racionalidade na constituição da subjetividade, indicando, ademais, como a tradição cartesiana, alicerçada no dualismo psicofísico, conspurcou ou pelo menos arrefeceu o papel que as emoções exercem na constituição do sujeito e, em particular, daquele ao qual são atribuídos direitos fundamentais. Com base nesta concepção, o sujeito sensorial, afetivo, emocional não pode, pois, ser negligenciado por nenhuma filosofia dos direitos humanos. Ainda nessa perspectiva, Eduardo Bittar, em seu texto *Os direitos humanos e a sensibilidade estética: educação em direitos humanos, resistência e transformação social*, reflete sobre a questão da sensibilidade a partir de uma crítica à razão instrumental, propondo ainda a ideia de arte como prática de emancipação e de transformação cultural da sociedade. Os direitos humanos, como bem demonstra o autor, não podem ser pensados sem que se leve em conta uma apreensão sensorial do mundo, nem, tampouco, sem que se reconheça o valor da sensibilidade como via de acesso ao outro e à sua condição humana. Concluindo a abordagem antropológica do tema, Castor Bartolomé Ruiz, no artigo intitulado *Os direitos humanos como direitos do outro*, situa a questão não mais sob a égide da subjetividade, mas a partir de uma perspectiva intersubjetiva ou, mais particularmente, da alteridade. Neste sentido, discute-se a distância entre a justiça procedimental e a justiça das vítimas, demonstrando como o aparato legal tende a ignorar a situação histórica dos indivíduos que têm seus direitos fundamentais negados. É nesse resgate da condição do outro que os direitos humanos podem verdadeiramente dignificar a justiça que anima seu sentido e finalidade.

A **dimensão ética dos direitos humanos** é inicialmente tratada por Marcelo Andrade, em seu *artigo Direitos humanos, diferença e tolerância: sobre a possibilidade de fundamentos filosóficos*. O autor começa por distinguir as noções de ética daquilo que denominamos de moral ou moralidade, passando, em seguida, a refletir sobre a ética do discurso a partir da concepção de uma *ética mínima*. Por fim, o autor discorre sobre a possibilidade da referida ética, em função do pluralismo de ideias, identidades e ideologias que congrega, servir como uma fundamentação ético-filosófica dos direitos humanos. Esta sessão é concluída com o artigo de Maria Clara Dias intitulado *Direitos humanos e a crise moral: em defesa de um cosmopolitismo de direitos humanos*, no qual aparece destacada a tessitura moral do discurso dos direitos humanos e os desafios que lhe são impostos pelo processo de globalização. A autora sugere que podemos identificar interesses básicos comuns aos diversos seres, sejam eles humanos ou não-humanos, de modo a tornar nossa perspectiva moral mais abrangente e compatível com tudo o que temos aprendido acerca de nós mesmos e das demais formas de vida que conosco compartilham o mundo.

A última parte da abordagem filosófica dos direitos humanos concerne à sua **dimensão política**. O tratamento da questão dá-se, inicialmente, com o texto *Memória e verdade: a ação do passado no presente*, de Edson Luis de Almeida Teles, em que são colocados em relevo o percurso da noção tradicional de memória, o contexto histórico contemporâneo marcado por regimes totalitários e crimes contra a humanidade, as relações entre memória histórica e memória política, a constituição da memória em face do lembrar e do esquecer e, finalmente, a relação fundamental entre democracia, memória e verdade. Segundo o autor, além de um dever de memória, as sociedades atuais têm um dever de apuração da verdade, sendo tais procedimentos fundamentais para se coibir

a impunidade e o desrespeito aos direitos fundamentais. Seguindo o mesmo traçado crítico-problematizador, Guilherme Assis de Almeida, em seu artigo *A questão do mal, os direitos humanos e a perspectiva cosmopolita*, demonstra como a questão do mal se afigura fundamental para se pensar os direitos humanos. Nele também estão destacados os problemas que envolvem as razões do Estado, a prática deliberada da violência e o reconhecimento dos direitos humanos em sua perspectiva cosmopolita. Nesta mesma direção, também se discute a natureza e o alcance das tecnologias de informação como forma de assegurar o exercício da diferença e o respeito à dignidade humana. Por fim, a abordagem política dos direitos humana é concluída com o texto de Helena Esser dos Reis intitulado *Democracia e direitos humanos: relações sociais e políticas*, no qual a autora concebe as noções de liberdade e igualdade como ideais normativos, destacando, ainda, os desafios que se oferecem à democracia em face da questão da cidadania e dos direitos humanos para, enfim, demonstrar que a democracia e os direitos humanos articulam-se a partir da união entre as exigências de igualdade e liberdade dos indivíduos.

Este conjunto de textos, reflexo do competente e laborioso esforço de professores que atuam em destacadas Instituições de Ensino Superior do país, traduz um pouco do muito que se pode dizer sobre a filosofia dos direitos humanos. Tais escritos compõem um painel representativo das múltiplas questões que se oferecem ao tratamento filosófico do problema e, mais que tudo, revela a importância desta iniciativa e a amplitude do desafio de se pensar os direitos humanos a partir do manancial de perspectivas oferecidas pelas abordagens filosóficas do problema.



**SUBSÍDIOS PARA A EDUCAÇÃO
EM DIREITOS HUMANOS NA
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ENSINO DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS:

Subsídios para a graduação em filosofia

*Paulo César Carbonari*¹

INTRODUÇÃO

A filosofia, que já foi entendida como o conhecimento mais excelente, superior aos demais, que também foi entendida como auxiliar de outros conhecimentos, tributária e subserviente a outros saberes, que já foi até declarada inútil e desnecessária, depois de décadas de ostracismo na formação básica da juventude brasileira, retorna aos currículos escolares do ensino médio, não sem resistências, mesmo que tenha se mantido na graduação. Os direitos humanos são, historicamente, uma dívida da sociedade brasileira com as vítimas que, por causa da sua negação, formam um lastro do passado que questiona nosso presente. As barbáries do genocídio indígena, da escravidão e do

1 Acolhemos as sugestões dos autores dos textos deste livro e também dos professores Ricardo Timm de Souza (PUCRS), Sérgio Augusto Sardi (Fórum Sul de Filosofia), Cecília Pires (UNISINOS) e dos colegas do IFIBE (professores João Wohlfart, José André da Costa, Itomar Siviero, Nilva Rosin, Júlio César Werlang e Valdevir Both). Agradecemos a todos e todas. A responsabilidade pelo texto final, no entanto, permanece inteiramente nossa.

estado de exceção da ditadura militar recente nos convocam a repensar filosoficamente a relação dos direitos humanos com o nosso presente. A filosofia pretende realizar uma abordagem crítica dos direitos humanos. Por isso, pensa os direitos humanos como prática contra todas as formas de negação da vida humana, a fim de que os direitos humanos escapem do discurso legitimador da ordem ou se convertam numa forma doutrinária de moralizar o *status quo*.

A Educação em Direitos Humanos, que já foi estranha ao ensino, às escolas, que já foi tarefa de menor importância na formação nas Instituições de Ensino Superior, ganha um Plano Nacional que prevê sua inserção nos vários níveis e modalidades de ensino, incluindo-se o ensino superior.

Nesse novo contexto, sem que venha a se constituir em um “novo modismo” para a educação, a relação entre filosofia e direitos humanos, em geral e, de modo especial, na graduação, traz desafios consistentes e que exigem posicionamento e atitude programática.

Assim que, apontar as expectativas da formação em filosofia e da Educação em Direitos Humanos no ensino superior e as possíveis interfaces da filosofia e dos direitos humanos para indicar possibilidades concretas para que se convertam em atitudes e em atividades é o objetivo principal deste texto, que é menos um receituário e mais uma provocação ao debate.

DESAFIOS À EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O ensino/aprendizagem da filosofia é uma questão filosófica, mas é também uma questão didático-pedagógica. Considerando-se sua relação com a Educação em Direitos Humanos, apontamos alguns desafios, que mesmo não sendo novos, aparecem com renovada importância e vigor.

A filosofia, assim como qualquer outro saber, está disponível à aprendizagem e pode ser ensinada e aprendida. Seus conteúdos, suas metodologias e suas temáticas e problemáticas ganham sentido em cada época histórica. Se a aprendizagem da filosofia se põe como questão, como problema, para a própria filosofia, não há um modo pronto, mesmo que possa haver um modo próprio, para o ensino da filosofia. O sentido do ensinar/aprender filosofia implica também no ensinar/aprender a filosofar o que, a rigor, requer muito mais do que o domínio de conteúdos e métodos apropriados. Requer, acima de tudo, o desenvolvimento do que se poderia resumir como sendo a formação de uma *atitude filosófica*.

O ensino/aprendizagem em geral, e também em filosofia, é um processo que exige a explicitação das finalidades e mediações que lhe são constitutivas. Como processo, a aprendizagem se faz na presença de sujeitos que interagem na relação educativa, sempre mediados pela linguagem e pelo conhecimento, levando a posicionamentos sobre o que já se construiu como conhecimento e o que se pode vir a construir como tal. A formação de sujeitos aprendentes, estejam eles na posição de docentes ou de discentes, é o núcleo central da dimensão didático-pedagógica do ensino da filosofia e do filosofar. Assim como em qualquer outro conhecimento, o fazer filosofia exige o domínio de competências e o desenvolvimento de habilidades próprias configurando condições para o desenvolvimento da filosofia como *atividade filosófica*.

O aprender filosofia também é um dos conteúdos constitutivos da cidadania. Neste sentido, aprender/ensinar filosofia exige e é parte do desenvolvimento de *posturas e posicionamentos cidadãos*.

O ensino/aprendizagem da filosofia tem compromisso com o desafio de enfrentar a dimensão da formação da *atitude filosófica*, o desenvolvimento de condições para a *atividade filosófica* e a afirmação de

posturas e posicionamentos cidadãos. Estas são expectativas fundamentais que põem em diálogo o ensino da filosofia na graduação e a Educação em Direitos Humanos. A formação superior em filosofia tem por vocação própria preparar pessoas para que sejam sujeitos de produção e de promoção do conhecimento, seja para virem a atuar como bacharéis ou como licenciados.

Um dos desafios da formação superior em filosofia, em consonância com a Educação em Direitos Humanos, é fazer com que os sujeitos por ela formados compreendam criticamente os conteúdos dos direitos humanos e sua relação com os conteúdos filosóficos. Trata-se de desafiar cada formando/a em filosofia a fazer de sua prática filosófica uma atitude e uma atividade que tem nos direitos humanos um valor sujeito à reflexão crítica.

O QUE SE ESPERA DA FORMAÇÃO EM FILOSOFIA: diagnóstico das diretrizes nacionais

As Diretrizes Curriculares para os Cursos de Filosofia estão estabelecidas pelos Pareceres da Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação.² Nelas se podem ler as principais expectativas do sistema de ensino e da normatividade que lhe é própria com o ensino da filosofia na graduação. Passamos a considerar os vários aspectos constantes das diretrizes acrescentando breves comentários (BRASIL, 2001).

O *Perfil dos Formados* indica a síntese da expectativa com a formação, ou seja, aquilo que se quer que o sujeito formado em filosofia apresente como *atitude*. Neste sentido, suficientes ou não, os instrumentos normativos indicam que a *atitude filosófica* esperada

2 Trata-se dos Pareceres CNE/CES nº 492, de 03/04/2001, e nº 1.363 de 25/01/2002, ambos abrigados na Resolução nº 12, de 13/03/2002, do mesmo órgão.

consiste em: “Sólida formação de história da filosofia, que capacite para a compreensão e a transmissão dos principais temas, problemas, sistemas filosóficos, assim como para a análise e reflexão crítica da realidade social em que se insere”. Note-se que há aqui, o entrelaçamento de pelo menos duas dimensões chave, com grande força histórica: a tradição e a contextualização. A *atitude filosófica* traduz-se, portanto, em inserção do/a formado/a em filosofia no que a filosofia acumulou como “temas, problemas e sistemas filosóficos” ao longo da história. Esta inserção desdobra-se em “compreensão” e em “transmissão”. Ou seja, o/a formado/a em filosofia, pela formação superior, torna-se sujeito que carrega o compromisso de levar adiante o que a humanidade acumulou como sendo filosofia. Este aspecto é atendido através da “análise e reflexão crítica da realidade”. A formação em filosofia investe, portanto, num sujeito cuja atitude é de compreensão, de análise e de reflexão, por um lado informadas historicamente e, por outro, contextualizadas à realidade (BRASIL, 2001).

O *Perfil* também estabelece expectativas para as habilitações específicas: na Licenciatura, o núcleo da formação visa qualificar para o ensino; no Bacharelado, o núcleo da formação visa qualificar para a pesquisa.

O *Perfil do/a licenciado/a* diz que “[...] deverá estar habilitado para enfrentar com sucesso os desafios e as dificuldades inerentes à tarefa de despertar os jovens para a reflexão filosófica, bem como transmitir aos alunos do Ensino Médio o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente”. Note-se que a dimensão pedagógica do aprender filosofia se expressa como compromisso com a formação de sujeitos concretos (os/as jovens), aos quais terá que ajudar no “despertar [...] para a reflexão filosófica”. Em termos operacionais, cabe-lhe “transmitir [...] o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente” – mesmo que o “transmitir” incomode, com razão, a posturas pedagógicas não diretivas ou mais construtivas. A inserção da

formação na Licenciatura se dá no universo da educação básica, de modo particular, segundo as diretrizes, no ensino médio.

O *perfil do/a bacharel* diz que “[...] deverá estar credenciado para a pesquisa acadêmica e eventualmente para a reflexão trans-disciplinar”. Note-se que a qualificação para o desenvolvimento da “pesquisa acadêmica” é o aspecto central da formação no Bacharelado. A pesquisa é uma atividade típica do fazer acadêmico que tem repercussão fundamental na produção de novos conhecimentos. A “reflexão trans-disciplinar” é outro aspecto fundamental [eventualmente é advérbio de tempo que, aplicado a este aspecto, indica o que está no arco das possibilidades, porém, na dependência da ocasião – é uma palavra ruim para o caso, visto que, rigorosamente, a “reflexão trans-disciplinar” cobra uma postura de conhecimento e diálogo com os diversos saberes, o que é mais do que eventual para a formação filosófica do/a bacharel em filosofia]. Vinculando o perfil esperado do/a bacharel ao que se espera do perfil geral do/a formado/a em filosofia pode-se dizer que a pesquisa filosófica e a reflexão trans-disciplinar ganham sentido na relação com os componentes da compreensão e da contextualização. Assim que, mais do que reproduzir a história da filosofia, a pesquisa filosófica haveria de se constituir em exercício aberto à produção filosófica em diálogo com a realidade na qual se insere o ensino da filosofia, sendo que a inserção do/a bacharel em filosofia se dá particularmente na educação superior e em instituições de pesquisa.

Finalmente, o *Perfil* também diz que “os egressos podem contribuir profissionalmente também em outras áreas, no debate interdisciplinar, nas assessorias culturais, etc.”. Com isso aponta para a inserção do/a formado/a em filosofia em outros campos da vida social, sobretudo no amplo universo da atuação cultural e científica, o que não exclui, dado o “etc.”, a presença e também a atuação em organizações sociais, religiosas, econômicas e políticas. Note-se que

este aspecto do perfil aponta para a interação da filosofia com os vários campos e dimensões da vida humana. O que diferenciaria a presença do/a filósofo/a nestes âmbitos seria certamente sua *atitude filosófica*. É esta que lhe daria condições para que sua contribuição venha a ser apropriada e que não se confunda com qualquer das outras com as quais venha a estabelecer relação.

As *competências e habilidades* que se espera sejam desenvolvidas pelo/a graduado/a em filosofia não distinguem os aspectos finalísticos da formação, visto que são apresentadas como sendo comuns tanto à Licenciatura quanto ao Bacharelado. Ao estabelecerem competências e habilidades, as Diretrizes indicam para o *que-fazer* da *atividade filosófica*. Elas são as seguintes:

Capacitação para um modo especificamente filosófico de formular e propor soluções a problemas, nos diversos campos do conhecimento; capacidade de desenvolver uma consciência crítica sobre conhecimento, razão e realidade sócio-histórico-política; capacidade para análise, interpretação e comentário de textos teóricos, segundo os mais rigorosos procedimentos de técnica hermenêutica; compreensão da importância das questões acerca do sentido e da significação da própria existência e das produções culturais; percepção da integração necessária entre a filosofia e a produção científica, artística, bem como com o agir pessoal e político; capacidade de relacionar o exercício da crítica filosófica com a promoção integral da cidadania e com o respeito à pessoa, dentro da tradição de defesa dos direitos humanos; capacidade de leitura e compreensão de textos filosóficos em língua estrangeira; competência na utilização da informática (BRASIL, 2001).

Observe-se que a lista é ampla e guarda exigências substantivas no que diz respeito ao que precisa ser feito no processo didático-pedagógico do ensino da filosofia na graduação. Ela repercute na organização do curso, na definição de conteúdos e metodologias, na dinâmica de avaliação e de iniciação à pesquisa e ao ensino, na programação de atividades complementares, na definição do perfil dos docentes do curso,

enfim, na conformação do Projeto Político-Pedagógico do Curso. Está na dependência das condições da formação desenvolvida pela Instituição de Ensino Superior a viabilização de condições para que o/a estudante de filosofia acumule, ao longo do curso, condições para fazer da filosofia uma *atividade*.

O *Perfil e as Competências e Habilidades* também informam explicitamente o desenvolvimento de *postura e posicionamento cidadão* do/a formado/a em filosofia. Por um lado, por indicar o que significa vir a constituí-lo/a como sujeito com *atitude filosófica* e capaz de *atividade filosófica*; por outro, por estabelecer como conteúdo destas uma forte inserção na realidade na qual vive. Assim que, a formação superior em filosofia pretende formar sujeitos “do mundo”, em sentido amplo, sem que “mundo” signifique a estreita fronteira da clausura a que, em muitos momentos, a filosofia se viu restringida ou a que se restringiu.

Particularmente, considerando os interesses específicos deste artigo, ressaltamos a competência de “[...] relacionar o exercício da crítica filosófica com a promoção integral da cidadania e com o respeito à pessoa, dentro da tradição de defesa dos direitos humanos”. As diretrizes associam de forma explícita a *atitude* e a *atividade filosófica* ao *posicionamento cidadão*. O recorte específico desta associação é “o respeito à pessoa, dentro da tradição da defesa dos direitos humanos”. Assim que, o conteúdo da cidadania está no valor da pessoa e não no acúmulo de coisas [ou mesmo no confundir pessoas e coisas, dando preço às pessoas e valor às coisas, tão comum num mundo funcionalizado como o atual]. O que pauta o respeito à pessoa são os direitos humanos. Ou seja, direitos humanos não são estranhos à filosofia. Antes, são conteúdos determinantes da *atitude filosófica*.

A inclusão da filosofia como disciplina obrigatória nos três anos do Ensino Médio a partir da Lei nº 11.684/2008 levou a Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação a se pronunciar

sobre a implementação da nova legislação.³ Passamos a uma breve análise deste para verificar as implicações que têm para a formação na graduação, particularmente, para a Licenciatura em Filosofia.

O Parecer se dedica a interpretar aspectos da aplicabilidade da Lei nº 11.684/2008, que altera o artigo 36, no seu *caput*, introduz o inciso IV e revoga o inciso III do § 1º da Lei nº 9.394/1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. O relator, conselheiro César Callegari, votou, no que foi acompanhado por unanimidade pela Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, em síntese, na seguinte direção:

Nos termos deste Parecer, nosso voto é no sentido de responder à consulta, indicando que:

1. os componentes curriculares Filosofia e Sociologia são obrigatórios ao longo de todos os anos do Ensino Médio, qualquer que seja a denominação e a forma de organização curricular adotada;⁴
2. para a Educação Básica e, portanto para o Ensino Médio, não é obrigatória a estruturação do curso por seqüência de séries, pois a LDB admite diversas formas de organização, além da seriada tradicional, sendo que o obrigatório é o número mínimo de *anos*;
3. as escolas têm autonomia quanto à concepção pedagógica e à formulação de sua correspondente proposta curricular, desde que garantam sua completude e coerência, devendo dar o mesmo valor e tratamento aos componentes do currículo que são obrigatórios,

3 Parecer CNE/CEB nº 22, de 08/10/2008.

4 No texto do mesmo Parecer, o argumento que sustenta esta conclusão diz: “Não há dúvida, de todo modo, que o legislador, mesmo utilizando o termo específico “*série*” no novo inciso IV do art. 36, da LDB, incluiu a Filosofia e a Sociologia ao longo de todos os anos do Ensino Médio, quaisquer que sejam a denominação e a forma de organização adotada, seja com formato disciplinar, seja com construção flexível e inovadora, diversa da tradicional. [...] [Os sistemas de ensino] devem, ainda, zelar para que haja sua efetivação, coibindo atendimento meramente formal ou esparso e diluído, garantindo aulas suficientes para o desenvolvimento adequado de estudos e atividades desses componentes, com a designação específica de professores qualificados para tanto”.

seja esse tratamento por disciplinas, seja por formas flexíveis, com tratamento interdisciplinar e contextualizado;⁵

4. a aplicação do inciso IV do art. 36, da LDB, que inclui a Filosofia e a Sociologia como obrigatórias em todas os anos do Ensino Médio atenderá normas complementares e medidas concretas que devem ser fixadas pelos respectivos Sistemas de Ensino até 31 de dezembro de 2008;

5. a implantação obrigatória dos componentes curriculares Filosofia e Sociologia em todas as escolas, públicas e privadas, obedecerá aos seguintes prazos: a. início em 2009, com a inclusão em, pelo menos, um dos anos do Ensino Médio; b. prosseguimento dessa inclusão, ano a ano, até 2011, para os cursos de Ensino Médio de 3 anos de duração, e até 2012, para os cursos com duração de 4 anos;⁶

6. os sistemas de ensino devem zelar para que haja eficácia na inclusão dos referidos componentes, garantindo-se aulas suficientes em cada ano e professores qualificados para o seu adequado desenvolvimento, *além de outras condições, como, notadamente, acervo pertinente nas suas bibliotecas [...]* (BRASIL, 2008).

Este conjunto de determinações operacionais aponta para aspectos de organização da vida escolar e impacto na dinâmica de formação dos/as licenciados/as em Filosofia, sobretudo no sentido de exigir, de um

5 Para justificar, o Parecer argumenta que: “[...] é clara e definida a obrigatoriedade de serem incluídos os componentes curriculares Filosofia e Sociologia em todos os anos do Ensino Médio, dando-se-lhes o mesmo tratamento dos demais obrigatórios, que podem não assumir, como literalmente na Lei, o formato de ‘disciplinas’. Devem, sim, ter esse formato, nos casos em que o currículo é organizado por disciplinas, como, aliás, é predominante. Devem, porém, ser tratados diversamente, nos casos em que o currículo é construído segundo concepção e arquitetura flexível, com tratamento interdisciplinar e contextualizado”.

6 Entre os vários argumentos para esta posição, o parecer diz que: “Reitera-se, por oportuno, que os sistemas de ensino devem zelar para que haja eficácia na inclusão dos referidos componentes, coibindo-se atendimento meramente formal ou diluído, e garantindo-se aulas suficientes em cada ano e professores qualificados para o seu adequado desenvolvimento.”

lado, a necessária formação consistente e, de outro, a também necessária formação para atuação num contexto de possibilidades diversas. Por outro lado, estas determinações também redundam em demandas a serem atendidas institucionalmente pelos Cursos de Filosofia, sobretudo no que diz respeito à qualidade da formação dos/as licenciados/as. Por fim, também oferece subsídios para que a cidadania, na qual também se inserem os/as próprios/as licenciados/as em Filosofia e os Cursos de Graduação de Filosofia, a fim de que possa ser feito o monitoramento do previsto como recomendação de implementação. Ou seja, as dinâmicas, os prazos e as orientações contidas no referido Parecer são recursos que permitem cobranças junto às escolas e aos Sistemas Estaduais, enfim, junto a todos os agentes responsáveis pela oferta da educação básica no nível médio.

O QUE SE ESPERA DA EDUCAÇÃO SUPERIOR EM DIREITOS HUMANOS NO PNEDH

O Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH)⁷ expressa o posicionamento e os compromissos do governo brasileiro [espera-se que também do Estado] com a efetivação de uma política pública de Educação em Direitos Humanos. Construído com significativa participação popular, constitui-se em referência para a atuação no tema. Entre outros aspectos, o PNEDH tem uma concepção de Educação em Direitos Humanos e prevê cinco áreas de atuação, entre as quais a educação superior, na qual se insere a graduação em filosofia. Em razão do objeto específico desta reflexão, fazemos uma apresentação geral da concepção de Educação em Direitos Humanos que norteia todo o PNEDH. Dedicamo-nos, de modo especial, a refletir sobre o que ele estabelece como sendo as bases político-legais da Educação em Direitos Humanos e

⁷ Texto disponível em <http://portal.mj.gov.br/sedh/edh/pnedhpor.pdf>.

as previsões para a educação superior, procurando fazer, dentro dela, um recorte para a formação em filosofia.⁸

O Brasil é signatário da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, promulgada pelas Nações Unidas (ONU) em 10 de dezembro de 1948. Já no preâmbulo a educação aparece como conteúdo fundamental:

A Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, *se esforce, através do ensino e da educação*, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, grifo nosso).

O sentido expresso do direito à educação é enunciado no artigo 26 que diz:

1. Toda pessoa tem *direito à educação*. A educação será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A educação elementar será obrigatória. A educação técnico-profissional será acessível a todos, bem como a educação superior, esta baseada no mérito. 2. A educação será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A educação promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz. 3. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de educação que será ministrada a seus filhos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, grifo nosso).

8 Explicitamos nosso posicionamento específico sobre a compreensão do sentido da educação em direitos humanos no livro *Direitos Humanos: sugestões pedagógicas* (2008) e no artigo "Filosofia e Direitos Humanos: possibilidade de aproximação na educação" (2008, p. 303-319), entre outros.

O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), aprovado pelas Nações Unidas em 1966 e ratificado pelo Brasil em 1992, diz, no artigo 13:

§ 1. Os Estados parte no presente Pacto reconhecem *o direito de toda pessoa à educação*. Concordam em que a educação deverá visar ao pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido de sua dignidade e a fortalecer o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais. Concordam ainda que a educação deverá capacitar todas as pessoas a participar efetivamente de uma sociedade livre, favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e entre todos os grupos raciais, étnicos ou religiosos e promover as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1966, grifo nosso).

O Protocolo de San Salvador, proclamado pela Organização dos Estados Americanos (OEA), ratificado pelo Brasil, em seu artigo 13, sobre o direito à educação, no inciso segundo, reconhece o direito à Educação em Direitos Humanos:

Os Estados parte neste Protocolo convêm que a educação deverá orientar-se para o pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido de sua dignidade e deverá fortalecer o respeito pelos direitos humanos, pelo pluralismo ideológico, pelas liberdades fundamentais, pela justiça e pela paz. Convêm, também, em que a *educação deve capacitar todas as pessoas para participar efetivamente de uma sociedade democrática e pluralista*, conseguir uma subsistência digna, favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais, étnicos ou religiosos e promover as atividades em prol da manutenção da paz (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1998, grifo nosso).

A II Conferência Mundial de Direitos Humanos (ONU, 1993), em sua Declaração Final e Programa de Ação, afirmou, a respeito da Educação em Direitos Humanos, que é:

[...] *dever dos Estados*, consagrado na Declaração Universal dos Direitos Humanos, no Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e em outros instrumentos internacionais de direitos humanos, de *orientar a educação no sentido de que a mesma reforce o respeito aos direitos humanos e liberdades fundamentais*. A Conferência sobre Direitos Humanos enfatiza a importância de *incorporar a questão dos direitos humanos nos programas educacionais* e solicita aos Estados que assim procedam (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1993, § 33 – grifos nossos).

O Brasil também está comprometido com várias Resoluções da Assembleia Geral e da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas (ONU). No que diz respeito à Educação em Direitos Humanos, é particularmente relevante a Resolução da Assembleia Geral da ONU que estabeleceu a *Década das Nações Unidas para a Educação em Direitos Humanos* (1995-2004) e acolheu o Plano de Ação a ela referido. Além deste, também o *Plano de Ação do Programa Mundial para a Educação em Direitos Humanos* (revisado para a Primeira Etapa 2005-2007) e as *Diretrizes para a Formulação de Planos Nacionais de Ação para a Educação em Direitos Humanos*, que deram base para a elaboração do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH). Outro documento de grande importância é a *Declaração do México sobre Educação em Direitos Humanos na América Latina e no Caribe*, aprovada pela UNESCO, que entende Educação em Direitos Humanos da seguinte maneira:

A educação em direitos humanos deve se centrar *no sujeito* – individual e/ou coletivo – e, em todos os momentos deve reforçar a *universalidade e indivisibilidade*, assim como propor a justiciabilidade dos direitos. Além disso, deve incluir de maneira integral a *educação para a democracia e o desenvolvimento*, trabalhando a *memória histórica para garantir o “nunca mais”*. A educação em direitos humanos deve ser um processo de ensino-aprendizagem que *transforme a vida das pessoas e integre o individual com o comunitário, o intelectual com o afetivo*. Deve *relacionar a teoria com a prática e estas com a realidade de nossos países*, indicando os obstáculos que impedem ou postergam o

gozo dos direitos. Um componente fundamental da educação em direitos humanos que deve ser reforçado em todas as atividades é o reconhecimento e valorização da *pluralidade cultural* presente na região. A *formação para o diálogo intercultural e interétnico* deve ser um conteúdo e eixo transversal dos planos, programas e projetos de educação em direitos humanos (UNESCO, 2001, grifos nossos e tradução nossa do espanhol).

O PNEDH, seguindo as orientações internacionais, estabelece que a Educação em Direitos Humanos define-se como “[...] *o conjunto de atividades de capacitação e de difusão de informação orientado para criar uma cultura universal dos direitos humanos, através da transmissão de conhecimentos, do ensino de técnicas e da formação de atitudes*” (BRASIL, 2009, grifos nossos). Note-se que três componentes são chave no processo de formação: conteúdos, técnicas e atitudes. Por isso a Educação em Direitos Humanos, como *processo educativo* haverá de incidir na formação integral da pessoa, *do sujeito de direitos*.

A *Constituição Federal* brasileira estabelece a “dignidade da pessoa humana” como um dos “fundamentos” da República (artigo 1º, III), o que significa dizer que tudo o que o Estado brasileiro desenvolve deve ser feito com base nele. A mesma Constituição estabelece que a República brasileira se rege, em suas relações internacionais, pelo princípio da “prevalência dos direitos humanos” (artigo 4º, II). Ora, se o Brasil põe os direitos humanos para reger as relações internacionais o faz porque os reconhece como parte fundamentalmente integrante de sua vida como República. Ademais, no que diz respeito à educação, a Constituição, além de entendê-la como “direito de todos e dever do Estado e da família”, prevê o “preparo para o exercício da cidadania” como uma de suas finalidades principais (BRASIL, 1988, artigo 205).

A *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* (Lei nº 9.394/1996), seguindo o estabelecido pela Constituição Federal, determina que, “A educação, dever da família e do Estado, inspirada

nos *princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana*, tem por finalidade o *pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho*” (artigo 2º – grifo nosso). A educação superior tem, entre outras, a finalidade de: “estimular a *criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo*” (BRASIL, 1996, artigo 43, inciso I – grifo nosso).

É com base nestas normativas que o Estado brasileiro, por meio da Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República e o Ministério da Educação, o Ministério da Justiça, lançou o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH, 2006). O PNEDH prevê um conjunto de ações para cinco áreas de atuação, entre as quais a educação superior, com medidas que propugnam a inclusão efetiva dos direitos humanos no cotidiano da vida acadêmica (como detalharemos abaixo).

O Decreto nº. 7.037, de 21/12/2009, lançou o *Programa Nacional de Direitos Humanos, o PNDH-3*, que revisa e amplia a proposta programática dos direitos humanos como política pública iniciada em 1996, com o primeiro PNDH, e que teve a primeira atualização em 2002 com a publicação do PNDH-2. Na apresentação do documento, o Presidente da República diz: “Destaco ainda a parceria entre a SEDH [Secretaria Especial dos Direitos Humanos] e o MEC [Ministério da Educação] para priorizar no próximo decênio o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, eixo mais estratégico para transformar o Brasil num país onde, de fato, todos assimilem os sentimentos de solidariedade e respeito à pessoa humana” (BRASIL, 2009, p. 12).⁹

O PNDH-3 tem um eixo dedicado à educação e cultura em direitos humanos (Eixo Orientador V) e previsão de ações nestes temas também nos demais eixos. Como diz a apresentação do eixo: “O PNDH-3 dialoga

⁹ A íntegra do PNDH-3 pode ser consultada em <http://portal.mj.gov.br/sedh/pndh3/index.html>

com o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) como referência para a política nacional de educação e cultura em direitos humanos, estabelecendo os alicerces a serem adotados nos âmbitos nacional, estadual, distrital e municipal” (BRASIL, PNDH-3, 2009, p. 150). São cinco as diretrizes deste eixo, cada uma com os respectivos objetivos estratégicos: [Diretriz 18] “Efetivação das diretrizes e dos princípios da política nacional de educação em direitos humanos para fortalecer a cultura de direitos” [Objetivo Estratégico I: implementação do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos; Objetivo Estratégico II: ampliação dos mecanismos e produção de materiais pedagógicos e didáticos para a Educação em Direitos Humanos]; [Diretriz 19] “Fortalecimento dos princípios da democracia e dos direitos humanos nos sistemas de educação básica, nas instituições de ensino superior e nas instituições formadoras” [Objetivo Estratégico I: inclusão da temática da educação e cultura em direitos humanos nas escolas de educação básica e em instituições formadoras; Objetivo Estratégico II: inclusão da temática da Educação em Direitos Humanos nos cursos das instituições de ensino superior (IES); Objetivo Estratégico III: incentivo à transdisciplinaridade e transversalidade nas atividades acadêmicas em direitos humanos]; [Diretriz 20] “Reconhecimento da educação não formal como espaço de defesa e promoção dos direitos humanos” [Objetivo Estratégico I: inclusão da temática da Educação em Direitos Humanos na educação não formal; Objetivo Estratégico II: resgate da memória por meio da reconstrução da história dos movimentos sociais]; [Diretriz 21] “Promoção da educação em direitos humanos no serviço público” [Objetivo Estratégico I: formação e capacitação continuada dos servidores públicos em direitos humanos em todas as esferas de governo; Objetivo Estratégico II: formação adequada dos profissionais do sistema de segurança pública]. Cada um dos objetivos se desdobra em várias Ações Programáticas (BRASIL, PNDH-3, 2009, p. 151-167).

Passamos agora à explicitação da compreensão de Educação em Direitos Humanos adotada pelo PNEDH. Ela é dita da seguinte forma:

A educação em direitos humanos é compreendida como um processo sistemático e multidimensional que orienta a formação do sujeito de direitos, articulando as seguintes dimensões: a) apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre direitos humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional e local; b) afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos direitos humanos em todos os espaços da sociedade; c) formação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente em níveis cognitivo, social, ético e político; d) desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados; e) fortalecimento de práticas individuais e sociais que gerem ações e instrumentos em favor da promoção, da proteção e da defesa dos direitos humanos, bem como da reparação das violações. [...] Desse modo, a educação é compreendida como um direito em si mesmo e um meio indispensável para o acesso a outros direitos. A educação ganha, portanto, mais importância quando direcionada ao pleno desenvolvimento humano e às suas potencialidades, valorizando o respeito aos grupos socialmente excluídos. Essa concepção de educação busca efetivar a cidadania plena para a construção de conhecimentos, o desenvolvimento de valores, atitudes e comportamentos, além da defesa socioambiental e da justiça social (BRASIL, 2007, p. 25).

Note-se que algumas palavras dão a substantividade do conceito: “processo sistemático e multidimensional” e “formação de sujeito de direitos”. Passamos a um breve comentário a cada uma dessas expressões.

A Educação em Direitos Humanos é entendida como “processo”, o que significa dizer que tem duração no tempo e posicionamento no espaço. Ou seja, se estende como uma realização e não como um evento. Processo requer momentos diversos e complementares que estejam articulados entre si por algum ou vários eixos. Por isso é que “sistemático” e “multidimensional” aparecem como qualificativos

do processo. Não se trata de um processo qualquer. Espera-se que seja sistemático, ou seja, que articule os vários momentos, as várias estratégias e as várias dimensões. A multidimensionalidade traduz a complexidade das exigências da Educação em Direitos Humanos. Isto requer o reconhecimento de que há fatores de várias ordens implicados nos processos concretos de Educação em Direitos Humanos. O texto do PNEDH se encarrega, no detalhamento que segue a este enunciado, de dizer algumas destas dimensões: “apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre direitos humanos”; “afirmação de valores, atitudes e práticas sociais”; “formação de uma consciência cidadã”; “desenvolvimento de processos metodológicos participativos” e “fortalecimento de práticas individuais e sociais”. Trata-se, portanto, de articular atitudes, competências e habilidades que se traduzam em posicionamento e em atuação.

Posicionamento e atuação são características próprias dos sujeitos de direitos, sendo que o PNEDH pretende a “formação de sujeitos de direitos”. Isto significa, em primeiro lugar, que sujeitos de direitos não estão prontos e disponíveis; antes, estão em formação, em construção, o que reforça a noção de processo. Em segundo lugar, falar de sujeitos de direitos é reconhecer a presença do ser humano como ser cuja dignidade é construção *na* e *pela* interação com outros sujeitos. Aqui também a noção de multidimensionalidade resulta reforçada, visto que sujeitos não são unidades fechadas; são, antes, relação e, por isso, multidimensionais. São individualidade, particularidade, universalidade.¹⁰ São *com* os outros, nunca *antes*, *depois*, *sobre* ou *sob* os outros! Neste sentido, a Educação em Direitos Humanos tem um compromisso efetivo com a afirmação de sujeitos históricos que têm nos direitos humanos, a um só tempo,

¹⁰ Desenvolvemos a noção de sujeito de direitos humanos no nosso texto “Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção” (CARBONARI, 2007, p. 169-186).

conteúdo de seu sentido e instrumento de sua própria construção social, política e cultural.

Os princípios orientadores da Educação em Direitos Humanos no ensino superior estabelecidos pelo PNEHDH são:

a) a universidade, como criadora e disseminadora de conhecimento, é instituição social com vocação republicana, diferenciada e autônoma, comprometida com a democracia e a cidadania; b) os preceitos da igualdade, da liberdade e da justiça devem guiar as ações universitárias, de modo a garantir a democratização da informação, o acesso por parte de grupos sociais vulneráveis ou excluídos e o compromisso cívico-ético com a implementação de políticas públicas voltadas para as necessidades básicas desses segmentos; c) o princípio básico norteador da educação em direitos humanos como prática permanente, contínua e global, deve estar voltado para a transformação da sociedade, com vistas à difusão de valores democráticos e republicanos, ao fortalecimento da esfera pública e à construção de projetos coletivos; d) a educação em direitos humanos deve se constituir em princípio ético-político orientador da formulação e crítica da prática das instituições de ensino superior; e) as atividades acadêmicas devem se voltar para a formação de uma cultura baseada na universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos, como tema transversal e trans-disciplinar, de modo a inspirar a elaboração de programas específicos e metodologias adequadas nos cursos de graduação e pós-graduação, entre outros; f) a construção da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão deve ser feita articulando as diferentes áreas do conhecimento, os setores de pesquisa e extensão, os programas de graduação, de pós-graduação e outros; g) o compromisso com a construção de uma cultura de respeito aos direitos humanos na relação com os movimentos e entidades sociais, além de grupos em situação de exclusão ou discriminação; h) a participação das IES na formação de agentes sociais de educação em direitos humanos e na avaliação do processo de implementação do PNEHDH (BRASIL, 2007, p. 38-39).

O conjunto dos princípios da Educação em Direitos Humanos para o ensino superior pode ser lido no que diz respeito especificamente à formação superior em filosofia. Como princípios orientadores, indicam

para parâmetros de atuação. Assim, cumprindo seu papel de compreensão da tradição e de promoção da reflexão crítica ante a realidade na qual se insere, a filosofia poderia tomar os princípios enunciados, seja como subsídios para a reflexão do significado do seu próprio *que-fazer*; seja como elemento para colaborar na análise crítica do que é feito no ensino superior. Há, neste sentido, possibilidade de diálogo entre o que é estabelecido como expectativa para a Educação em Direitos Humanos no ensino superior e o que é estabelecido como diretriz para a formação superior em filosofia.

O PNEDH entende que a Educação em Direitos Humanos no ensino superior, considerando a atividade típica deste nível de ensino, poderia ocorrer da seguinte forma:

No ensino, a educação em direitos humanos pode ser incluída por meio de diferentes modalidades, tais como, disciplinas obrigatórias e optativas, linhas de pesquisa e áreas de concentração, transversalização no projeto político-pedagógico, entre outros. Na pesquisa, as demandas de estudos na área dos direitos humanos requerem uma política de incentivo que institua esse tema como área de conhecimento de caráter interdisciplinar e trans-disciplinar. Na extensão universitária, a inclusão dos direitos humanos no Plano Nacional de Extensão Universitária enfatizou o compromisso das universidades públicas com a promoção dos direitos humanos. A inserção desse tema em programas e projetos de extensão pode envolver atividades de capacitação, assessoria e realização de eventos, entre outras, articuladas com as áreas de ensino e pesquisa, contemplando temas diversos (BRASIL, 2007, p. 38).

A filosofia é uma das áreas do conhecimento e, como tal, organiza um conjunto de atividades e de iniciativas tanto na graduação quanto na pós-graduação. Neste sentido, o que se sugere para o todo do ensino superior pode ser aplicado, respeitando-se a especificidade, à parte, ao ensino da filosofia. Assim que, as sugestões apontadas pelo PNEDH se traduzem em desafios para o ensino da filosofia, particularmente na graduação.

SUGESTÕES

A relação entre filosofia e direitos humanos, indicada nos aspectos analisados nos pontos anteriores, demanda o enfrentamento de desafios concretos, abrindo à explicitação de uma agenda programática a fim de que estes desafios sejam identificados e paulatinamente assumidos como prática educativa pelas Instituições e por seus agentes. Neste sentido, com o objetivo de colaborar neste debate, indicamos a seguir algumas linhas de sugestões e recomendações a fim de que seja ampliado o debate e atuação em Educação em Direitos Humanos na graduação em filosofia.

Projetos Político-Pedagógicos de Curso (PPP): considerando que direitos humanos se constituem em um dos conteúdos do ensino da filosofia na graduação que, como parte do ensino superior, também tem compromisso com a implementação da educação em direitos humanos, é fundamental que o Projeto Político-Pedagógico de Curso explicito o posicionamento e as estratégias para que direitos humanos sejam parte do processo de gestão e de formação nos cursos de graduação. Certamente não há um modelo para tal, muito menos uma única concepção de direitos humanos que deva servir de referência. Trata-se de abrir o debate sobre o assunto nas instâncias dos cursos, de tal forma a - a partir dos sujeitos e das realidades de cada unidade, tomando em conta a especificidade do fazer filosófico - formular sobre este tema, definindo o posicionamento e a orientação para a atuação na implementação de cada curso.

Estrutura curricular: as diretrizes para o ensino/aprendizagem da filosofia na graduação são flexíveis no que diz respeito à estrutura curricular e à forma de organização dos cursos. Sobre os conteúdos curriculares, as diretrizes indicam cinco disciplinas básicas (História da Filosofia, Teoria do Conhecimento, Ética, Lógica, Filosofia Geral: Problemas Metafísicos) e recomendam outras disciplinas que dialogam

com temas específicos (Filosofia Política, Filosofia da Ciência ou Epistemologia, Estética, Filosofia da Linguagem e Filosofia da Mente). Em termos da organização do curso, as diretrizes abrem para a possibilidade de que seja modular, por crédito ou seriado. Assim que, consoante ao que se prevê como expectativa com o ensino da filosofia e com o Projeto Político-Pedagógico de Curso, é fundamental que cada curso avalie a melhor forma de tratamento dos direitos humanos.

Formação de professores: a tarefa das licenciaturas em filosofia na formação de professores para a educação básica, de modo especial para o ensino médio, se completa com a possibilidade de atuação na formação continuada e também na formação especializada. Ou seja, um desafio para os cursos de graduação em filosofia no que diz respeito à educação em direitos humanos é promover a oferta de atividades formativas que ponham em diálogo a filosofia e os direitos humanos tanto na formação inicial, quanto na formação complementar, particularmente na formação de professores, por intermédio de cursos de curta duração ou mesmo de especializações.

Promoção da pesquisa: o bacharelado em filosofia tem como vocação principal a formação de pesquisadores – o que certamente poderá ser complementado com a formação na pós-graduação. A pesquisa envolve uma postura didático-pedagógica que também se oferece como eixo estruturador da formação em filosofia. Neste sentido, os direitos humanos podem se constituir em temática-problemática de pesquisa. Eis por que a graduação em filosofia tem um papel importante ao eleger os direitos humanos como um foco de investigação.

Extensão comunitária: o desenvolvimento de iniciativas de extensão como parte do processo de formação dos cursos de graduação em filosofia é outra possibilidade. O diálogo com os diversos sujeitos da sociedade é alimento tanto para os processos de ensino quanto de pesquisa. As iniciativas de extensão, que ponham em diálogo a filosofia e

os direitos humanos, abrem espaço para que agentes sociais, lideranças e a comunidade em geral participem da construção da cidadania e também para que os acadêmicos/estudantes dos cursos de filosofia possam contextualizar de forma concreta sua aprendizagem em filosofia.

Produção de material: há carência de material de apoio didático-pedagógico para o ensino da filosofia e para a educação em direitos humanos na educação básica, para as atividades de formação continuada de professores e também para o desenvolvimento de atividades de extensão. Uma tarefa a ser realizada pelos cursos de graduação e com as atividades de ensino, pesquisa e extensão por eles desenvolvidas é o da produção de material didático e paradidático. Novamente, ressaltamos que a produção seja feita de forma articulada e em parceria com os sujeitos que atuam nos diversos espaços formativos.

EM CONCLUSÃO

O exercício de apresentação, interpretação e aplicação das diretrizes para o ensino da filosofia e sua relação com a Educação em Direitos Humanos procurou apontar caminhos para que o que está normativamente previsto possa, por um lado, vir a ser qualificado e, por outro, ser efetivamente implementado. Normas fazem sentido por responderem a demandas históricas da sociedade e, nesta linha, ganham substantividade quando presença concreta nas dinâmicas históricas para as quais foram feitas.

O esforço empreendido neste processo anima a caminhar na direção de efetivar, cada vez mais, os compromissos com a realização dos direitos humanos através de diversas estratégias de atuação, entre as quais a educação superior em geral e, de modo especial, o ensino da filosofia. Se a filosofia faz algum sentido é por subsidiar processos reflexivos que sejam capazes de se desdobrar em atuação consequente e coerente. A diversidade de alternativas

de posicionamento, típica da reflexão filosófica, não é motivo para o escapismo descomprometido. A agenda da Educação em Direitos Humanos e os compromissos do ensino da filosofia com ela poderão, sim, ser aprofundados e ampliados exatamente em razão desta diversidade que, inclusive é marca profunda da convivência social. Aliás, a leitura dos textos que estão neste livro enseja exatamente a expressão da diversidade filosófica na linha de ampliar e aprofundar os compromissos concretos, agregando elementos às propostas aqui sistematizadas.

Deixamos aos leitores e às leitoras a tarefa de compor o mosaico das compreensões e, acima de tudo, de construir novas possibilidades de efetivação. Esperamos que os subsídios aqui trazidos ganhem força crítica tanto pelos debates que poderão ensejar quanto, especialmente, pelas práticas que poderão animar.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos (CNEDH). **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: SEDH; UNESCO, 2007. Acesso em: www.sedh.gov.br. 10 fev. 2010.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Diretrizes curriculares para os cursos de graduação em filosofia. **Diário Oficial da União**, Brasília, 9 de julho de 2001. Seção 1, p. 50. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES0492.pdf>>. 10 set. 2008.

_____. **Parecer CNE/CEB nº 22, de 08/10/2008**. Brasília: CNE, 2008. Disponível em: <www.mec.gov.br>. Acesso em 10 fev. 2010.

_____. **Parecer CNE/CES nº 1.363 de 25/01/2002**. Brasília: CNE, 2002a. Disponível em: <www.mec.gov.br>. Acesso em: 10 fev. 2010.

_____. **Parecer CNE/CES nº 492, de 03/04/2001**. Brasília: CNE, 2001. Disponível em: <www.mec.gov.br>. Acesso em: 10 fev. 2010.

_____. **Resolução CNE/CES nº 12, de 13/03/2002**. Brasília: CNE, 2002b. Disponível em: <www.mec.gov.br>. Acesso em: 10 fev. 2010.

BRASIL. **Lei nº 9.394/1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acesso em: 10 fev. 2010.

BRASIL. Ministério da Educação. **Nota Técnica nº 06/2007/CGAI/DDAI/SECAD/MEC** sobre Sugestões de incorporação das temáticas de educação para a diversidade e os direitos humanos nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Básica. Brasília: MEC, 2007 (mimeo).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 fev. 2010.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH). **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**. Brasília: SEDH/PR, 2009.

_____. **Bases para uma definição curricular da educação para os direitos humanos**. Consultor Carlos Alberto Jamil Cury. 2009 (Documento preliminar – mimeo).

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1997. 3 v.

CANDAUI, Vera; SACAIVINO, Susana. **Educar em direitos humanos: construir a democracia**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

CARBONARI, Paulo César. **Direitos humanos: sugestões pedagógicas**. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

CARBONARI, Paulo César. Filosofia e Direitos Humanos: possibilidade de aproximação na educação. In: KUJAWA, Evaldo et al. (org). **Filosofia, Formação Docente e Cidadania**. Ijuí: UNIJUÍ, 2008, p. 303-319.

_____. Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção. In: SILVEIRA, Rosa M. Godoy et al. (org). **Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: UFPB. 2007, p. 169-186.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução Jaime A. Clasen et al. Petrópolis: Vozes, 2000.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re) invenção dos direitos humanos**. Tradução Carlos R. D. Garcia *et al.* Florianópolis: Fundação Boiteux; IDHID, 2009.

HINKELAMMERT, Franz J. **El sujeto y la ley**. Heredia, Costa Rica: Euna, 2003.

KERSTING, Wolfgang. **Universalismo e direitos humanos**. Tradução Peter Neumann et al. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MAGENDZO, A. **Educación en derechos humanos**: apuntes para una nueva práctica. Chile: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación y PIIE, 1994.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Década para Educação em direitos Humanos das Nações unidas (1995-2004) e atividades de informação pública na área de direitos humanos**. A/RES/49/184, de 23/12/1994. Disponível em: <www.un-documents.net/a49r184.htm>. Acesso em: 10 set. 2008.

_____. **Declaração e Programa de Ação de Viena**. 1993. Adotada consensualmente, em plenário, pela Conferência Mundial dos Direitos Humanos, em 25 de junho de 1993. Disponível em: <www.direitoshumanos.usp.br>. Acesso em: 10 set. 2008.

_____. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. ONU/A/Res. 217-A (III). Disponível em: <www.direitoshumanos.usp.br>. Acesso em: 10 set. 2008.

_____. **Diretrizes para a Formulação de Planos Nacionais de Ação para a Educação em Direitos Humanos**. A/52/469, de 20/11/1997. Disponível em: <<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N97/284/14/PDF/N9728414.pdf?OpenElement>>. Acesso em: 10 set. 2008.

_____. **Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**, 1966. Aprovado pela Resolução n. 2.200-A, na 21. Assembléia

Geral das Nações Unidas, em 16.12.1966. Disponível em: <www.direitoshumanos.usp.br>. Acesso em: 10 set. 2008.

_____. **Plano de Ação do Programa Mundial para a Educação em Direitos Humanos**. Revisado para a Primeira Etapa 2005-2007. A/59/525/Rev.1, de 02/03/2005. Disponível em: <www2.ohchr.org/english/>. Acesso em: 10 set. 2008.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). **Protocolo adicional à Convenção Interamericana Sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, "Protocolo de San Salvador"**. 1998. AG. 18. Período Ordinário de Sessões. Disponível em: <www.direitoshumanos.usp.br>. Acesso em: 10 set. 2008.

PIRES, Cecília. Sobre o ensino e a reflexão da Filosofia no recorte de um mundo conflituado. **Revista Educação UFSM**, Santa Maria, v. 27, n. 2, 2002. Disponível em: <<http://coralx.ufsm.br/revce/revce/2002/02/a10.htm>>. Acesso em: 22 maio 2010.

SACAVINO, Susana Beatriz. **Democracia e educação em direitos humanos na América Latina**. Petrópolis: DP et alii e De Petrus; Rio de Janeiro: Novamérica, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Lua Nova**. São Paulo, n. 39, p. 105-124. 1997.

SCHILLING, Flávia (Org.). **Direitos humanos e educação: outras palavras, outras práticas**. São Paulo: Cortez, 2005.

SILVEIRA, Rosa M. Godoy et al. (Org.). **Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: UFPB, 2007.

SILVEIRA, Rosa M. Godoy et al. **Subsídio para a elaboração das diretrizes gerais da educação em direitos humanos: versão preliminar**. João Pessoa: UFPB, 2007.

TOSI, Giuseppe (Org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: UFPB, 2005.

UNESCO. **Declaração do México sobre Educação em Direitos Humanos na América Latina e no Caribe**. Cidade de México, 2001. Disponível em: <www.iidh.ed.cr>. Acesso em: 10 set. 2008.

ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares et al. **A formação em direitos humanos na Universidade**: ensino, pesquisa e extensão. João Pessoa: UFPB, 2006.



**A ONTOLOGIA DOS
DIREITOS HUMANOS**

O QUE SÃO ESSES “TAIS DE DIREITOS HUMANOS”?

Giuseppe Tosi

Dedicado à memória de Joaquín Herrera Flores

BREVE HISTÓRICO

No Brasil, o tema dos direitos humanos entra para a Academia tardiamente, somente no final dos anos 1980, depois de ter sido levantado pelos movimentos sociais, e se consolida somente no final dos anos 1990, sobretudo através da extensão. A primeira Comissão de Direitos Humanos de uma Universidade Federal foi a da UFPB, em 1989, e o primeiro Curso de Especialização em Direitos Humanos foi criado na mesma Instituição, em 1994; os primeiros mestrados acadêmicos em direitos humanos, financiados pela Fundação Ford (USP, UFPB, UFPA), são de 2004¹. De fato, somente no início do novo milênio ampliam-se as atividades de extensão universitária em direitos humanos, surgem Comissões e Núcleos de Estudos e Pesquisa, os direitos humanos

1 Na verdade não se trata de mestrados interdisciplinares em direitos humanos, mas de áreas de concentração nos Programas de Pós-graduação em Direito.

aparecem como disciplina nos currículos de vários cursos, começam a “pipocar” seminários, congressos, encontros de direitos humanos em todo o país, o que justifica a fundação de uma Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Direitos Humanos (ANDHEP), em 2003 (ZENAIDE et al., 2006).²

Nos últimos cinco anos, este movimento de expansão teve uma aceleração significativa e assiste-se a um proliferar de iniciativas acadêmicas e de publicações científicas sempre maior, difícil de acompanhar: já apareceram até manuais para concursos públicos tendo como tema os direitos humanos!

Seria interessante realizar uma pesquisa sobre as motivações históricas que determinaram este novo clima cultural e a difusão tão repentina do discurso dos direitos humanos no Brasil (e no mundo), o que não podemos fazer aqui, senão apontando sumariamente algumas pistas.

Um fator determinante foi o fim da guerra fria, permitindo um descongelamento do tema, até então preso nas férreas lógicas dos dois blocos contrapostos. Um dos preços pagos pela guerra fria foi o “congelamento” da ONU e da sua capacidade efetiva de intervenção. Como se sabe, apesar da passageira unanimidade que permitiu a aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948³, não foi possível em 1966, em plena guerra fria, assinar um pacto conjunto dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Somente após a queda do muro de Berlim, com a Conferência de Viena de 1993, retomou-se com vigor a questão dos direitos humanos com ampla participação da incipiente *global civil society* e proclamou-se a indissociabilidade e

2 Para um primeiro balanço dos direitos humanos no ensino superior até 2005 ver: Zenaide et al (2006).

3 Com a significativa abstenção dos países socialistas.

interdependência das “gerações” ou “dimensões” dos direitos, como a partir desta data se preferiu chamá-las.

Se limitarmos a nossa análise à questão ideológica em sentido amplo, podemos afirmar que, na América Latina, as consequências da guerra fria foram trágicas: a direita encontrou no anticomunismo uma justificativa ideológica para a defesa dos seus privilégios e a eliminação deliberada e radical dos direitos humanos da sua linguagem e das suas práticas, promovendo as mais violentas formas de violação dos direitos humanos da história recente latino-americana; por outro lado, a esquerda marxista nunca acreditou no valor “estratégico” e não meramente “tático” dos direitos humanos para a perspectiva revolucionária. Estas desconfiança e ambiguidade foram dissipadas somente pela experiência amarga da violação dos direitos civis dos opositores à ditadura (OLIVEIRA, 1996). Desta forma, apesar de o Brasil ter participado ativamente da criação da ONU e da elaboração e proclamação da Declaração Universal (foi um dos 48 países signatários), nunca houve no Brasil um espaço político para os direitos humanos: entre o populismo e o marxismo filosoviético da esquerda de um lado e uma direita iliberal e golpista do outro não houve muito espaço para uma teoria e uma prática coerentes dos direitos humanos.

De fato, foi somente o processo de resistência à ditadura e de transição para a democracia que permitiu a introdução no Brasil do tema dos direitos humanos, a partir da metade dos anos setenta do século passado. Foram as “Comissões de Justiça e Paz”, os “Centros de Defesa dos Direitos Humanos”, os “Centros de Educação Popular” das Dioceses e das comunidades de base, que reabilitaram a prática e a linguagem dos direitos humanos. E com a Constituição Federal de 1988 criaram-se as condições jurídicas e políticas para uma possibilidade efetiva de fazer dos direitos humanos, na sua integridade, os alicerces jurídicos e políticos de uma nova sociedade brasileira, criando assim as bases para que os Direitos

Humanos fossem parte de uma herança e de um discurso comum que fundamenta o pacto social que constitui o Estado Democrático de Direito.

E é nesse momento que os direitos humanos entram como tema acadêmico na Universidade, inicialmente como iniciativas individuais ou de grupo de alguns professores e estudantes, sobretudo pela porta da extensão, e depois de forma sempre mais institucionalizada, estendendo sua presença também ao ensino e à pesquisa.

Porém, não se pode afirmar que hoje a área esteja consolidada, nem que a sua importância seja consensual na academia, e nas entidades de fomento como CAPES e CNPq. O título deste ensaio faz referência à resposta que recebemos de um consultor do CNPq quando, há alguns anos atrás, apresentamos um projeto de pesquisa sobre direitos humanos: “Ao final – perguntava ele justificando o seu parecer negativo – “o que são esses tais de direitos humanos”? Acredito que nós que “trabalhamos” o tema, temos a responsabilidade intelectual e política de responder a essas perplexidades, de justificar as nossas escolhas: afinal “por que direitos humanos? Qual o seu significado? Terão eles a abrangência que nós lhes atribuímos? Serão eles uma moda passageira? Uma ideologia? O que são, ao final, os direitos humanos?”

Procuraremos apontar algumas linhas de pesquisa para responder a essas questões, contando com a colaboração de todos os que fazem este livro.

CRÍTICAS AOS DIREITOS HUMANOS: retórica vazia, moda, ideologia, fundamentalismo?

Acreditamos que uma maneira interessante e profícua de abordar o tema seria a de enfrentar as objeções e as críticas feitas aos direitos humanos.

Retórica. Um primeiro conjunto de críticas se refere ao caráter retórico (no sentido pejorativo do termo) que os direitos humanos

tendem a assumir. Com efeito, o tema se presta facilmente a ser um pretexto para declamações e proclamações sobre a dignidade humana, os direitos “inalienáveis, imprescritíveis, indissolúveis”, típicas de certa retórica (sobretudo forense) e de certo moralismo ou idealismo político inconsequente. No entanto, o paradoxo dos direitos humanos reside justamente no contraste entre o movimento de universalização, multiplicação e especificação crescente das solenes declarações e o aumento generalizado das violações e do desrespeito aos direitos humanos. Quantas vezes na Academia se faz uma história conceitual, descolada da história social, uma abordagem do direito internacional a partir somente dos tratados, uma análise da democracia separada das condições materiais, um discurso sobre a paz perpétua que desconhece as guerras reais, separando assim o mundo ideal do mundo real. Este pode ser um permanente perigo de todos aqueles que, em nome dos direitos humanos, tendem a confundir os sonhos com a realidade, fazendo dos Direitos Humanos uma retórica vazia, boa para conferências, seminários, cursos realizados nos gabinetes, nas salas de aula, nos auditórios, nos hotéis, mas sem ressonância com os problemas reais que a sociedade vive.

Direitos Humanos como tema epistemologicamente relevante?

Outra questão, ligada a esta última, é mais de tipo epistemológico: até que ponto o tema dos direitos humanos “se sustenta” teoricamente, até que ponto é capaz de ser um eixo articulador do ensino da pesquisa e da extensão, de possuir uma consistência e uma abrangência teórica que lhe permita ser um ponto de interseção de várias disciplinas. Em suma, como justificar, academicamente, a pretensão de se tornar uma área interdisciplinar ou transdisciplinar da CAPES e do CNPq?

Proliferação. Nota-se uma tendência muito forte dos movimentos sociais e da sociedade civil em geral de reivindicar uma lista crescente e tendencialmente ilimitada de direitos, o que provoca

uma proliferação incontrolada da “demanda por direitos”, como se tudo pudesse ser visto sob a ótica dos direitos humanos. Mas, se “tudo” é direitos humanos, “nada” é direitos humanos, o que pode gerar certa frustração prática e uma insuficiência teórica (VILLEY, 2007). **Prática**, porque a maioria desses direitos não pode ser realizada. Pensamos por exemplo nas listas enormes, minuciosas e crescentes de reivindicações que compõem as Conferências nacionais, os Encontros municipais, estaduais, os Congressos de direitos humanos no Brasil dos últimos anos, que se realizam sob os auspícios do lema: “todos os direitos para todos”. Um horizonte utópico que possui um sentido necessariamente ambíguo: porque dá a ilusão que não existam limites (naturais, éticos, sociais, econômicos) à “acumulação de direitos”, porque pressupõe um individualismo e um subjetivismo exacerbado deixando de lado o tema da responsabilidade, porque escamoteia o tema do conflito de direitos que, muitas vezes não tem solução: entre o direito da mãe e do nascituro, entre o direito ao meio ambiente e ao desenvolvimento, entre o direito à informação e à privacidade (BOBBIO, 1992). **Teórica**, porque se todas as relações sociais, políticas e jurídicas podem ser vistas na ótica dos direitos humanos, o conceito adquire uma amplidão imensa, mas perde a sua capacidade de explicação, aumenta em extensão, mas perde em intensidade. Não temos um critério para estabelecer quais são os direitos fundamentais e não, quais são efetivamente direitos, o que foge da esfera do direito nas relações sociais e deve ficar fora dela. Não é conveniente, diante da complexidade das relações humanas, querer transformar todas as relações sociais em relações jurídicas: quando numa família se recorre ao direito de família é porque a família está em crise, quando a Justiça tenta juridificar os temas políticos, invade o âmbito típico da política.

Direitos humanos para os não humanos? Mais recentemente a lista dos sujeitos de direitos se estendeu ainda mais: alguns teóricos, entre eles Reagan (1985) e Singer (1994), afirmam que também os

animais e a natureza têm direitos e que precisamos superar o modelo “antropológico” em favor de um modelo “ecológico”, que inclua os não humanos (RABENHORST, 2010). É uma proposta sugestiva, mas que levanta algumas dificuldades teóricas. Com efeito, não parece plausível renunciar a certo tipo de antropocentrismo, ou seja, a colocar como critério último a vida dos seres humanos em relação à vida de outras espécies; nem parece pertinente falar em sentido próprio de “direitos da natureza”, porque se há um direito e uma lei na natureza esta é a famosa “lei do mais forte”. Talvez seja mais apropriado falar de uma nossa responsabilidade para com os animais e a natureza, que evite o sofrimento inútil, o tratamento cruel, procurando respeitar todas as formas de vida, que mantenha o mais possível o equilíbrio natural que foi conseguido durante milhões de anos de evolução, que pense a natureza em termos sistêmicos e não isolados, que reconheça que o homem está se tornando uma espécie parasitária que pode destruir em poucas décadas o que a natureza demorou milhões de anos para construir. Porém, esta responsabilidade tem um limite: que é a preservação da vida dos seres humanos. Só os seres humanos devem, como dizia Kant, ser considerados sempre como um fim e nunca como meio, porque só os seres humanos possuem uma “dignidade intrínseca”. Por isso, os animais e a natureza podem ser considerados como meios todas as vezes em que está em jogo a vida dos seres humanos. Este é um dos pontos de fundamentação dos direitos humanos ao qual dificilmente se pode renunciar (BRASIL, 2009)⁴.

Uma ideologia falsamente universal. Outra objeção feita aos direitos humanos é que o tema seria um disfarce para uma opção político-ideológica militante, que utiliza uma linguagem supostamente

4 Uma posição muito equilibrada à respeito do tema é a do PNDH 3 (eixo orientador II) que compatibiliza os direitos humanos e os direitos ambientais, sem renunciar a um certo antropocentrismo (BRASIL, 2010, p.33-55).

universal para fazer passar sub-repticiamente uma opção política. Os direitos humanos, na sua formulação, adquirem o tom de uma retórica de necessidade e universalidade inquestionável: parece “teórica, política e moralmente” impossível que alguém se declare “contra os direitos humanos”⁵. Eles seriam, como diria Hegel (1988, p. 97), os preconceitos e os pressupostos que expressam o espírito do nosso tempo⁶. Relembramos aqui a famosa crítica de Carl Schmitt (2009) ao universalismo: “quem diz humanidade... está querendo lhe enganar”⁷. Os direitos humanos nascidos como construção ideológica para salvaguardar os privilégios da burguesia se tornaram uma ideologia que legitima o imperialismo ocidental, as intervenções militares “humanitárias”, a sacralização do mercado, a obsessão do politicamente correto. Um exemplo disso são posições dos conservadores que defendem a criminalização do adversário ou a afirmação de uma missão civilizadora que visa difundir os valores da democracia e dos direitos humanos ocidentais contra os “estados canalhas” ou “o eixo do mal” inclusive com a força das armas. O universalismo seria o disfarce e o pretexto para a ocidentalização do mundo, como afirma com insistência Danilo Zolo (1995 e 2000).

Fundamentalismo. Uma última objeção, que poderia reunir todas as anteriores, critica os direitos humanos enquanto uma forma de “fundamentalismo”. Ele se dá, num sentido genérico, todas as vezes que os direitos humanos são assumidos de forma acrítica ou dogmática como algo que não admite discussão. Num sentido mais preciso (HABERMAS, 2000, p. 226) o fundamentalismo acontece quando os direitos humanos,

5 Uma exceção: ZIZEK. Slavoj, *Contro i diritti umani*, Milano: Il Saggiatore, 2005.

6 Estamos aqui parafraseando uma expressão de Hegel a respeito do subjetivismo moderno: a idéia de direitos humanos universais constitui “ao mesmo tempo o ‘pre-conceito’ (*Vorurteil*) o autêntico sinal da nossa época: é este o princípio em que os homens se compreendem e reconhecem reciprocamente, um pressuposto (*Voraussetzung*) que não se discute e sobre o qual se apoia qualquer outra atividade científica do nosso tempo”.

7 Ver também a crítica de Habermas a Schmitt (HABERMAS, 2002, p. 218-227).

O que são esses “tais de direitos humanos”?

enquanto conjunto de valores morais, são levados diretamente para a prática sem passar pela mediação, pelo filtro do direito. Neste caso, diz Habermas, temos um curto-circuito entre direitos humanos e direitos morais⁸, que deveriam ser kantianamente distintos: os direitos humanos podem ter motivações éticas, políticas, ideológicas, religiosas, mas continuam sendo direitos:

Os direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validade universal porque podem, *exclusivamente*, ser fundamentados sob um ponto de vista moral. [...] Porém uma moralização *imediate* do direito e da política faria realmente romper as zonas de defesa que, por boas razões inclusive morais, pretendemos ver garantidas para os direitos das pessoas (HABERMAS, 2000, p. 215 e 225).

Habermas (2000, p. 226) define a identificação entre direito e moral ou a moralização do direito como um “fundamentalismo dos direitos humanos”. Num mundo onde existe um pluralismo ou um politeísmo de valores é impossível chegar a um consenso moral, mas somente a um consenso jurídico sempre precário e instável. A função do direito, enquanto dimensão normativa da interação social, distinta tanto da moral como da política em sentido estrito, é justamente aquela de permitir um terreno de consenso entre diferentes valores morais, religiosos e políticos. Podemos definir como uma forma de fundamentalismo o moralismo exasperado do *political correct* que quer impor a todos um modelo de comportamento moral “correto” e linguisticamente “neutro”.

Ao final, todas essas críticas nos alertam para o fato de que usamos e abusamos tanto do termo “direitos humanos” que ele acaba se tornando uma moeda gasta arriscada de perder o seu valor original e o seu significado. Devemos desconfiar da aparente unanimidade deste novo “ideal que une Esquerda e Direita, o Púlpito e o Estado, o Ministro

8 Na verdade a expressão “direitos morais” (bastante utilizada em inglês, *moral rights*) é uma contradição em termos.

e o rebelde, os países em desenvolvimento e os liberais de Hampstead e Manhattan” como afirma Costas Douzinas (2009, p.19). Precisamos, portanto, estimulados por essas críticas, muitas delas pertinentes, ressignificar ou (re)inventar os direitos humanos segundo a bela expressão de Joaquín Herrera Flores (2009).

TENTATIVAS DE DEFINIÇÃO: direitos humanos como campo hermenêutico.

História. Em primeiro lugar, os direitos humanos são fruto de uma história, que é tipicamente moderna, porque só a Modernidade sentiu a exigência de “proclamar” direitos. Do ponto de vista histórico, às vezes se confundem duas realidades diferentes: a existência **do** direito e a existência **dos** direitos humanos. O direito (*dikaion* em grego, *jus* em latim) existe, pelo menos, desde que algumas sociedades começaram a ter um Estado, isto é, desde o momento em que se constituíram as primeiras civilizações; mas os direitos humanos⁹ são tipicamente modernos e ocidentais, isto é, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização: na Europa a partir dos séculos XVI/XVII, porque é somente neste contexto histórico que os conceitos adquirem o seu significado próprio e distinto daquele antigo. Isto não significa afirmar que “antes” dos direitos humanos modernos só existia o arbítrio, ou seja, um mundo sem leis: havia sim, uma ordem jurídica complexa que regulamentava as relações sociais: havia “direito” (*jus*) embora não houvesse “direitos” (*jura*) como o entenderão os modernos e contemporâneos (VILLEY, 2007).

A História dos direitos humanos não é tão linear como pretende a genealogia “canônica”, que inicia com a *Magna Charta Libertatum*, passa pelo *Bill of Rights* da Revolução Gloriosa para chegar à Declaração

9 Por isso, a expressão *jura hominum* não se encontra na Antiguidade e na Idade Média.

do Estado da Virgínia, e finalmente à *Déclaration des droits de l'homme e du citoyen* da Revolução Francesa (COMPARATO, 1999; TODOROV, 1993; TOSI, 2005): a Europa como farol da civilização e o resto do mundo como espectador passivo e receptor do verbo da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ao contrário, essa história é complexa, ambígua, nela emancipação e opressão, inclusão e exclusão, eurocentrismo e cosmopolitismo, universalismo e particularismo, civilização e barbárie são dialeticamente e indissolavelmente ligados (LOSURDO, 2006).

Por isso, a história conceitual ou história das ideias deverá ser lida na sua relação e vinculação com a história social, com os acontecimentos sociais que têm como protagonistas as classes, os estamentos, as corporações, os conflitos religiosos, econômicos, culturais, políticos e as lutas sociais que perpassam o longo e contraditório processo de afirmação histórica dos direitos do homem (TRINDADE, 2002).¹⁰

Textos. Deste complexo processo histórico, social e conceitual, nasceu uma série de textos, tanto os “tratados” dos filósofos e juristas, historiadores que acompanharam os processos históricos, quanto os “tratados” jurídicos de valor ético-político como as “Declarações de direitos”. Todo texto, enquanto trama de significados, exige uma **interpretação**. Uma série de questões centrais sempre volta à tona entre os intérpretes: a universalidade ou particularidade dos direitos humanos, o conflito entre direitos, o problema da fundamentação jusnaturalista ou juspositivista, a relação entre moral e direito, as gerações de direitos versus a indissociabilidade dos mesmos, os sujeitos de direitos, a eficácia prática dos direitos humanos. Tais interrogações provocam o surgimento de uma maneira própria de expressar certos conceitos, ou seja, de uma linguagem típica utilizada por todos aqueles que assumem, debatem e interpretam os direitos humanos.

¹⁰ Para uma reconstrução da história social dos direitos humanos, ver Trindade (2002).

Falar em direitos humanos, portanto, significa falar antes de tudo uma mesma **linguagem** que aborda um mesmo conjunto de temas e de problemas, produtos de uma tradição histórica e de um debate interpretativo em torno dessa história. Uma das características de novidade dos direitos humanos modernos, em relação à tradição antiga e medieval, é o seu caráter secular e laico. Por tratar-se de uma construção moderna, muito embora se empreguem expressões retóricas do tipo “os sagrados direitos do homem”, os direitos humanos como um “moderno decálogo” não podemos simplesmente sacralizá-los, ou seja, não podemos perder o seu caráter laico e racionalista, sob pena de cairmos no fundamentalismo de que tratamos anteriormente (CASSESE, 2005). Os direitos humanos são o produto da secularização do cristianismo, as raízes são teológicas, mas a sua legitimidade moderna é racionalista¹¹.

Ora, como “cada linguagem cria o próprio mundo”, a linguagem dos direitos humanos cria (no sentido literal, na medida em que aponta para uma sua efetivação) o mundo dos direitos humanos, enquanto ideia reguladora e horizonte a ser perseguido. Como não se trata de uma doutrina de tipo teórico, mas de tipo “prático” (no sentido que Aristóteles atribuía ao termo)¹², os direitos humanos estão inseridos também num **debate ético**, em torno dos valores, e num **debate político** sobre a sua efetivação.

Os direitos do homem são mais do que meros direitos no sentido estrito da palavra; são **valores** que orientam o próprio direito, e que o Estado e a sociedade civil procuram realizar através das instituições. O conjunto de “valores republicanos” (respeito às leis, respeito ao bem público, sentido de responsabilidade no exercício do poder) e de “valores democráticos” (amor à igualdade e horror aos privilégios, a aceitação da

11 Sobre a secularização ver o debate entre Carl Schmitt, Karl Löwith e Blumemberg (BLUMENBERG, 1992; LÖWITH, 1991; TOSI, 2009; SCHMITT, 2004; 2006).

12 ARISTÓTELES, *Metafísica* Livro 2, 993b 19-22; Livro 6, 1025 b21-28.

vontade da maioria e o respeito às minorias) constitui o *ethos* coletivo que tem como seu horizonte o respeito integral aos direitos humanos.

A partir do processo de **positivação**, os direitos humanos deixam de ser orientações éticas ou programas de ação, e convertem-se em obrigações jurídicas que vinculam as relações internas e externas dos Estados. Os instrumentos e as garantias jurídicas de proteção dos direitos humanos são ferramentas indispensáveis para a efetivação dos Direitos Humanos, e constituem um aspecto fundamental para que os direitos não se tornem mera retórica. Enquanto conjunto de normas jurídicas, os direitos humanos tornam-se também critérios de orientação e de implementação das **políticas públicas** institucionais nos vários setores. O Estado assume assim um compromisso de ser o promotor do conjunto dos direitos fundamentais, não apenas do ponto de vista “negativo”, isto é, não interferindo na esfera das liberdades individuais dos cidadãos, mas também do ponto de vista “positivo”, implementando políticas que garantam a efetiva realização desses direitos para todos.

Neste processo, a **sociedade civil organizada** também tem um papel importante na luta pela efetivação dos direitos, não só através dos movimentos sociais, sindicatos, associações, conselhos de direitos e centros de defesa e de educação. É a luta pela efetivação dos direitos humanos que vai levar estes direitos ao cotidiano das pessoas e vai determinar o alcance que os mesmos vão conseguir numa determinada sociedade.

Finalmente, o aspecto mais importante, a **educação para a cidadania** constitui uma das dimensões fundamentais para a efetivação dos direitos, tanto na educação formal, quanto na educação informal ou popular e nos meios de comunicação. Não se trata só de “aprender” um conteúdo, de estudar uma “disciplina”, mas de promover uma formação ético-política, que requer metodologias próprias (SILVEIRA et al., 2007).

Campo hermenêutico. Concluindo, podemos afirmar que não temos uma “definição conceitual” do que são os direitos humanos,

não porque tal definição não exista, mas justamente porque existem várias maneiras de fundamentar e definir os direitos. O que se delimita aqui – para emprestar sem muito rigor uma terminologia própria da epistemologia – é um “campo teórico” (BOURDIEU) ou “campo hermenêutico” (GADAMER), ou mesmo um “paradigma” em sentido amplo, isto é, um conjunto de textos, interpretações, princípios, conceitos, linguagens, valores e questões suscitadas pela reflexão coletiva, interdisciplinar, teórica e prática, sobre os direitos humanos, que delimitam um campo particular.¹³

As definições de direitos humanos podem ser muitas e encontram sua legitimidade na medida em que se inserem neste paradigma. No interior de uma mesma unidade de intentos, a existência de um pluralismo de interpretações é indispensável e saudável tanto para o debate acadêmico quanto para a formação dos militantes e profissionais da área. A perspectiva aqui exposta é bastante ampla e pluralista para incluir uma variedade de posições, mas é também bastante precisa para excluir outras.

Os limites são dados pelo próprio pacto social que fundamenta o Estado de Direito e que encontra a sua expressão máxima na Constituição, que se situa entre o “direito natural” e o “direito positivo”: ela é expressão da “soberania popular”, mas é ao mesmo tempo subtraída à “vontade da maioria” para garantir o respeito das minorias e as cláusulas pétreas que impedem a “tirania democrática” (BOBBIO, 1995).

Desta maneira, para responder a quem acusa os direitos humanos de ser uma ideologia, pode-se dizer que direitos humanos são um conjunto de princípios que regem a convivência civil e o contrato social de uma nação. Portanto, deve haver debate e discordância sobre a sua interpretação, podem e devem haver leituras diversas (liberais,

¹³ Ver: a respeito, nesta coletânea, as brilhantes considerações de Ralph Banner sobre a racionalidade dos direitos humanos.

socialistas, cristãs), críticas e autocríticas dos direitos humanos, mas a partir de um consenso fundamental que inclui, mas também exclui: a tolerância também tem os seus limites (CARDOSO, 2003).

Retórica e método dialético. É importante ressaltar que a reflexão sobre os direitos humanos possui um caráter mais de dialeticidade que de apoditicidade (MARSILLAC, 2008). Retomando a inspiração aristotélica, podemos dizer que, a reflexão sobre os direitos humanos pertence às ciências que o filósofo grego definia como práticas (ética, política e retórica). Trata-se de uma *episteme* (ou de uma *phrónesis*)¹⁴ que não tem como objetivo produzir conhecimentos sobre os objetos do mundo natural em que o homem vive (ciências teoréticas), nem produzir objetos, artefatos (ciências produtivas), mas tem como objeto as ações que visam transformar o próprio homem, torná-lo propriamente humano (BERTI, 2000).

Se nas ciências teoréticas prevalece o método apodíctico da fundamentação necessária e universal, nas ciências práticas prevalece o método dialético fundado sobre os *éndoxa* (BERTI, 2006)¹⁵. A pretensão

14 Sobre ao caráter de *episteme* ou de *phrónesis* da filosofia prática há um interessante debate interpretativo. Enrico Berti, um dos maiores especialistas de Aristóteles, afirma o caráter científico da filosofia prática, embora se trate de uma cientificidade distinta daquela das ciências teoréticas; já Gadamer, defende que em Aristóteles haveria uma separação entre o saber ético da *phronesis* e o saber teórico da *episteme* (GADAMER, 1999, p. 468). A crítica de Berti a Gadamer se encontra em Berti (1997).

15 “Nos *Tópicos*, os *éndoxa* são definidos pelo próprio Aristóteles como opiniões compartilhadas (ou compartilháveis) por todos, ou pela maioria dos homens, ou por aqueles que são competentes e, entre eles, por aqueles mais estimados ou por todos, ou pela maioria. Tais *éndoxa*, que poderíamos chamar de pontos de vista “*éndoxxais*” (ao contrário de “*paradoxais*”), ou seja, difundidos na opinião pública (*en doxa*), constituem, sempre na opinião de Aristóteles, as premissas dos assim chamados *silogismos dialéticos*, isto é, aquelas argumentações que não são propriamente demonstrativas no sentido científico do termo, uma vez que não partem de premissas necessariamente verdadeiras, mas que não são tampouco “*erísticas*”, isto é, assumidas por mero espírito de contenda com a finalidade de prevalecer por quaisquer meios nas discussões, inclusive pelo ardil. As argumentações dialéticas visam a confutar ou estabelecer uma tese por meios leais, logicamente corretos, partindo de premissas compartilhadas pelo próprio interlocutor e produzindo, portanto, conclusões que ele mesmo será obrigado a compartilhar (BERTI, 2006, p. 145).

moderna de uma *ethica more geometrico demonstrata* proposta por Espinosa, (mas também por outros autores) entrou em crise junto com o jusnaturalismo, e a partir do final do século passado, nota-se um retorno e uma re-apropriação da dialética aristotélica, por parte da retórica de Perelman assim como da Hermenêutica de Gadamer (GADAMER, 1999; PERELMAN, 1966, 1997). Estamos operando aqui no campo não das questões que podem ser demonstradas de maneira irrefutável como no caso das matemáticas, das ciências naturais (e da metafísica segundo os antigos), mas no campo de uma doxa que busca o consenso o mais amplo possível entre uma comunidade de ouvintes. A famosa discussão sobre o caráter não absoluto do fundamento dos direitos humanos levantada por Bobbio (1992) é fruto da crise do direito natural moderno que imaginava poder fundar os direitos de maneira absolutamente clara e evidente¹⁶.

Hobbes (2003), que abandonou inicialmente a sua formação retórica clássica para inaugurar uma “nova ciência política” à imagem da física galileiana, se deu conta que isto não era possível dada a variedade das opiniões e das paixões humanas (SKINNER, 1999) e chegou à famosa conclusão (que Schmitt tanto amava citar): *Auctoritas, non veritas facit legem* (SCHMITT, 2006, p.31). Nós, que nos consideramos mais liberais de Hobbes, não negamos o direito ao debate público de opiniões, mas não podemos deixar de concordar com ele quanto à necessidade de que, a certo ponto, alguém deve pôr um ponto final (ainda que temporário) ao debate e tomar uma decisão. Por isso, Kant dizia que é preciso que o soberano permita aos filósofos de manifestar livremente a sua opinião de forma pública, mas também que o filósofo, como todo cidadão, deve obediência às leis (KANT, 1990).

16 Típica é a Declaração de Independência dos Estados Unidos de América de 1776: “Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas: que todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre eles a vida, a liberdade e a busca de felicidade” (apud MONDAINI, 2006, p. 51).

DIREITOS HUMANOS NO ENSINO, NA PESQUISA E NA EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA.

Feitas essas considerações mais gerais, podemos nos perguntar mais especificamente sobre a importância dos direitos humanos no ensino superior e nos cursos de Filosofia.

Um bom tema a ser pensado.

Diria, em primeiro lugar, que os direitos humanos são algo *bonne à penser* como dizia Lévi-Strauss a respeito dos mitos. Quando nós professores de filosofia fomos convocados pelo MEC para discutir a inserção dos direitos humanos nos cursos de filosofia, e elaboramos o esquema desse volume, logo nos demos conta de que o tema tinha um grande valor heurístico, lidava com todos os campos da filosofia, desde a antropologia (a questão do sujeito), a epistemologia (a questão dos fundamentos), a ética (tolerância, valores.) a política (democracia, liberdade, igualdade, fraternidade). A filosofia, desde os tempos de Sócrates, nasce e se alimenta de questões, de problemas, por isso estudar filosofia a partir dos direitos humanos enquanto questão a ser enfrentada é muito estimulante do ponto de vista teórico e didático, porque desperta imediatamente nos alunos a curiosidade e a polêmica.

Falar em “direitos humanos” significa enfrentar as questões mais significativas do debate contemporâneo para o direito, a teoria política, a história das doutrinas políticas e a filosofia, as ciências sociais. Nenhum grande autor contemporâneo se eximiu de enfrentar esta questão que, pela sua importância e centralidade, se tornou um tema obrigatório. A bibliografia especializada é imensa e está crescendo significativamente, também no Brasil.¹⁷

¹⁷ Devemos lembrar também que, além da imensa bibliografia impressa, existe uma grande quantidade de informações circulando nas redes internet no mundo inteiro.

A pesquisa em direitos humanos é o setor em que a contribuição da Universidade é mais específica e necessária, mas que é ainda um ponto fraco. O tema começa a aparecer nos encontros de pesquisadores, nas reuniões das Associações de Pós-Graduação e Pesquisa, e nos diretórios dos grupos de pesquisa do CNPq¹⁸, mas ainda não está consolidado como tema de pesquisa. Falta uma reflexão mais aprofundada e consistente, e uma rede de pesquisadores que promovam uma troca constante de conteúdos e metodologias. Não se trata simplesmente de adaptar os conteúdos das várias disciplinas incluindo o tema dos direitos humanos, mas de realizar novas pesquisas, de reformular a própria disciplina, de entrar de fato um diálogo interdisciplinar e nem todos os professores estão acostumados e/ou dispostos a fazê-lo.

ASPECTO COGNITIVO E FORMATIVO

Outro aspecto a ser considerado na inserção dos direitos humanos na Universidade é o “formativo” e não meramente “informativo” dos direitos humanos. Observando a Lei de Diretrizes e Bases - LDB, os Parâmetros Curriculares Nacionais - PCNs e as orientações para a construção dos Projetos Político-Pedagógicos - PPP, dos vários cursos do ensino superior, notamos que consideram como parte integrante da tarefa educativa da Universidade tanto a formação profissional quanto a formação para a cidadania¹⁹. Nenhum curso, mesmo o mais técnico e especializado, pode deixar de incluir esta preocupação no seu currículo, não somente através de uma disciplina de “ética profissional” que, muitas vezes nada mais é do que um código corporativo, mas da inclusão, em

No Brasil há inúmeros sites de várias instituições; entre eles a DH-NET de Natal, Rio Grande do Norte: www.dhnet.org.br.

18 Um levantamento realizado entre os GTs do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil procurando por “cidadania e direitos humanos” resultou em 131 citações de grupos que trabalham com o tema em questão ou com temas afins.

19 Ver, nesta coletânea, o texto muito competente do prof. Paulo César Carbonari.

todo o processo formativo, de conteúdos e metodologias relativas à questão da cidadania.

De fato nenhuma sociedade humana pode prescindir de enfrentar a questão ético-política, que, ao final é a questão de que tipo de cidadão se quer construir. Esta tarefa os antigos confiavam às ciências práticas, isto é as ciências que estudavam a práxis ético-política, enquanto atividade que tem como objetivo não a produção de objetos externos, mas a transformação do próprio homem. A práxis coloca-se assim como mediação entre o indivíduo empírico e o indivíduo ético, como afirma H. C. de Lima Vaz (1993, p 145):

Portanto entre a razão presente na sociedade política expressa na lei e no Direito, e o indivíduo natural, estende-se todo o processo de universalização, propriamente pedagógico (a Política, como a Ética é fundamentalmente uma *Paideia*), que eleva o indivíduo à condição de cidadão (*polités* ou *civis*), indivíduo universal porque vivendo segundo a razão.

Recuperar a dimensão da práxis ético-política significa, portanto, recuperar a função educativa da política e do Estado chamado a realizá-la, não no sentido de impor a todos um único modelo de comportamento ético – que conduziria ao fundamentalismo tratado anteriormente – mas no sentido de uma intervenção positiva direcionada a criar as condições necessárias para o desenvolvimento plenamente humano e tendencialmente universal dos seus cidadãos. Como dizia Bobbio (2009, p. 43-45), no *Futuro da democracia*, uma das promessas não mantidas pela democracia é a educação dos cidadãos aos valores democráticos e republicanos, que atuam como mediação entre a moral individual e o direito.

Neste sentido, parece-me muito sugestiva a proposta de Henrique Cláudio de Lima Vaz de definir direitos “humanos”, como direitos “humanizantes”:

A razão da vida política é exatamente o Direito. 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. Nesse sentido, esse Direito pode ser dito um Direito humano ou mais exatamente, *humanizante*, já que a universalização pelo direito não é, por definição, uma propriedade “natural” do indivíduo particular, mas uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política (VAZ, 1993, p. 146).

Sem cair na retórica dos direitos humanos um novo *ethos* mundial (KÜNG, 1999) ou a manifestação de um “progresso moral da autoconsciência da humanidade” ou um “novo decálogo” (CASSESE, 2005), parece difícil negar que eles são um ponto de interseção e de consenso (um *consensum gentium*) entre diferentes doutrinas filosóficas, crenças religiosas e culturas. Olhando em perspectiva histórica os trágicos caminhos pelos quais a humanidade enveredou - e continua enveredando - os direitos humanos constituem um horizonte irrenunciável do nosso tempo e uma oportunidade efetiva, ainda que precária, de transformá-lo ou, quanto menos, evitar a barbárie. Nesta perspectiva, os direitos humanos constituem as condições necessárias (ainda que não suficientes) para que cada homem possa realizar plenamente suas potencialidades humanas, nas condições históricas do mundo contemporâneo.

Sobre este ponto surge, porém uma preocupação: devemos evitar que o ensino dos direitos humanos no ensino fundamental, médio e superior se transforme numa versão atualizada da antiga disciplina de “Educação moral e cívica” ou de “Estudos dos problemas brasileiros” de famigerada memória; ou seja, não podemos permitir que os direitos humanos se tornem uma mera retórica enfadonha e moralista que vai deixar os alunos indiferentes ou, que provoque até hostilidade.

Certamente esta não é a intenção de todos os que fazem este livro, nem do próprio MEC que o encomendou, mas pode haver um risco de que isto venha a acontecer na prática do professor em sala de aula, se

O que são esses “tais de direitos humanos”?

não receber uma formação específica, subsídios didáticos adequados e, sobretudo, se não estiver inserido e respaldado por um contexto mais amplo. Para uma educação à cidadania é preciso elaborar não somente metodologias educativas adequadas, mas principalmente promover atitudes e comportamentos na relação professor/aluno e no processo de ensino/aprendizagem (BITTAR, 2008; SILVEIRA, et al. 2007; ZENAIDE, 2003).

ARTICULAÇÃO ENTRE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO

Os direitos humanos permitem também uma melhor articulação entre o famoso tripé constitucional do ensino, da pesquisa e da extensão.

As atividades de extensão são historicamente responsáveis pela introdução dos direitos humanos na Universidade. Por intermédio das ações de extensão em direitos humanos, os universitários têm colaborado com a construção de uma sociedade promotora dos direitos civis, políticos, econômicos, culturais e sociais. Pelas ações voltadas para indivíduos, grupos, comunidades e instituições, a extensão universitária vem possibilitando a democratização do acesso à justiça e à tutela jurisdicional do Estado; a capacitação de agentes sociais e agentes públicos no sentido da democratização do Estado e da gestão pública, na assessoria a processos organizativos e aos movimentos sociais fortalecendo a organização da sociedade civil na participação das políticas sociais, a educação para os direitos humanos na educação formal e informal, de modo a gerar uma cultura pela paz e a democracia, a educação para os direitos humanos no âmbito das instituições públicas na perspectiva de produzir uma cultura democrática capaz de sustentar a construção de um estado democrático de direito e a educação dos segmentos sociais subalternos para a consciência dos direitos básicos à saúde, educação, segurança e a justiça.²⁰

20 Sobre a extensão em Direitos Humanos ver a Rede Nacional de Extensão (RENEX), iniciativa do Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras que criou uma área temática de direitos humanos: <http://www.renex.org.br>

O tema “direitos humanos” se torna um eixo articulador de ensino, pesquisa e extensão, porque parte das necessidades reais da sociedade, promove estudos, que servem de subsídios para a sala de aula, e para a extensão, tanto no campo da formação quanto da assessoria e de outras formas de intervenção junto aos movimentos sociais e às entidades públicas. Desta maneira, a realidade consistiu um ponto de partida e de chegada e um objeto permanente de preocupações e de intervenção, que passa a fazer parte do cotidiano acadêmico e não se torna um mero objeto de pesquisa eventual e instrumental.

INTERDISCIPLINARIDADE

O tema dos “direitos humanos”, por sua própria natureza, obriga a superação das tradicionais divisões em disciplinas e departamentos e a adotar uma postura inter ou transdisciplinar, muito discutida, mas pouco praticada no meio acadêmico. A criação de grupos de pesquisa, de núcleos interdisciplinares, de cursos de extensão, especialização e mestrado em direitos humanos permite uma colaboração mais sistemática e orgânica entre professores de várias disciplinas: direito, história, filosofia, ciências sociais, psicologia social, serviço social, educação, geografia, entre outras.

Com o apoio do MEC e da SEDH-PR, dão-se passos significativos para a criação de uma rede de formação em direitos humanos que inclua as Universidades e os outros Centros de pesquisa para permitir uma troca permanente de informações e um intercâmbio de pesquisadores que se coloque a serviço da demanda crescente de formação nesta área de maneira criativa e inovadora produzindo novas pesquisas e novas metodologias pedagógicas.

PÚBLICO

Finalmente, um aspecto importante para a nossa discussão é a existência de uma nova e significativa demanda de formação, devido à

necessidade de educar e formar os profissionais que atuam nas entidades públicas de promoção, tutela e defesa dos direitos humanos no âmbito dos três poderes (em particular do poder judiciário e executivo), o que implica uma nova parceria com o Estado. Este movimento comporta o crescimento da “demanda” de formação nesta área, que envolve vários setores da sociedade:

- **organizações da sociedade civil**, do mundo variado e plural das ONGs ou do chamado “terceiro setor”, que nasceu na luta contra a ditadura, continua crescendo e se diversificando e carece de uma formação profissional mais adequada às mudanças que estão ocorrendo na sociedade e às necessidades crescentes da população;
- **Poderes públicos** que precisam qualificar sempre mais os seus funcionários que se encontram atualmente despreparados e desqualificados para esta tarefa específica, uma vez que, até pouco tempo atrás, o tema direitos humanos não somente não fazia parte da sua formação profissional, mas era considerado com suspeita, desconfiança ou aberta hostilidade;
- **o sistema de educação formal**, pública e particular. Nota-se uma tendência a fazer dos direitos humanos, ou como tema transversal ou como disciplina, ou seminário, um núcleo temático formativo obrigatório no ensino fundamental, médio e superior. De fato, temas relativos aos direitos humanos já são parte integrante dos Parâmetros Curriculares Nacionais - PCNs.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste contexto, a Universidade, sobretudo a pública, tem um papel e uma contribuição específica e relevante a cumprir dentro do “Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos” lançado pelo governo federal em 2006, e que inclui um conjunto de ações governamentais e não governamentais para promoção, defesa e difusão de uma cultura da tolerância, do respeito aos direitos fundamentais e da promoção da paz (BRASIL, 2006).

No caso específico da filosofia, a inserção dos direitos humanos no currículo deveria respeitar o pluralismo ideológico na abordagem da história, dos fundamentos, da natureza, da efetividade dos direitos humanos, uma atitude fundamental na filosofia, incluindo as posturas críticas ou contrárias aos direitos humanos. Sem este diálogo aberto, crítico e autocrítico não há formação filosófica.

Isso se consegue na medida em que não se faça dos direitos humanos uma “doutrina” a ser ensinada e apreendida, mas um tema, uma questão a ser debatida, um campo hermenêutico de discussão. Desta forma, os direitos humanos podem constituir uma oportunidade muito fecunda para abrir novos horizontes para a educação dos cidadãos e assim contribuir para o fortalecimento de um Estado Democrático de Direito no Brasil.

REFERÊNCIAS

AA.VV. **Ethos mondiale e globalizzazione**. Genova: Il Melangolo 2005.

ALMEIDA FILHO, A.; MELGARÉ, P. (Orgs). **Dignidade da pessoa humana: fundamentos e critérios interpretativos**. São Paulo: Malheiros, 2010.

ARISTÓTELES, **Metafísica**: a cura di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1995. 3 v.

BAGGIO, A. M. **O Princípio esquecido/2: exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. São Paulo: Cidade Nova, 2009.

BERTI, E. A atualidade dos direitos humanos. **Perspectiva Filosófica**, v. 1, n. 25, p.135-152, jan./jun. 2006.

_____. **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2000.

BITTAR, E. (Org.). **Educação e metodologia para os direitos humanos**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

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

BOBBIO, N. **Eguaglianza e Libertà**. Torino: Einaudi, 1995.

_____. **O Futuro da Democracia**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

_____. Sobre os fundamentos dos direitos do homem In: _____. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 15-24.

BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**, Brasília, 2006. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/educar/a_pdf/pnedh_educacao_midia.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2010.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH). **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**. Brasília, DF: SEDH/PR, 2009. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/sedh/.l>. Acesso em: 10 jun. 2010.

CARDOSO, C. M. **Tolerância e seus limites**. São Paulo: UNESP, 2003.

CASSESE, A., **I diritti umani oggi**. Roma-Bari: Laterza, 2005.

COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 1999.

DOUZINAS, K. **O fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

FLORES, J. H. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

GADAMER, H. G. A atualidade hermenêutica de Aristóteles. In: _____. **Verdade e método**, Petrópolis: Vozes, 1999.

HABERMAS, J. A idéia kantiana de Paz Perpétua: a distância histórica de 200 anos. In: _____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 185-228.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 97 (Os pensadores).

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Martins, 2003.

KANT, I. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo? In: _____. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KÜNG, H. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Petrópolis: Vozes, 1999

LOSURDO, D. **Contra-história do liberalismo**. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

LÖWITZ, K. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991.

LYRA, R. P. (Org.) **Estado e cidadania**: de Maquiavel à democracia participativa. João Pessoa: UFPB, 2006.

LYRA, R. P. (Org.). **Direitos Humanos**: os desafios do século XXI - uma abordagem interdisciplinar. Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

MARSILLAC, N. A relegitimação da retórica e os direitos fundamentais do homem. **Verba Juris**, v. 7, n. 7, p. 35-52, jan./dez. 2008.

MONDAINI, M. **Direitos Humanos**. São Paulo: Contexto, 2006.

OLIVEIRA, L. **Imagens da democracia**: os direitos humanos e o pensamento político da esquerda no Brasil. Recife: Pindorama, 1996.

PERELMAN, C. **Le fondement des droits de l'homme**. Florença: La Nuova Italia, 1966.

_____. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RABENHORST, E. R. O valor da pessoa humana e o valor da natureza, In: ALMEIDA FILHO, A.; MELGARÉ, P. **Dignidade da Pessoa Humana**: fundamentos e critérios interpretativos. São Paulo: Malheiros, 2010. p. 21-38.

REAGAN, T. The case of animals rights. In: SINGER, P. (Org.). **Defense of animals**. Oxford: Blackwell, 1985.

SCHMITT, C. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. **Catolicismo y forma política**. Madrid: Tecnos, 2004

SILVEIRA, R. M. G.; NADER, A. A. G.; DIAS, A. A. **Subsídios para a elaboração de diretrizes gerais da educação em Direitos Humanos**. João Pessoa: UFPB, 2007.

SILVEIRA, R. M. G. et al. (orgs). **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: UFPB, 2007.

SINGER, P. **Ética prática**, Tradução Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SKINNER, Q. **Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes**, São Paulo: UNESP, 1999.

TODOROV, T. **Nós e os Outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993. v. 1.

TOSI, G. (Org.). **Direitos Humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: UFPB, 2005.

TOSI, G. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, A. M. **O Princípio esquecido/2**: exigências, recursos e definições da fraternidade na política. São Paulo: Cidade Nova, 2009. p.43-64.

TRINDADE, J. D. L. **História social dos direitos humanos**. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2002.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ZENAIDE, M. N. T. (Org.). **Ética e cidadania nas escolas**. João Pessoa: UFPB, 2003.

ZENAIDE, M. N. T.; DIAS, L. L. (Orgs). **Formação em direitos humanos na universidade**. João Pessoa: UFPB, 2001.

ZENAIDE, M. N. T. et al. **A formação em direitos humanos na Universidade**: ensino, pesquisa e extensão. João Pessoa: UFPB, 2006.

ZIZEK, S. **Contro i diritti umani**, Milano: Il Saggiatore, 2005.

ZOLO, D. **Chi dice umanità**. Guerra: diritto e ordine globale. Torino: Einaudi, 2000.

_____. **Cosmopolis**: la prospettiva del governo mondiale. Milano: Feltrinelli, 1995.

O PROBLEMA DA RACIONALIDADE E OS DIREITOS HUMANOS

Ralph Ings Bannell

INTRODUÇÃO

Direitos humanos são princípios morais. Eles dizem o que nos *devemos* fazer, mesmo se for contra nossos interesses pessoais. Também, são princípios universais. Exatamente por isso são direitos da humanidade e não somente de uma classe social ou um grupo qualquer. Mas qual sua conexão com a racionalidade? Se apelar a esses princípios fosse mais que retórica, ou seja, uma tentativa de persuadir o outro ou, alternativamente, uma apelo aos autointeresses egoístas de um indivíduo ou grupo, então têm que ser fundamentados na razão¹. Se não podemos fundamentá-los racionalmente, então não temos nenhum motivo para protegê-los e menos ainda para promovê-los em cursos de graduação.

Nesse artigo, depois um breve esboço da gênese do conceito de direitos humanos na filosofia moderna, vou tentar esboçar concepções

1 A racionalidade é uma categoria central na/à filosofia ocidental desde seu início. Como Habermas (1984, p. 1) afirma, “o pensamento filosófico se originou na reflexão sobre a razão encarnada na cognição, fala e ação e razão permanece sendo seu tema básico”.

contemporâneas de racionalidade e suas conexões com a questão de princípios/ normas morais, inclusive os direitos humanos. Isso envolve, obviamente, discutir mais a noção de razão prática do que a cognição, no sentido estrito de conhecimento sobre o mundo empírico².

A RACIONALIDADE

É comum, desde Aristóteles, dividir a racionalidade em duas dimensões: a teórica e a prática. A primeira se refere à construção do conhecimento sobre a realidade enquanto a segunda se refere ao julgamento prático, ou seja, como agir na esfera moral e política. Obviamente, na mudança do pensamento antigo para o pensamento moderno, as concepções tanto da realidade como da racionalidade sofreram modificações importantes.

Na esfera da realidade, a concepção metafísica de uma ordem cósmica, harmoniosa e imutável, foi substituída pela concepção de um mundo natural ordenado por leis naturais e um mundo social concebido numa maneira similar. Por isso, além das ciências naturais modernas, que tentaram descobrir as leis da natureza, surgiu no início da modernidade a ideia de uma lei natural que rege, ou deveria reger, o convívio de sujeitos em sociedade³. Aqui entra a questão da racionalidade, porque se há leis naturais desse tipo, então é a razão humana que as descobre.

Com relação à racionalidade, a mudança principal era a de interiorizar algo que, antes, era considerado exterior ao indivíduo. Assim, o *logos ôntico* era substituído por uma concepção da racionalidade

2 No que segue, parto do pressuposto de que muitas das teorias da filosofia moderna que menciono fazem parte do currículo dos cursos de filosofia no nível de graduação. Portanto, não entro em muitos detalhes sobre elas, reservando mais discussão para teorias contemporâneas.

3 Obviamente, o conceito de lei natural também vem da Antiguidade, principalmente do período Romano, mas foi modificado substancialmente na era moderna.

enquanto faculdade interior a cada indivíduo⁴. Isso acarretou uma mudança na compreensão do processo de construção de conhecimento confiável sobre o mundo natural, tanto quanto a compreensão dos fundamentos dos princípios de ação moral. O conhecimento tanto teórico como prático não era mais o privilégio do dialético, que, com sua “visão intelectual”, é capaz de conhecer a realidade ou capaz de *phronesis* ou julgamento. Pelo contrário, é possível cada indivíduo construir conhecimento verdadeiro utilizando as faculdades da razão, que possui enquanto ser humano.

Isso é claro em Descartes e Locke, dois pensadores centrais à articulação da visão do mundo moderno. Ambos compartilharam numa concepção de um sujeito desengajado com uma razão desengajada (TAYLOR, 1989). Nasceu, nessa época, o que poderia ser chamado o sujeito epistêmico, uma concepção do sujeito enquanto construtor do conhecimento.

É importante notar, no entanto, que tanto Descartes como Locke acreditaram na possibilidade do conhecimento moral e político. O primeiro não chegou a desenvolver uma análise dos fundamentos da moral e da política, embora tenha acreditado que seu método poderia fornecer conhecimento válido dessas esferas humanas tanto quanto da natureza. Locke, por sua vez, propôs preservar “os maiores fins da moralidade e religião” (LOCKE, 1964). Por isso, sua discussão de identidade pessoal foi essencial para preservar a ideia de responsabilidade moral. Mas, uma consequência de seu conceito de pessoa moral e jurídica, fundamentada na consciência, foi a de desengajar o sujeito moderno mais ainda de seu entorno substantivo, para se tornar um “*Self* pontual”, nas palavras de Charles Taylor (1989).

No entanto, essas mudanças em metafísica e epistemologia não foram acompanhadas por uma mudança na concepção de linguagem.

4 Há uma excelente análise dessa mudança em Taylor (1989).

Desde Platão (no *Crátilo*) o modelo predominante de linguagem na filosofia ocidental foi o de um instrumento para nomear o mundo, mas não para conhecê-lo. Ou seja, a linguagem era considerada transparente, sua função designativa algo que não interfere com a construção do conhecimento verdadeiro. No pensamento de Locke, por exemplo, que se preocupou em analisar a linguagem, não era diferente. As ideias impressas na mente são representações mentais que somente depois são nomeados pelo sujeito. Locke pressupõe que temos acesso privilegiado a esses objetos privados e que conhecemos ideias sem a mediação de linguagem: “Palavras, na sua significação primária e imediata, representam nada mais que as idéias na mente de quem as utiliza” (LOCKE, 1964, p. 2). E em outro lugar ele diz:

para registrar nossos pensamentos para ajudar nossas memórias, pelas quais, por assim dizer, nos falamos com nos mesmos, quaisquer palavras servem. Porque, desde sons são signos voluntários e indiferentes das idéias, um homem pode usar as palavras que quiser para significar suas idéias para ele mesmo; e não será nenhuma imperfeição nelas, se ele usa ao mesmo signo consistentemente para a mesma idéia(...). (LOCKE, 1964, p.2).

Isso implica, além de outras coisas, na possibilidade de uma linguagem privada, algo fortemente criticada por Wittgenstein (1958). Essa concepção de linguagem permaneceu até Kant⁵ e somente foi superada, com muita dificuldade, ao longo do século XX. O importante a notar por enquanto é que não há, nessas teorias, nenhum vínculo entre razão e linguagem, algo que se tornou central nas discussões contemporâneas, como veremos.

Assim foram estabelecidas as bases da filosofia da consciência moderna, com suas concepções de sujeito e da racionalidade. Mais tarde,

5 É verdade que foi criticada por Hamann, amigo e contemporâneo de Kant, mas foi somente com o trabalho de Humboldt que uma crítica forte começou a ser desenvolvida. Obviamente, o século XX é cheio de tentativas de colocar a linguagem no centro de análise, como fator de mediação na construção do conhecimento.

Kant refinou essas ideias, criando o conceito de Eu transcendental e fundamentando a moral na razão prática pura, aspecto do ser humano enquanto ser inteligível e não ser empírico, capaz de compreender imperativos categóricos a partir do uso de sua racionalidade (KANT, 1956). Também analisou a razão prática no seu aspecto empírico e não puro, na regulação da ação humana orientada aos fins pessoais do indivíduo. Mas, antes dele, foram Hobbes e Hume que desenvolverem essa última concepção da razão, que hoje em dia chamamos racionalidade instrumental.

Essa concepção da racionalidade, para Kant (1956), somente poderia emitir imperativos hipotéticos, ou seja, guiar a ação estratégica do indivíduo a partir de seus interesses e desejos privados. Por mais que Kant achasse isso insuficiente para fundamentar a moralidade, tanto Hobbes como Hume consideraram essa a única forma de racionalidade prática. Para Hobbes, é claro, os interesses e desejos do indivíduo sempre são egoístas, mas é importante observar que isso não é necessário, sendo possível alguém ter interesses altruístas. Hume (1975), por exemplo, achou que todos os seres humanos têm sentimentos morais, que direcionam nossas ações na direção dos interesses dos outros⁶.

Um aspecto central à concepção moderna de racionalidade, seja teórica ou prática, é que é monológica, ou seja, é uma faculdade interior a cada indivíduo que não precisa de nada fora dela para funcionar e produzir conhecimento científico e moral. Claro, tanto a concepção monológica e desengajada da racionalidade, como a concepção desengajada do sujeito, seriam duramente criticadas por pensadores nos séculos XIX e XX preocupados em mostrar a faticidade e historicidade do ser humano, bem como a dialogicidade da racionalidade. Mas é dentro do paradigma da filosofia da consciência que a questão de direitos humanos nasce com o *jusnaturalismo* do século XVII.

6 É interessante observar que Adam Smith, o “pai” do liberalismo econômico, também formulou uma teoria de sentimentos morais.

DIREITOS NATURAIS E A RACIONALIDADE

Os teóricos que formularam o liberalismo na filosofia política moderna, principalmente Locke e Kant, compartilharam em alguns elementos importantes⁷. 1) Individualismo, ou seja, a primazia moral da pessoa contra as pretensões da coletividade social. 2) Igualdade, ou seja, dar o mesmo status moral a todos os seres humanos e negar a relevância das diferenças no que diz respeito a ordem moral, legal e política. 3) Universalismo, ou seja, a afirmação da unidade moral do ser humano, colocando aspectos histórico-culturais em segundo plano.

É desta matriz que nasce a teoria de direito natural (ou *jusnaturalismo*), que afirma que todos os homens têm direitos naturais fundamentados numa concepção da natureza humana. É nessa teoria que se fundamenta a ideia de um contrato social como legitimação da sociedade política liberal. Claro, houve diferenças de ênfase entre os filósofos que avançaram versões desta teoria – Hobbes e Hume preferindo dar ênfase nas paixões, nas suas concepções de natureza humana, os sentimentos morais sendo a base para a moralidade, e na versão de Hume (1975), dando à racionalidade um papel secundário na avaliação dos melhores fins para realizá-la⁸, enquanto Kant, por exemplo, fundamenta o direito natural numa metafísica da subjetividade na qual a razão tem o papel principal, excluindo as paixões ou inclinações como a base para a moralidade.

O que é importante destacar aqui é que a teoria de direito natural é a doutrina segundo a qual existem leis naturais, que não procedem de nenhuma instituição social ou política ou de nenhuma formação de outro grupo social e que são reconhecíveis através da racionalidade

7 Não quero dizer que essas são as únicas fontes ou formas históricas do liberalismo, mas são geralmente consideradas as mais importantes.

8 É famosa a afirmação de Hume de que “a razão é, e somente deveria ser a escrava das paixões”. (HUME, 1975: ii. iii. iii.).

humana. São nessas leis que seres humanos podem fundamentar suas pretensões contra outros indivíduos, a sociedade e o governo. Existem antes e acima da sociedade e das convenções estabelecidas nas leis positivas promulgadas pelas legislativas de cada sociedade política. São *a priori*, pré-convencionais e fundamentadas na natureza do ser humano. Isso, além de outras coisas, quer dizer que existem determinadas necessidades morais e princípios de conduta justa que se fundamentam num bem humano identificável independentemente de qualquer contexto sociocultural ou histórico.

Na teoria política de Hobbes, por exemplo, precursor do liberalismo, o bem humano é a preservação de todo mundo contra uma vida que seria “*nasty, brutish and short*” se não existisse a vida em sociedade, que implica numa obrigação contratual, fundamentada no chamado contrato social. O homem natural, no Estado de natureza, teria um comportamento do lobo, é um *homo homini lúpus*, agindo somente a partir de suas inclinações. No entanto, neste estado, as regras da razão, ou leis da natureza, nos obrigam a agir na busca de preservação duradoura. É por isso que a razão nos leva a entrar em sociedade com outros e, graças à universalidade dessa faculdade, cada ser humano seria levado a fazer a mesma coisa, em nome da racionalidade. Quando entramos no Estado Civil, transferimos esses direitos naturais para o soberano, a partir do contrato social. Em outras palavras, uma sociedade estável somente seria possível, segundo Hobbes, se todo mundo abrisse mão de seus direitos naturais e estabelecesse contratos e pactos.

Mas, é importante notar que não é a razão que motiva diretamente a ação; essa é a função das paixões. O que a razão pode fazer é avaliar fatos e as consequências de planos de ação. Portanto, o homem racional é aquele cujas paixões e, portanto, vontade e ação, estão baseadas nas crenças sobre o futuro fornecidas pela razão. Desta maneira, a razão guia a conduta de todos os homens, determinando e legitimando uma sociedade civil regida

pelas leis civis. A “voz” da razão fala para todo mundo, não somente aqueles que desejam sua preservação mais que outra coisa, mas não determina diretamente a ação. No entanto, a razão considera alguns traços e hábitos bons, porque ajudam preservar o homem, traços e hábitos estes que Hobbes, na tradição aristotélica, chamou de virtudes morais. Se a paz é o bem principal, então os meios necessários para alcançar a paz também são bons e incluem as virtudes⁹. Assim, podemos ver como princípios morais são justificados porque a razão os favorece. Em suma, a razão favorece a moralidade, que favorece uma sociedade civil estável que, por sua vez, exige obediência às leis civis.

Não cabe aqui analisar a estrutura autoritária da sociedade civil proposta por Hobbes, com um soberano todo poderoso que, ele próprio, não tem obrigações contratuais com os cidadãos, mas um dever de seguir “a razão certa, que é natural, moral e a lei divina”. Para o soberano, dever é uma questão de obrigação racional enquanto, para o cidadão, é uma questão de obrigação contratual. Isso faz com que o soberano seja a fonte legítima de direito e de justiça, e o único com poder de fazer leis que, por definição, não podem ser injustas nem imorais. Portanto, também não pode ser punido por suas ações. No entanto, sua subordinação resulta de sua própria decisão de renunciar a seus direitos naturais, o cidadão ainda está agindo racionalmente quando os transfere ao soberano. A razão pela qual “pactos sem a espada não existem”, para Hobbes, é sua crença que homens precisam dessa autoridade final e absoluta, porque sem ela somente existiria discórdia e guerra civil¹⁰.

Se o cidadão hobbesiano é muito mais um sujeito de deveres do que um sujeito de direitos, isso seria corrigido pela teoria de Locke. Como um

9 Na época de Hobbes, as virtudes mais importantes eram modéstia, equidade, confiança, humanidade e misericórdia, entre outras.

10 É bom lembrar que Hobbes formulou sua teoria durante o longo período de guerra civil na Inglaterra, durante o século XVII.

comentarista observa, “Locke assimila a idéia romana do *jus naturale* como um conjunto de princípios universais e eternos de justiça, válidos para todos” (FERREIRA, 1993, p. 72). Aceita ideias de Hobbes, especialmente o pressuposto de direitos naturais do homem, a passagem do estado de natureza ao estado civil mediante um pacto e a liberdade e igualdade dos indivíduos no estado de natureza, bem como a ideia de “renunciar” a esses direitos em nome de maior segurança e prosperidade.

Não cabe aqui mostrar as diferenças fundamentais entre a teoria política de Hobbes e Locke. O importante é mostrar que, para ambos, existe uma ligação forte entre a razão e a lei natural. Nas suas próprias palavras,

O Estado de Natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses (LOCKE, 1964, p.119)*

Esse elenco de direitos naturais é, obviamente, restrito em relação à concepção contemporânea de direitos humanos, mas poderia ser considerado a origem do conceito corrente. O que é importante frisar é a ênfase dada a liberdade, no sentido negativo de não sofrer impedimentos a sua ação de outrem, e o direito a propriedade privada¹¹.

Obviamente, Locke defende o acúmulo desigual de riqueza a partir da invenção de dinheiro e sua capacidade de permitir o acúmulo sem desperdício, bem como o princípio de liberdade individual, que assegura a igualdade na troca, inclusive entre proprietários e trabalhadores. Segundo Ferreira, “nesse momento se dá a passagem do direito natural à propriedade sem limite [...] da propriedade à posse” (FERREIRA, 1993, p. 75). Na teoria

11 Para Locke, o direito a propriedade é fundamentado no trabalho, uma ideia que seria, depois, desenvolvida na economia política e na crítica a essa teoria desenvolvida por Marx.

* Todas as traduções das obras citadas em inglês são do autor.

de Locke, a necessidade de instituir o Estado, através de um contrato social, tem sua fonte no medo¹². É esse medo, guiado pela racionalidade de cada indivíduo, que leva indivíduos a abrir mão de um estado de natureza não regulado para um Estado (mínimo) cuja função principal é a de promover a autonomia da esfera privada e as trocas livres, bem como a participação dos indivíduos, supostamente livres e iguais, nessa esfera. A instituição do Estado civil necessita que cada indivíduo abra mão do “poder executivo da lei da natureza”, ou seja, o direito a punir transgressores, e instituir um “juiz comum”, que impediria a degeneração do estado de natureza num “estado de guerra”. A força coercitiva do Estado é, portanto, legitimada para proteger os direitos à vida, à liberdade e às posses¹³.

Como Gray (2000, p. 17) observa, essa perspectiva “pressupõe que princípios da justiça e do direito podem ser formulados que são, ao mesmo tempo, determinantes e idealmente universais”. Por exemplo, nessa perspectiva, o direito à propriedade privada não é uma convenção social e legal, mas um direito humano universal, até o ponto de que Locke *define* injustiça como tirar de alguém sua propriedade sem sua permissão. Assim, as instituições do mercado e do Estado de direito constitucional personificam decretos eternos da justiça.

Implícita nessa teoria é a ideia de que direitos naturais estipulam condições necessárias para o ser humano desenvolver plenamente, ou seja, o conteúdo de tais direitos está determinado por uma análise

12 O próprio Locke diz: “se não fosse a corrupção e o vício de alguns degenerados que transgridem essa lei [natural – RB] não haveria nenhuma necessidade de se instituir outra forma de vida, senão aquela pura e tranqüila [...]. Um indivíduo desse tipo declara abandonar os princípios da natureza humana, tornando-se criatura prejudicial a outrem” (Locke, 1964, p 120).

13 Como se sabe, o governo, na teoria de Locke, não é absoluto, o poder dele sendo limitado e, se for necessário, controlado pelos proprietários, principais beneficiados pelo Estado de direito instituído pelo contrato social. Ao contrário da teoria de Hobbes, os indivíduos não abrem mão de todos os seus direitos através de uma renúncia absoluta deles; pelo contrário, renunciam somente ao seu direito de poder executivo – o resto é deles e exigem que seja respeitado, especificamente suas posses!

dos poderes e características que distinguem o ser humano dos outros seres vivos e as circunstâncias nas quais tais poderes e características podem ser realizados. Uma dessas características, destacada por Kant, é a autonomia. Ser autônomo é, para Kant, a condição suprema do ser humano e isso se alcança através do uso da racionalidade prática. É na autonomia que se fundamenta a dignidade humana. Por isso, todo o seu projeto pedagógico está orientado a realização dessa característica, tanto no indivíduo como na espécie humana (KANT, 1996).

Para Kant, não podemos fundamentar uma concepção do ser humano como sujeito de direitos a partir de uma análise de sua natureza empírica. Somente a partir de uma concepção do ser humano como membro de um mundo inteligível e dotado de uma razão pura, ou seja, um sujeito transcendental, é que podemos fundamentar os princípios do liberalismo, dos quais um sistema de direitos básicos faz parte. Isso implica que, para Kant, uma sociedade liberal é a única ordem social aceitável para agentes autônomos e racionais.

DIREITOS HUMANOS E RACIONALIDADE

O conceito de direitos humanos nasce do conjunto de concepções do homem e da sociedade expostas acima, não somente historicamente, mas também conceitualmente¹⁴. A noção de direitos humanos espalhou-se pelo mundo junto com as sociedades liberais. No entanto, sua justificação numa teoria de direitos naturais, fundamentada numa concepção transcendental do sujeito e da racionalidade foi modificada ao longo desse período. Principalmente, a metafísica da subjetividade que fundamentou essa teoria tem sido rejeitada por pensadores de várias linhas filosóficas e ideológicas e substituída por tentativas de compreender o sujeito na sua faticidade e historicidade. Junto com isso, a

14 Para uma antologia de textos históricos de direitos humanos, ver Brandão, 2001.

concepção da razão desengajada e monológica tem sido criticada por não compreender corretamente a natureza da racionalidade no seu emprego teórico e prático.

Não vou me deter numa exposição das fontes teóricas dessa mudança, mas tentar elaborar uma análise da relação entre direitos humanos e racionalidade a partir da rejeição das certezas metafísicas. Em outras palavras, a partir de uma perspectiva filosófica pós-metafísica, podemos fazer as seguintes perguntas: Ainda é possível justificar racionalmente a ideia de que existem direitos que são naturais aos seres humanos? Ainda podem ser considerados valores universais, diante da pluralidade de valores reconhecida hoje em dia? Quais valores deveriam entrar num elenco de tais direitos? Quais concepções de racionalidade e do sujeito são necessárias para evitar um relativismo no qual direitos humanos têm validade somente para um grupo ou classe qualquer?

Bobbio (1992, p. 24) disse, em 1964, que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*”. Isso pode parecer um bom conselho. Não vamos perder tempo tentando justificar algo tão óbvio e achar maneiras para levar nossos alunos a conhecerem os direitos humanos e zelarem pela sua proteção. O problema, no entanto, é que, desde a década de 1960, houve uma explosão da chamada política do reconhecimento: a reivindicação de grupos minoritários a serem reconhecidos na sua diferença e ter seus valores e práticas sociais/ culturais respeitados. Isso até chegou a ser considerado um direito – à cultura – comprovando, junto com o acréscimo de outros direitos, que “os direitos de homem constituem uma classe variável. [...] O elenco dos direitos de homem se modificou e continua a se modificar...” (BOBBIO, 1992, p.18). Ainda, também, temos que lidar com a crítica marxista ao conceito de direitos de homem.

Obviamente, Bobbio (1992) estava rejeitando, corretamente em minha opinião, o *jusnaturalismo* e a possibilidade de um fundamento

absoluto, *a priori*, para os direitos humanos. Entretanto, rejeitar essa forma de justificação sem substituí-la por outra pressupõe que a justificativa é óbvia, o que não é o caso. O próprio Bobbio (1992) reconheceu que há três modos de fundar valores: a) deduzi-los de uma suposta natureza humana; b) considera-los evidentes; c) fundá-los por consenso. O problema principal com o primeiro é que não há consenso sobre o que é a natureza humana ou se nós temos uma natureza (certamente, não poderia ser considerada algo fixo). O problema com o segundo é que o que é considerado evidente obviamente muda de um momento histórico a outro, bem como entre sociedades e culturas diferenciadas. A terceira opção parece a única possível, mas mesmo aqui podemos argumentar que não é qualquer consenso que assegura a validade de valores.

Bobbio achou que a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* é prova suficiente de um consenso racional, dizendo que

[...] a Declaração Universal representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra. Com essa declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal, não em princípio, mas *de fato*, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado, (BOBBIO, 1992, p. 28).

O problema, claro, é de que uma declaração feita por 48 Estados não é suficiente para afirmar sua universalidade, nem de fato e menos ainda normativamente. Claro, desde então, cada vez mais Estados assinaram essa declaração, como, também, as outras declarações desenvolvidas no âmbito das Nações Unidas, inclusive Estados de muitas nações cuja formação social, política e cultural é bem diferente dos países ocidentais, apesar do debate sobre a diferença entre os valores

“ocidentais” e “orientais”. Mas essa ampliação *de fato* da aceitação dos direitos humanos têm dois problemas: i) são os *governos* que aceitam esses valores (por quais razões?) e não sempre o povo, evidenciado no fato que algumas práticas que violam tais valores são praticadas e consideradas válidas por povos cujo governo já assinou a Declaração; ii) As Nações Unidas não pode ser considerada um lugar onde a razão predomina, no sentido de um procedimento dirigido pela força do melhor argumento!

Não há dúvida que falar em “direitos do homem” é um dispositivo retórico de muita força. Mas, como a teoria da retórica nós mostra, somente funciona num auditório onde a platéia já compartilha com o orador pressupostos profundos que permitam que esta aceite a força desse argumento. Para aqueles que, nesse caso, vêm de uma cultura diferente, que se fundamenta em outros valores, o argumento não terá essa força, talvez não tenha força nenhuma. Daí a acusação do “imperialismo dos direitos humanos” como elementos de uma ética social do “ocidente” e, portanto, irrelevante para outras partes do mundo¹⁵.

Portanto, é necessário *justificar* os direitos humanos diante de culturas cuja formação histórica é diferente. E isso, numa sociedade multicultural como todas as sociedades hoje em dia, quer dizer também diante de representantes dessas culturas vivendo nessas sociedades. Além disso, cada acréscimo ou alteração no elenco de direitos humanos também precisa ser justificado. Mais que isso, esses processos de justificação não podem acontecer uma vez por todas, porque qualquer consenso é falível e pode ser considerado falso em outros contextos epistêmicos. Se o processo de sua validação necessariamente envolve interpretação – do passado, do presente e do futuro – de um povo ou cultura, então nada garante que essa

15 Alguns autores, por exemplo, Sen (2000), argumentam que os valores de base das culturas ocidentais e orientais não são tão diferentes, mas certamente não podemos afirmar isso *a priori*.

interpretação não sofreria alterações de uma geração à outra. Claro, essas alterações podem estar na direção de consolidar esses valores, mas não podemos pressupor que isso seja o caso.

Para avaliar essas questões em mais detalhes, discutirei três teorias contemporâneas de racionalidade e como podem nos ajudar a justificar os direitos humanos, a saber: a racionalidade instrumental/estratégica, a racionalidade comunicativa/discursiva e a racionalidade hermenêutica/narrativa.

A RACIONALIDADE INSTRUMENTAL/ ESTRATÉGICA E OS DIREITOS HUMANOS

Encontramos essa concepção já em Hobbes e Hume, para os quais não é a razão que nos move à ação, mas nossos interesses e paixões. No pensamento contemporâneo, essa concepção de razão prática geralmente é chamada racionalidade instrumental ou racionalidade estratégica. É pressuposta em determinadas vertentes de análise na sociologia e ciência política que utilizam a chamada teoria de escolha racional ou a teoria de decisões. Também, já foi empregada na filosofia moral para explicar porque indivíduos concordariam em seguir determinadas máximas de ação (GAUTHIER, 1986).

Nessa abordagem sobre a moralidade, valores são vinculados a preferências e os princípios morais considerados princípios de escolha racional. No entanto, para não reduzir a moralidade aos interesses privados dos indivíduos, teria que ser mostrado que todo mundo pode esperar maior utilidade se agir moralmente. Por isso, filósofos trabalhando nessa perspectiva tentam mostrar que é no interesse de todo mundo cooperar uns com os outros. Assim, a moralidade poderia ser fundamentada na razão.

O problema com essa abordagem, no entanto, é que, seguindo a filosofia da consciência, pressupõe um sujeito desengajado com uma

racionalidade desengajada. O sujeito é visto como um indivíduo isolado dos outros, que se encontra diante de uma situação de escolha. A escolha racional, então, é aquela que produz a maior utilidade para esse indivíduo. A preferência em si, enquanto valor, não pode ser avaliada racionalmente, somente a maneira pela qual um indivíduo adota esse valor ou o relaciona com outros valores. Nas palavras de um defensor dessa abordagem: “As preferências de cada pessoa determinam seus valores independentemente dos valores dos outros” (GAUTHIER, 1986, p. 25). O problema com essa formulação é que ela coloca “o carro antes dos bois”. Não são preferências individuais que determinam nossos valores; pelo contrário, são nossos valores que determinam nossas preferências. Ou seja, esses valores são compartilhados numa comunidade e são constitutivos das preferências dos indivíduos.

Essa abordagem rejeita qualquer padrão para avaliar preferências porque pressupõe que um padrão desse tipo teria que ser dogmático. Porque valores são vistos como subjetivos e relativos, nenhum poderia ser privilegiado em relação aos outros¹⁶. Se fosse assim, então seria a imposição dos valores de um indivíduo aos outros indivíduos, portanto violando o princípio sagrado de liberdade individual. No entanto, valores não precisam ser considerados nem objetivos nem subjetivos, ou seja, há uma terceira alternativa, na qual valores são validados intersubjetivamente, algo que essa abordagem não percebe. Essa alternativa, que será elaborado em mais detalhes na próxima seção, não é vista por essa abordagem por causa de sua concepção atomística do ser humano. Outro problema com essa abordagem é sua concepção da razão prática, que é instrumental. Como GALLAGHER (1992, p. 45) nos ensina:

16 Por exemplo, Gauthier (1986: 25) diz: “Mais uma vez concordamos com Hume, nesse caso quando ele diz que ‘não é contrário à razão preferir a destruição do mundo todo a coçar meu dedo’”.

O problema da racionalidade e os direitos humanos

Não sou racional porque decido agir numa maneira racional; pelo contrário, só posso agir numa maneira racional porque estou envolvido numa racionalidade que vai além de mim e que não posso escolher mesmo sendo o fundamento de todas as minhas escolhas.

Outro problema é sua desconsideração com os fins da ação. Mais uma vez, nas palavras de Gauthier (1986, p. 26): “na identificação da racionalidade com a maximização de uma medida de preferência, a teoria de escolha racional desconsidera qualquer preocupação com os fins da ação” Isso é, como vimos, a concepção de razão prática de Hume. O que essa perspectiva de análise rejeita é qualquer possibilidade de que a razão pode nos motivar a agir em prol de determinados valores independente de nossos desejos e interesses individuais. Ora, se isso fosse uma rejeição de uma concepção transcendental da razão, como, por exemplo, o conceito de razão prática pura de Kant, então teríamos que aceitá-la, em minha opinião. No entanto, se for possível elaborar uma concepção da racionalidade que permita a validação intersubjetiva de valores universais, a partir de uma concepção do ser humano enquanto ser finito e historicamente situado, então teríamos uma teoria que dá a racionalidade mais peso tanto na validação de valores universais, tais como direitos humanos, como na motivação para protegê-los e agir conforme seus ditames. Tal teoria é oferecida por Jürgen Habermas e será o objeto de análise na próxima seção.

RACIONALIDADE COMUNICATIVA E OS DIREITOS HUMANOS¹⁷

Contrário à tradição da filosofia prática inaugurada por Hobbes e refinada por Hume, que, como vimos, coloca a razão como “escrava das paixões”, Habermas resgata a tradição kantiana, que analisa “as condições

¹⁷ Minha discussão de Habermas nessa seção é parcialmente retirada de Bannell, 2006a.

para fazer julgamentos imparciais de questões práticas, julgamentos baseados somente em razões” (HABERMAS, 1990, p. 43). No entanto, apesar do fato que isso resulta numa teoria formal da ética, Habermas não segue Kant na sua metafísica da subjetividade nem na sua concepção de uma razão prática pura e transcendental.

Habermas (1990) começa sua análise com uma reconstrução de uma fenomenologia da consciência moral, ou seja, uma descrição de nossas intuições morais do cotidiano, aquela “rede de sentimentos morais” que faz parte do mundo da vida cujos membros somos nós. Sentimentos morais, como indignação, por exemplo, podem, então, ser explicados como reações à violação de uma expectativa normativa que é válida para todos os atores competentes. Em outras palavras, é uma indignação diante da violação de uma norma generalizada. Nas palavras de Habermas,

É somente sua pretensão à validade geral que dá a um interesse, uma vontade ou a uma norma sua dignidade como autoridade moral [...]. Tais normas existem por direito e se for necessário, pode ser mostrado que existem por direito. Isso quer dizer que a indignação e críticas direcionadas contra uma violação da norma devem, em última análise, ser baseadas num fundamento cognitivo” (HABERMAS, 1990, p 49)

Além disso, Habermas faz uma distinção entre o emprego pragmático, ético e moral da razão prática. O primeiro emprego se refere a uma decisão entre possíveis objetivos que são relacionados com nossos desejos e preferências pessoais. Aqui, estamos no domínio da escolha racional, onde a razão emite uma recomendação “na forma semântica de um imperativo condicional”, o que Kant chamou de imperativo hipotético. Nesse caso “nossa vontade já está fixada factualmente por nossos desejos e valores: está aberta a mais determinação somente a respeito das possíveis escolhas alternativas de meios ou especificações de fins” (HABERMAS, 1993, p. 3).

No segundo uso da razão prática o problema a ser resolvido é mais profundo, na medida em que envolve o tipo de vida que um indivíduo quer ter e o tipo de pessoa que quer ser. Exige decisões sobre os valores que fundamentam nossa forma de vida que, por sua vez, exigem a capacidade de fazer o que Charles Taylor chama de “avaliações fortes”, ou seja, a capacidade reflexiva de articular o que é importante e de valor para nós enquanto comunidade. O que é importante notar agora é que essa concepção da racionalidade reconhece que existem valores não universais, que fazem parte da tradição cultural de um grupo qualquer e que são recursos essenciais para a formação do indivíduo, especificamente de sua identidade cultural. Tais valores fazem parte de uma “forma da vida intersubjetivamente compartilhada”, um *ethos* de um povo ou nação, que informa os projetos de vida dos indivíduos que compõem um determinado grupo cultural ou étnico. Avaliar uma máxima ética, então, é ser guiado pelas perguntas: “Como eu quero viver minha vida?” ou “O que é uma vida boa para mim?”. A resposta a essas perguntas é o resultado de uma *deliberação ética*, uma autoclarificação hermenêutica que justifica as atitudes e os valores que sustentam e definam uma vida autêntica. Voltarei a discutir essa concepção da razão prática mais adiante.

Para Habermas, normas morais, por outro lado, são válidos universalmente. Nesse caso, a resposta a pergunta “O que devo fazer?” não se refere a uma vida autêntica, nem ao *ethos* de um grupo cultural, mas a máximas universais. Aqui, a forma de reflexão necessária para fundamentar tais normas vai além da deliberação ética; é um processo discursivo de argumentação – o que ele chama de Discurso moral-prático – “um processo de argumentação ‘real’ no qual os indivíduos envolvidos cooperam uns com os outros” (HABERMAS, 1990, p 67). Para um valor ou norma ser considerado válido numa sociedade qualquer, tem que ser aceito pelo grupo a qual está endereçado e, por sua vez, “esse

reconhecimento está baseado na expectativa que a pretensão de validade correspondente pode ser resgatada com razões”. (HABERMAS, 1990, p 62). Isso separa a aceitabilidade *de fato* de uma norma da sua *validade*, ou seja, se deveria ser reconhecido ou não: “Podem existir boas razões para considerar a pretensão de validade levantada numa norma socialmente reconhecida como não justificada”. (HABERMAS, 1990, p 61).

Como justificar uma norma moral se sua validade não pode ser fundamentada no seu reconhecimento de fato numa sociedade ou grupo qualquer? Para Habermas, práticas epistêmicas, necessárias para justificar normas, são fundamentadas nos pressupostos pragmáticos de comunicação lingüística, que são universais e analisados na sua teoria de pragmática formal¹⁸. O importante aqui é que não poderia ser nenhum conteúdo semântico de discursos específicos de uma cultura ou sociedade qualquer que justificasse normas morais. Outro aspecto central é o de que a validade de normas é análoga à validade de proposições sobre fatos empíricos, mas não pode ser analisada com o mesmo modelo de um discurso teórico, que justifica tais proposições, que implica uma relação de referência entre uma proposição e fatos empíricos que são independentes dela¹⁹. Para Habermas (2004), então, a lógica de argumentação moral é a lógica de resgate ou rejeição de pretensões de validade morais através de Discurso moral-prático.

Tal reflexão não deveria ser conduzida monologicamente, nem na perspectiva objetivante da terceira pessoa. Pelo contrário, o princípio da universalização (U) exige que normas morais válidas mereçam ser reconhecidas por *todos os envolvidos* e de uma perspectiva performativa,

18 Para uma coletânea de seus textos sobre a pragmática da comunicação, ver Habermas, 1989. Para uma exposição dessa teoria ver Bannell, 2006b, capítulo II.

19 Para uma discussão atualizada da análise que Habermas faz de cognição, ver Habermas 2004.

ou seja, de falantes e ouvintes engajados na ação comunicativa²⁰. Mais que isso, o chamado princípio de discurso (D) pressupõe que podemos justificar nossa escolha de uma norma, bem como exige que isso seja feito através de um Discurso moral-prático²¹.

Um problema óbvio com essa teoria é o seguinte: como é possível que todo mundo afetado por uma norma universal possa entrar num Discurso moral-prático sobre sua validade, um diálogo no qual interlocutores podem fazer perguntas, dar respostas e levantar objeções? Para resolver esse problema, vários filósofos, incluindo Habermas, se remetem a um artifício teórico de um consenso ideal obtido em condições que definam uma situação ideal de diálogo²². Obviamente, isso é um conceito normativo, que articula, digamos assim, um procedimento ideal a partir do qual podemos criticar processos reais de chegar a um consenso. A ideia central aqui é a de que cada processo de argumentação orientado ao entendimento mútuo é regido por pressupostos universais de argumentação, em três níveis: no nível lógico-semântico; no nível de procedimentos de interação entre participantes em argumentação; e no nível de processos, ou seja, condições (improváveis) necessárias para chegar racionalmente a um entendimento mútuo²³. Esses pressupostos juntos descrevem as regras de discurso que deveriam reger os processos de argumentação no qual normas morais podem ser avaliadas racionalmente, com sua subsequente aceitação ou rejeição e substituição por outras. Em

20 O princípio (U) é expresso na formula: “Todos afetados podem aceitar as conseqüências e os efeitos colaterais que a observância geral da máxima podia estar antecipada a ter para a satisfação dos interesses de todo mundo (e as conseqüências são preferidas a todas as possíveis alternativas conhecidas para regular a ação social)”. (Habermas, 1990: 65).

21 O princípio (D) é expresso na formula: “Somente as normas que são aprovadas, ou poderiam ser aprovadas, por todo mundo afetado na sua capacidade de participantes num discurso prático, podem ser consideradas válidas” (HABERMAS, 1990, p 66).

22 Outros incluem Apel e Putnam.

23 Para uma discussão dessas regras de discurso racional, ver Habermas (1990, p. 87-89).

outras palavras, o ponto de vista moral “é fundamentado na estrutura comunicativa do discurso racional como tal” e, portanto, “não podemos nos livrar dele a vontade” (HABERMAS, 1993: 2).

Esta tese é, obviamente, muito forte porque identifica uma “estrutura interna de fala” (COOKE, 1994) que é universal é o lócus, digamos assim, da racionalidade. No entanto, se fundamenta numa série de idealizações fortes, tanto com relação à concepção do sujeito, como em relação à própria linguagem. Embora não caiba aqui entrar numa discussão desses problemas, porque nos levaria além dos objetivos desse artigo, vale a pena perguntar se essas idealizações levam Habermas de volta a uma concepção do sujeito e da racionalidade não muito distantes das de Kant. Por mais que Habermas rejeite a metafísica kantiana e tente ‘destranscendentalisar’ a razão, ele insiste em preservar uma “transcendência imanente”, com a distinção central entre a esfera normativa da razão e a esfera empírica de fatos e estados de coisas²⁴. Além disso, na medida em que ele não aceita uma ontologia de valores, a força normativa de valores tais como direitos humanos somente pode ser explicada a partir da normatividade da razão.

Uma consequência dessa análise é a de que, semelhante a Kant, uma sociedade liberal é considerada a única ordem social aceitável para agentes autônomos e racionais. Isso é visto na sua teoria discursiva do direito e da democracia, onde um sistema de direitos básicos é considerado uma estrutura necessária para uma democracia deliberativa. Na sua tentativa de combinar os aspectos positivos tanto do liberalismo como do republicanismo e, portanto, superar ambas as teorias políticas, a *soberania popular*, entendida como o *procedimento* que produz resultados legítimos (normas/leis) e que assegura a autonomia pública (participação na esfera pública) de cidadãos, é colocada em pé de

24 Para uma análise crítica dessa tentativa, ver Bannell (2009).

igualdade com os *direitos básicos* – especificamente os direitos de participação e comunicação – que garantem a autonomia privada (planos de vida pessoais) de cidadãos.

Essa teoria difere do liberalismo clássico, pelo qual o princípio de igual respeito “se firma somente na forma de uma autonomia protegida legalmente que qualquer pessoa poderia utilizar para realizar seu projeto de vida pessoal” (HABERMAS, 1994, p.112). Pelo contrário, aceitando o princípio de autonomia pública, amplia o princípio de igual respeito para incluir o “exercício conjunto de sua autonomia como cidadãos [...] [de] chegar a um entendimento claro sobre que interesses e quais critérios são justificados e até que ponto coisas iguais serão tratadas de maneira igual e coisas desiguais tratadas numa maneira desigual num caso específico” (HABERMAS, 1994, p 113). Além disso, a autonomia pública ou política não pode ser realizada pelo indivíduo que age unicamente para satisfazer seus interesses privados, mas “somente na prática de autodeterminação coletiva”.

Essa prática, por sua vez, necessita uma esfera pública aberta e democrática, uma “estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida através da sociedade civil” (HABERMAS, 1994, p. 91). A esfera pública política, nessa teoria, desempenha as funções de capturar e gerar debates públicos sobre questões sociais e de problematizar essas questões de uma maneira que possa influenciar as decisões tomadas no núcleo do sistema político. Portanto, a esfera pública não é uma instituição ou uma organização, nem uma rede de normas:

[...] ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo [...]. (HABERMAS, 1993, p. 92, grifos do autor)

Em outras palavras, a esfera pública não é um sistema especializado de ação e conhecimento, como são, por exemplo, a educação ou a família (associados às funções da reprodução social), nem um sistema simbólico como a ciência, a moralidade e a arte. Em vez disso, é um “*espaço social gerado no agir comunicativo*” (HABERMAS, 1993). Pessoas interagindo comunicativamente umas com as outras configuram esse espaço social em um espaço público que é constituído lingüisticamente.

A partir desse modelo, poderia parecer razoável pensar assim: em vez de se concentrar nos *conteúdos* dos direitos humanos, como se fossem válidos para todas as culturas, talvez seja melhor se concentrar no *processo* de comunicação racional que é necessário para justificar valores, normas e crenças, para o aluno ser capaz de entrar em processos discursivos de justificação. Ou seja, se a universidade é um lugar de desenvolver capacidades cognitivas, a capacidade de argumentar racionalmente talvez seja uma das mais importantes.

Ora, isso pode parecer, diante da questão de pluralismo de valores e culturas, mencionado acima, uma forma de etnocentrismo, não somente porque privilegia determinados conteúdos de uma cultura política liberal, mas também porque privilegia uma forma de legitimação de processos políticos prevalente no ocidente. A resposta de Habermas a esse tipo de crítica é a de que, com os efeitos de globalização, “o modo Ocidental de legitimação [é] uma resposta aos desafios gerais que não são mais meramente problemas da civilização Ocidental” (HABERMAS, 2001, p.128). No entanto, a dúvida permanece.

Além disso, a teoria de Habermas poderia ser acusada de não resolver a questão da motivação. Por que alguém seria motivado a seguir normas construídas a partir de uma discussão pública de razões se contra estas traria mais utilidade pessoal a ele? Habermas tenta resolver esse problema pela distinção entre escolha arbitrária (*Willkür*), no sentido de decisões inteligentes baseadas nas preferências contingentes

do agente, e o conceito de vontade autônoma (*freien Willen*), uma vontade determinada somente por insights morais, remanescente a uma distinção semelhante em Kant. No entanto, para tentar evitar o fundamento metafísico kantiano dessa vontade, Habermas localiza sua força motivacional nas boas razões levantadas em Discursos moral-práticos: “A vontade autônoma é eficaz somente na medida em que pode garantir que a força motivacional de razões boas vence o poder de outros motivos” (HABERMAS, 1991, p. 10). Ou seja, segundo essa teoria, há uma relação interna entre a razão e a vontade, ou seja, justificações se tornam motivos racionais para mudanças em atitudes e ações.

Mas para isso ser possível, o próprio Discurso moral-prático tem que conter um ponto de vista moral. É exatamente isso que Habermas propõe, quando ele diz, por exemplo, que a “reflexão [...] sobre o ponto de partida do discurso de direitos humanos entre participantes de culturas diferentes mostra os conteúdos normativos que são presentes nos pressupostos tácitos de *qualquer* discurso cujo objetivo é entendimento mútuo” (HABERMAS, 2001, p. 212), indo mais longe quando diz: “As regras de discurso não são meras convenções; em vez disso são pressupostos inescapáveis” (HABERMAS, 1990, p. 89). O problema com essa análise é o de que a concepção de reflexão – a racionalidade discursiva – me parece não suficientemente ligada aos recursos *semânticos* que membros de grupos diferenciados utilizam para compreender e interpretar sua história e cultura. Em vez disso, é uma análise da pragmática da comunicação que assegura uma concepção processual da racionalidade. Em outras palavras, o ponto de vista moral parece mais um ponto arquimediano, fora da cultura, história e língua de grupos diferenciados.

Em suma, essas dificuldades sugerem que a teoria de Habermas é ou etnocêntrica ou é insuficientemente enraizada na faticidade e historicidade de indivíduos sociais. Dadas essas dúvidas, gostaria de investigar outra concepção da razão prática, para ver se esta pode evitar esses problemas enquanto oferece a possibilidade de construir, no espaço

público, uma comunidade política com propósitos comuns, incluindo os direitos humanos, mas sem enfraquecer as diferenças já constituídas e necessárias para a formação plena do ser humano.

A RAZÃO PRÁTICA NARRATIVA E OS DIREITOS HUMANOS

Podemos propor, por exemplo, a seguinte tese: direitos humanos compõem parte do que pode ser chamado de uma ontologia de valores. Eles existem como parte da estrutura normativa da realidade social de muitas sociedades e sua existência está sustentada por práticas sociais²⁵. No entanto, não são entidades metafísicas, como as ideias de Platão, imutáveis e absolutas, que existiram sempre e foram descobertos somente no século XVII pelos filósofos do *jusnaturalismo*. Nada disso! São resultados de lutas políticas – inicialmente da luta da burguesia contra o Estado absolutista, mas, depois, da luta da classe trabalhadora e a luta de outros grupos sociais pelo reconhecimento. Isso explica a proliferação de direitos heterogêneos orientados aos grupos diferenciados na sociedade e o fato, constatado por Bobbio (1992, p. 43), que “a categoria em seu conjunto passou a conter direitos entre si incompatíveis”. Cada direito depende das práticas sociais desses grupos para sua continuação como parte da ontologia de valores. Se essas práticas não estão fortalecidas e consolidadas, os direitos humanos enquanto valores podem enfraquecer e serem substituídos por outros, sustentados por outras práticas.

Como parte da ontologia de valores, direitos humanos operam como padrões normativos para processos de valorização, o que Charles Taylor chama de “valorizações fortes”. Isso nos remete não ao poder discursivo da linguagem, como na teoria de Habermas, mas ao poder

25 Para uma análise da dependência social de valores e como são sustentados por práticas sociais, ver Raz, 2003. Para uma discussão crítica dessa teoria, ver Bannell, 2007.

expressivo da linguagem. Uma teoria expressiva foca nas seguintes coisas que podemos fazer com a linguagem²⁶. A capacidade de:

- “Fazer articulações e, portanto, tornar algo explícito para nossa consciência;
- Colocar coisas no espaço público, portanto constituindo o espaço público;
- Fazer discriminações – avaliações fortes - que são fundamentais para as preocupações humanas e, portanto, abrindo essas questões para nós.” (TAYLOR, 1985a, p.263).

Segundo essa teoria, todos nós nos expressamos pela linguagem, que nos situa num espaço ético, ou seja, concretamente em condições sociais e culturais contingentes. E cada espaço ético tem seu horizonte de valores que permitem sujeitos fazer discriminações de valor. Sua identidade ética se constitui nessas condições contingentes. Sua capacidade de refletir é igualmente situada, ou seja, é o processo de narrar sua vida, de articular o que é e o que não é importante e colocar isso no espaço público, assim constituindo esse espaço como um espaço de interpretação. A narrativa nos orienta num espaço ético que pode efetuar uma transformação em orientações que guiam nossa ação, um ganho ou declínio epistêmico, que constitui uma mudança em nossa autocompreensão.

Contrário à concepção de razão prática de Habermas, que tenta transcender tradições culturais e práticas/ valores contingentes ao mesmo tempo em que tenta permanecer presa a eles, a concepção de razão prática de Taylor não tenta escapar à contingência e à finitude dos seres humanos, nem para os fins de crítica. Pelo contrário, é essa finitude e historicidade que *permite* processos reflexivos, num modelo que deve muito à hermenêutica filosófica. Toda reflexão é imersa numa vida ética de um povo ou uma tradição cultural. Nas palavras de um comentarista da obra de Taylor:

26 É importante notar que, nessa teoria de linguagem a ênfase é na semântica e não na pragmática.

Ser racional é, portanto, não ser julgado positivamente conforme algum *critério* fixo, que é aplicável a *qualquer* deliberação prática independentemente do contexto ou horizonte de auto-interpretação. [...] Razão prática funciona bem quando mostra claramente ganhos ou perdas epistêmicos em casos específicos e concretos. Maneiras típicas de alcançar esse objetivo são através da identificação e resolução de contradições na interpretação original, apontando para uma confusão na interpretação aceita, ou pelo reconhecimento da importância de algum fator mascarado. O autor da prova racional consiste em mostrar que uma transição particular reduz o erro. O argumento gira em volta de interpretações rivais de transições possíveis... O modelo narrativo reconhece a dinâmica de conflito, crise e resolução da crise que moldam objetivamente as tradições e culturas reais [...] [A] conclusão preferida da deliberação prática se mostra diretamente na clareza da auto-interpretação da transição vivida. A deliberação prática é estimulada por problemas que exigem uma resposta pela rearticulação das crenças que definem o que somos e pelos ideais que orientam nossa ação (SMITH, 1997, p.61-62)

É pelo uso da razão prática, então, que elementos da realidade moral podem ser criticados e substituídos por outros. Essa capacidade para o que Taylor chama de articulação é a racionalidade (TAYLOR, 1985b).

Partir da vida ética de uma comunidade qualquer pode parecer um caminho curto para o relativismo, privilegiando o *ethos* da comunidade com relação aos valores de outras comunidades. No entanto, nenhuma vida ética está imune à crítica e à mudança. Se pudermos afirmar que a vida ética é um contexto que é normativamente satisfatório quando funciona como um *locus* de formação de uma identidade dinâmica e auto-reflexiva, também deveríamos notar que sociedades pluralistas estão cheias de conflito de interpretações e diversidade de tradições e modos de identificação cultural. Elas não são, e nunca foram, monolíticas. Isso oferece a possibilidade de desafiar valores e práticas socialmente dominantes.

Podemos dizer com tranquilidade, a meu ver, que as instituições das sociedades modernas não incorporam relações expressivas satisfatórias para todos os grupos que as compõem, porque a vida ética também se

sustenta pela coerção, ideologia e marginalização de fontes potentes de normatividade. Isso gera crises que exigem deliberação prática para serem resolvidas, formas de reflexão hermenêutica que busquem desvendar fontes mais satisfatórias de normatividade. Isso implica, muitas vezes, o resgate de valores historicamente constituídos, mas esquecidos ou mascarados, que é, em muitos casos, o resgate da memória e compreensão de um grupo marginalizado no processo histórico. A potência dessa fonte normativa depende de sua capacidade de convencer e motivar projetos orientados ao futuro e de sustentar uma prática de valores que poderia consolidá-los como parte da realidade valorativa da sociedade. Por fim, tais valores não podem ser afirmados sem desafiar a validade dos valores e das práticas constitutivas da cultura prevalente.

Mas, como decidir qual horizonte de valores, de todos os que compõem sociedades contemporâneas, é o melhor? Não há somente um, mas vários, numa sociedade multicultural, multiétnica e plurinacional. Se nenhum horizonte tem validade *a priori*, então qual o critério de validade de valores? Se partirmos do pressuposto de que a realidade social, pelo menos, não pode ser concebida independentemente da autocompreensão de seus participantes, então essa realidade se mostra factível somente para seres humanos que estão iniciados numa forma de vida expressa parcialmente na sua linguagem, em seu horizonte de valores. No entanto, é importante frisar que isso não ‘naturaliza’ normas histórica e culturalmente variáveis, porque diz somente que estamos embutidos em *alguma* linguagem e nos encontramos em *alguma* realidade moral. Ou seja, insistir que existe uma ontologia de valores não implica na advocacia de uma perspectiva moral específica. Definir qual ontologia é melhor depende da melhor interpretação, que é aquela que se mostra eficaz em identificar e contribuir para a resolução de crises. Muitas vezes a melhor interpretação exigiria o que Hans-Georg Gadamer chama de “fusão de horizontes”, ou seja, um diálogo no qual nenhuma cultura é deixada intacta depois do contato com outra.

Em suma, podemos dizer que, desse ponto de vista, a razão prática habita horizontes de significado, digamos assim, e não pode ser desvinculada deles. Avaliações fortes são substanciadas nas tradições de uma sociedade e uma crise se desencadeia quando há uma desconfiança nas auto-interpretações que nos definem e orientam nossa ação. A auto-interpretação de um povo ou grupo pode ser prosseguida pela deliberação prática, que é a articulação do nosso horizonte de valores e esse processo exige uso expressivo de linguagem.

Voltando agora para a questão dos direitos humanos, como essa concepção de uma ontologia de valores e uma razão prática narrativa pode ajudar a refletir sobre sua possível justificação? Será que é possível compatibilizar reivindicações específicas de grupos diferenciados com propósitos comuns de uma comunidade política maior? Segundo essa perspectiva, isso somente seria possível na esfera pública. Como Taylor diz:

A esfera pública é o *locus* de uma discussão que engaja potencialmente todos [...] de modo que a sociedade possa chegar a uma idéia comum acerca de questões importantes. Essa idéia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não somente uma soma de eventuais concepções que a população viesse a ter. Logo, ela tem um status normativo [...] (TAYLOR, 1997, p. 263)

Como pode ser visto, o debate público – o uso da razão prática na esfera pública – é valorizado tanto por Taylor como por Habermas. Por mais que eles discordem sobre a natureza da linguagem, da racionalidade e do status ontológico de valores, compartilham a ideia da necessidade dos indivíduos se encontram no espaço público para debater e discutir suas diferenças valorativas. É a partir desse encontro que valores comuns, tais como direitos humanos, podem emergir como justificados e, portanto, legítimos.

CONCLUSÃO

Apesar do fato que cada uma das teorias discutidas acima representa um avanço com relação à anterior, é possível perguntar se o objetivo de justificar direitos humanos racionalmente faz parte da legitimação de uma sociedade liberal incapaz de superar as desigualdades gritantes entre classes e grupos sociais. Em outras palavras, mesmo o debate público, se for possível incluir nele todo mundo, somente seria capaz de produzir ideias irrealizáveis numa “sociedade regida pelas forças desumanas da competição antagônica e do ganho implacável, aliados à concentração de riqueza e poder em um número cada vez menor de mãos” (MÉSZÁROS, 1993, p. 207). Isso nos remete, obviamente, a crítica marxista dos direitos humanos, que não é uma rejeição deles enquanto tais, mas a seu uso como uma racionalização das estruturas de desigualdade, especialmente o direito à propriedade privada, consagrado em todas as Declarações existentes hoje em dia. Como Mészáros diz, Marx “insiste que os valores de qualquer sistema determinado de direitos devam ser avaliados em termos das determinações concretas a que estão sujeitos os indivíduos da sociedade em causa; de outra forma esses direitos se transformam em esteios da parcialidade e da exploração, às quais se supõe, em princípio, que se oponham em nome do interesse de todos” (MÉSZÁROS, 1993, p. 208).

Isso não quer dizer que não deveríamos zelar pelos direitos humanos. Pelo contrário, em sociedades capitalistas, o apelo aos direitos humanos representa uma rejeição das forças de desumanização em nome da liberdade pessoal e da auto-realização individual (MÉSZÁROS, 1993). Podemos acrescentar a isso: em nome da liberdade de grupos sociais excluídos também. Obviamente, numa sociedade regida por igualdade substantiva e não somente igualdade formal, como a nossa, não seria necessário mais zelar pelos direitos humanos, porque seriam realizados

na realidade. Isso deixa em aberto a função dos direitos humanos num período de transição. Mészáros, por exemplo, argumenta que, nesse tipo de sociedade, “[...] o direito, ao invés de ser igual, teria que ser desigual”, [citando Marx – RB] de modo a discriminar positivamente em favor dos indivíduos necessitados, no sentido de compensar as contradições e desigualdades herdadas” (MÉSZÁROS, 1993, p. 217).

Será que tal análise perde a conexão entre racionalidade e direitos humanos? Com certeza, a racionalidade não pode justificar direitos humanos *a priori*, porque assim as contingências de um período histórico não seriam levadas em conta. Isso é o grande problema com o *jusnaturalismo*, como vimos. Mas uma avaliação racional de direitos humanos ainda é necessária para decidir se funcionam nos interesses de todo mundo ou nos interesses de alguns e contra os interesses da grande maioria. Obviamente, a concepção instrumental não seria útil nessa empreitada, porque reduz os valores aos interesses do indivíduo, por mais que tente mostrar que é racional para indivíduos seguirem princípios morais²⁷. Uma alternativa é ficar dentro da concepção de racionalidade estratégica, mas conceber a racionalidade como auxílio aos interesses de classes antagônicas.

Outra alternativa, que merece ser considerada, em minha opinião, é a de empregar a razão narrativa, como descrita acima, na articulação dos interesses de grupos e classes diferenciados. Assim, os direitos humanos podem ser vistos como parte de uma ontologia de valores, constituída historicamente pelas narrativas que grupos e classes sociais utilizam para interpretar o mundo e sua posição nele. Assim, determinados valores serão resgatados e outros rejeitados por uma “prova” racional que mostra que uma interpretação é superior à outra.

²⁷ Rejeito aqui as tentativas de interpretar Marx a partir da teoria de escolha racional como inadequadas. Ver Elster, 1985 para uma tentativa nessa direção.

Em outras palavras, direitos humanos compõem um conjunto de valores que fazem parte de uma ontologia social que, por sua vez, é sustentada ou não pelas práticas sociais de grupos sociais diferenciados, fundamentadas em interpretações diferentes. Na medida em que esses valores e essas interpretações entrem em conflito, é necessário que a razão mostre os ganhos e perdas resultantes das interpretações em pauta num contexto específico e concreto qualquer. Assim práticas sociais serão fortalecidas ou enfraquecidas, consolidando valores que motivem projetos orientados ao futuro.

Obviamente, nada disso pode ser feito *a priori*, nem de um ponto arquimediano, fora da cultura e da história, e nada garante que todos os valores considerados como direitos humanos vão sobreviver a uma análise desse tipo. No entanto, a racionalidade tem um papel central nesse processo, mas uma concepção da racionalidade situada, que não ofereça um critério fixo pelo qual seria possível deliberar sobre questões práticas.

REFERÊNCIAS

BANNELL, R. I. Na Corda Bamba: Entre a Ética e a Moral na Justificação Normativa. In TREVISAN, A. L.; TOMAZETTI, E. M. (Orgs.). **Cultura e alteridade**. Ujuí: UNIJUÍ, 2006a.

_____. **Habermas e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006b.

_____. Ontologia, Racionalidade e a Prática de Valores. **Educação e Cultura Contemporânea**, v. 5, n. 9, p. 121-138, 2007.

_____. Do Círculo Mágico da Linguagem à Realidade: Uma Análise Crítica da Pragmática de Aprendizagem de Jürgen Habermas. **Ethica**, v. 16, n. 1, p. 69-113.

BOBBIO, N. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRANDÃO, A. **Os Direitos Humanos**: antologia de textos históricos. São Paulo: Landy, 2001.

COOKE, M. **Language and Reason**: a study of Habermas' Pragmatics. Cambridge, Mass: MIT Press, 1994.

ELSTER, J. **Making Sense of Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

FERREIRA, N. T. **Cidadania**: uma questão para a educação. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1993.

GALLAGHER, S. **Hermeneutics and Education**. New York: SUNY, 1992.

GAUTHIER, D. **Morals by Agreement**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

GRAY, J. **Two Faces of Liberalism**. Oxford: Clarendon Press, 2000.

_____. **The Theory of Communicative Action**: reason and the rationalization of society. Trans. T. McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1984. v. 1.

_____. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Trans. C. Lenhardt and S.W.Nicholson. Cambridge: MIT Press, 1990.

HABERMAS, J. **Justification and Application**: remarks on discourse ethics. Trans. C.P. Cronin. Cambridge: MIT Press, 1993.

_____. Struggles for Recognition in the Constitutional Democratic State. In **Multiculturalism**. Ed. Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. **Between Facts and Norms**. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Trans. William Rehg. Cambridge: Polity Press, 1996.

_____. **On the Pragmatics of Communication**. Ed. Meave Cooke. Cambridge: MIT Press, 1998.

_____. Remarks on Legitimation through Human Rights. In: _____. **The Postnational Constellation**. Cambridge: MIT Press, 2001.

HOBBS, T. **Leviathan**. Edited and with an introduction by C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1976.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Clarendon, 1975.

KANT, I. **Critique of practical reason**. Translated and with an Introduction by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. Tradução F. C. Fontanella. 5. ed. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. Ed. and abridged with introduction by A.D.Woozley. Glasgow: Collins, 1964.

LOCKE, J. An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government. In: **Two Treatises of Government**. London: Everyman's Library, 1982.

MÉSZÁROS, I. Marxismo e direitos humanos. In: _____. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Ensaio, 1993.

RAZ, J. **The Practice of Value**. Ed. Jay Wallace, with C. Korsgaard, R. Pippin; B. Williams. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SEN, A. Cultura e Direitos Humanos. In **Liberdade e Desenvolvimento**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SMITH, N. H. **Strong Hermeneutics**: Contingency and Moral Identity. London: Routledge, 1997.

TAYLOR, C. Human Agency and Language. **Philosophical Papers**, Cambridge, v. 1, 1985a.

_____. Rationality: philosophy and the human sciences. **Philosophical Papers**, Cambridge, v. 2, 1985b.

_____. **Sources of the Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Oxford: Blackwell, 1958.

A TRADIÇÃO CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Milton Meira do Nascimento

INTRODUÇÃO

Nosso propósito, neste ensaio, é analisar, não de maneira exaustiva, mas a título de introdução, algumas das críticas mais importantes da tradição dos direitos humanos, sempre na perspectiva de indagar o seu significado, seus fundamentos, seus paradoxos, contradições, na expectativa de que, pelo menos, os discursos a respeito desses princípios se apresentem na forma de argumentos mais precisos e com uma linguagem mais clara. Encontrar a dosagem certa na abordagem dos direitos humanos não é tarefa das mais fáceis. Principalmente porque, em geral, tornou-se lugar comum considerá-los como irrefutáveis, incontestáveis, como se fossem verdades eternas, e que deverão, por isso mesmo, ser aceitas universalmente, sem contestação. Neste caso, qualquer crítica a respeito da justeza desse posicionamento soaria como algo inusitado, sem sentido e, no final das contas, pouco digno de atenção. No entanto, torna-se cada vez mais imperioso nos perguntarmos sobre o sentido

das Declarações dos direitos do homem e do cidadão, sobre seu alcance, sobre a possibilidade ou não da universalização daqueles direitos considerados fundamentais num mundo tão diverso, de culturas tão diferentes, e que apresentam certas barreiras de comunicação que por vezes parecem intransponíveis. Neste ensaio, pretendemos chamar a atenção para a tradição crítica dos direitos humanos na medida em que ela pode nos oferecer uma contribuição para entendermos várias relações importantes, como democracia e direitos humanos, política dos direitos humanos e instituições jurídicas, direitos humanos e política, direitos humanos e ação política. Para empregar aqui uma expressão de Claude Lefort, esperamos que os leitores desse ensaio possam talvez chegar à conclusão de que, ao refletirmos sobre os direitos do homem, estamos diante de um “enigma a decifrar”.

PRIMEIRAS CRÍTICAS NO CALOR DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Um dos textos mais marcantes de crítica aos direitos humanos é *Reflexões sobre a Revolução na França*, de Edmund Burke, de 1790, e que serve de contraponto a uma resposta contundente de Thomas Paine, em *Os Direitos do homem*. O debate entre eles transformou-se numa das referências mais importantes quando se tem em vista a recuperação da tradição crítica dos direitos do homem e de seus fundamentos.

Segundo Burke(1982), um dos grandes problemas dos homens que, desde 1789 tentam dar um novo rumo à França, é o de pensarem que podem fazer tábula rasa do passado. Ao comparar a Revolução Inglesa com a Francesa, numa resposta ao Dr. Price, um admirador da Revolução Francesa, Burke afirma:

A simples idéia de fabricar um novo governo é suficiente para nos encher de horror. Desejávamos, quando da Revolução, e desejamos ainda, derivar do passado tudo o que possuímos, *como uma herança legada pelos nossos antepassados*. Sobre o velho tronco

de nossa herança, tivemos cuidado em não enxertar nenhuma muda estranha à natureza da árvore primitiva. Todas as reformas que fizemos até hoje foram realizadas a partir de referências ao passado; e espero, ou melhor, estou convencido de que todas as reformas que possamos realizar no futuro estão cuidadosamente construídas sobre precedentes análogos, sobre a autoridade, sobre a experiência (BURKE, 1982, p. 67-68).

Muito pouco se poderia esperar, portanto, de uma revolução sem lastro, cujos protagonistas não possuíam nenhuma experiência prática em matéria de legislação e de política. Ou em outras palavras, poderíamos acrescentar que se tratava até de uma certa ingenuidade querer começar tudo a partir do zero.

Os franceses poderiam, se tivessem querido, ter aproveitado nosso exemplo e ter dado à sua liberdade recuperada uma dignidade análoga.[...] Os franceses possuíam todas estas vantagens em seus antigos Estados, mas preferiram agir como se nunca tivessem sido moldados em uma sociedade civil, como se pudessem tudo refazer a partir do nada. Começaram mal porque começaram por desprezar tudo aquilo que lhes pertencia. Queriam estabelecer comércio sem capital. Se as últimas gerações de seu país pareciam sem brilho aos franceses, estes poderiam tê-las negligenciado para derivar suas pretensões de antepassados anteriores. Uma piedosa veneração desses ancestrais os teria elevado acima da vulgaridade de hoje, para fazê-los encontrar em tais antepassados os modelos da virtude e da sabedoria; ter-se-iam elevado ao exemplo daqueles que aspirariam imitar. Respeitando seus ancestrais, teriam aprendido a respeitar a si mesmos. Não teriam considerado os franceses como um povo de ontem, como uma vil nação de infelizes escravos até a emancipação de 1789. Não teriam querido passar por um bando de escravos subitamente livres de seus grilhões, e a quem é preciso perdoar os abusos que fazem de uma liberdade à qual não estão nem habituados nem preparados, para permitir aos seus apologistas ingleses invocar, a expensas de sua honra, uma desculpa para muitas de suas atrocidades (BURKE, 1982, p. 71-72).

Essa maneira inflamada de apresentar sua argumentação é a tônica das *Reflexões*, estratégia escolhida de propósito, pois Burke conhecia bem

os recursos da retórica, conhecia Cícero, citado duas vezes na discussão do direito de propriedade, para reforçar a argumentação e enfatizar sua indignação em relação ao confisco dos bens do clero e da nobreza pelos revolucionários franceses.

É bom lembrar que estamos ainda em 1790, e a crítica de Burke (1982) parece já prenunciar o que adviria em seguida, o terror revolucionário. O que está em jogo aqui é o contraponto de uma concepção de revolução entendida como continuidade, com outra, concebida como ruptura radical.

No primeiro caso, ela está ancorada numa tradição que remete ao que os astrônomos entendiam pelo movimento natural dos astros em sua órbita, que deve sempre seguir o mesmo curso. Quando algum deles saísse do curso, seria uma anormalidade, algo inusitado, e o que se esperava é que esse astro desgarrado voltasse a seu curso normal. Assim também, no curso da história dos povos, as revoluções serviriam, na maioria dos casos, para que as coisas fossem recolocadas nos seus devidos lugares, pois não se considerava normal que saíssem de seu curso natural. Já os revolucionários franceses não entendiam a revolução dessa forma, mas como ruptura radical, desvio mesmo de rota e realização de tábula rasa do passado. É isso o que Burke(1982) chama de maior erro dos franceses que se puseram à tarefa de derrubar o antigo regime e começar tudo de novo a partir do marco zero.

Outro ponto de sua crítica é o significado dos direitos humanos que acabavam de ser declarados na França. Segundo ele, os direitos humanos dos franceses são abstratos, ao passo que os verdadeiros direitos são aqueles que foram construídos ao longo dos tempos, na experiência concreta de cada povo.

Esses direitos metafísicos, ao penetrarem na vida prática como raios de luz atravessando um meio denso, são desviados, pelas leis da natureza, de sua linha reta. Sem dúvida, na imensa e

complicada massa de paixões humanas, os direitos primitivos do homem experimentam tal variedade de refrações, que se torna absurdo discuti-los como se continuassem na sua direção original. A natureza do homem é complicada; os objetivos da sociedade são da maior complexidade possível; logo, quaisquer disposição e direção simples de poder não podem adequar-se nem à natureza do homem, nem à qualidade dos negócios que trata. Quando percebo a simplicidade das invenções que criam, para o orgulho de seus idealizadores, novas constituições, não consigo decidir-me quanto a considerar seus autores grosseiramente ignorantes do negócio ou totalmente negligentes em seu dever [...]. Os direitos que esses teóricos da Constituição pretendem obter são todos absolutos: em que pese à sua verdade metafísica, são moral e politicamente falsos. Os direitos do homem encontram-se numa espécie de meio-caminho, impossível de ser definido, mas que se pode, contudo, discernir. Os direitos dos homens nos diferentes governos compreendem suas vantagens, as quais são contrabalançadas pelo equilíbrio entre as diversas formas de bem, algumas vezes entre o bem e o mal; e, vezes ainda, entre o mal e o mal. A razão política é calculadora: ela soma, subtrai, multiplica, divide as verdadeiras qualidades morais moralmente e não metafísica ou matematicamente” (BURKE, 1982, p. 91).

Os revolucionários franceses não possuíam experiência, nem o senso prático que os levasse a estabelecer os direitos concretos dos franceses, por isso mesmo, sua âncora deveria ter sido buscada no plano abstrato, metafísico, no qual os princípios dos direitos humanos apareceriam como verdades absolutas. “De que adianta discutir o direito abstrato à alimentação ou aos medicamentos? A questão coloca-se em encontrar o método pelo qual se deve fornecê-la ou ministrá-los. Nessa deliberação, aconselharei sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica” (BURKE, 1982, p. 89-90).

A veneração dos revolucionários franceses aos chamados *philosophes*, segundo Burke (1982), torna-os recém-conversos a uma espécie de nova religião que apaga completamente o passado. Burke sabe também que Rousseau se transformara no novo ídolo dos revolucionários e não

perde a ocasião para dar uma de suas alfinetadas. Depois de tecer várias considerações sobre a ação dos legisladores, quando precisam empreender grandes reformas políticas, sobre o longo processo de conservar e reformar ao mesmo tempo, e que exigem um espírito vigoroso, atenção perseverante, um poder de comparar e combinar as coisas entre si, que lembram muito as reflexões que Rousseau faz sobre o papel do legislador no *Contrato Social*, Burke não perde a oportunidade para dizer que,

se Rousseau estivesse vivo, teria se revoltado, num de seus momentos de lucidez, com o delírio de seus discípulos - discípulos que, nos seus paradoxos, são apenas imitadores servis, que mesmo na sua incredulidade têm uma fé ingênua” (BURKE, 1982, p. 168).

Imagem, sem dúvida interessante do autor que era então venerado pelos revolucionários franceses, que não souberam, segundo Burke, perceber o seu estilo e o tomaram como uma verdade pronta e acabada.

São os ataques implacáveis de Burke contra a Revolução Francesa que despertam a resposta de Thomas Paine, em *Os direitos do homem*. Sem nos atermos à refutação passo a passo das ideias defendidas pelo seu oponente, detenhamo-nos nas suas considerações sobre as relações entre os direitos naturais e os direitos civis, que são esclarecedoras para a compreensão do contraponto que faz com Burke para reafirmar os direitos do homem como direitos concretos.

Direitos naturais são aqueles que pertencem ao homem pelo fato de existir. Desta espécie são todos os direitos intelectuais, os direitos da mente, e também todos os direitos de agir como indivíduo para seu próprio conforto e felicidade, que não são prejudiciais aos direitos naturais dos outros. Direitos civis são aqueles que pertencem ao homem pelo fato de ser membro da sociedade. Todo direito civil tem como fundamento algum direito natural preexistente no indivíduo, mas seu poder individual não é, em todos os casos, competente bastante para usufruí-los. Desta espécie são todos aqueles que se relacionam com a segurança e a proteção. A partir desta breve visão, será

fácil distinguir entre esta classe de direitos naturais que o homem conserva depois de entrar na sociedade e aqueles que ele coloca no fundo comum como membro da sociedade (PAINE, 1989, p. 57).

Após essa explanação inicial, Paine apresenta três conclusões que nos dão a dimensão das dificuldades para a realização dos direitos do homem.

Primeira: que todo direito civil nasce de um direito natural, ou, em outras palavras, é um direito natural permutado. Segunda: que o poder civil propriamente considerado como tal é formado pelo conjunto daquela classe de direitos naturais do homem, que se torna imperfeita no indivíduo com respeito ao poder e não corresponde à finalidade dele, mas, quando concentrada, torna-se apropriada para o objetivo de cada um. Terceira: que o poder produzido pelo conjunto dos direitos naturais, imperfeito em poder no indivíduo, não pode ser aplicado para invadir os direitos naturais conservados no indivíduo, no qual o poder de realizar é tão perfeito como o próprio direito” (PAINE, 1989, p. 58).

Em toda essa argumentação percebe-se claramente que há muitas passagens nas quais Paine se aproxima bastante de Rousseau, que em suas obras políticas havia mostrado as dificuldades que se nos apresentam quando ingressamos no domínio da prática, tanto em política quanto no direito. Contra o empirismo e o historicismo de Burke, Paine insiste nos princípios que devem nos conduzir para o encontro da fonte na qual devemos haurir os direitos fundamentais. Contra Burke que pretende invocar a tradição do povo inglês e do povo francês, que, segundo o pensador irlandês, já possuíam uma boa constituição bem antes das revoluções, Paine argumenta que ele, assim como tantos outros, não ousaram ir mais longe na antiguidade e, se fossem, teriam encontrado o fundamento, isto é, o homem tal como “veio das mãos do Artífice. O que era então? Homem. Homem era seu grande e único título, e um mais alto não lhe pode ser dado.” (PAINE, 1989, p. 54). Essas imagens lembram Rousseau

no *Discurso sobre a desigualdade* e na abertura do *Emílio*. Este é o homem que será o suporte dos direitos naturais e, conseqüentemente, dos direitos civis, mas não há nenhuma dúvida de que se trata de um homem abstrato.

Um aspecto a considerar no debate entre essas duas figuras é a respeito da possibilidade de se fazer tábula rasa do passado e criar uma constituição nova. Enquanto Burke insiste em que a constituição da França já existe e é boa, Paine contra-argumenta:

O Sr. Burke disse, num discurso no Parlamento no último inverno, que *quando a Assembléia Nacional reuniu os três estados* (o Terceiro Estado, o Clero e a Nobreza), *a França então tinha uma boa constituição*. Entre muitos outros exemplos, este mostra que o Sr. Burke não entende o que é uma constituição. As pessoas assim reunidas não eram uma constituição, mas uma convenção para fazer uma constituição. A atual Assembléia Nacional da França é, estritamente falando, o contrato social pessoal. Seus membros são os delegados da nação em seu caráter original; as assembléias futuras serão delegadas da nação em seu caráter organizado. A autoridade da assembléia atual é diferente do que será a autoridade das assembléias futuras; a autoridade da atual é formar uma constituição; a autoridade das assembléias futuras será legislar de acordo com os princípios e formas prescritas na constituição (PAINE, 1989, p. 61).

Em suma, o que Paine defende é o direito do povo francês de se dar uma nova constituição de acordo com sua vontade livre, o que, evidentemente, Burke (1982) não admite, porque, segundo este, quem faz a constituição é o governo, que é também quem concede a liberdade.

Com suas *Considerações sobre a França*, de 1797, Joseph de Maistre, ao mesmo tempo em que radicaliza as críticas de Burke (1982) à Revolução Francesa, retoma a visão providencialista da história de Bossuet e elabora igualmente uma visão providencialista da revolução. A diferença de Burke é que este texto tem como pano de fundo todos os acontecimentos mais marcantes que ocorreram no período do terror revolucionário. Sua visão dos acontecimentos é notável:

A tradição crítica dos direitos humanos

Enfim, quanto mais examinamos os personagens aparentemente os mais ativos da revolução, mais encontramos neles algo de passivo e de mecânico. Não seria repetir demais, mas não são os homens que conduzem a revolução; é a revolução que os emprega. Fala-se corretamente quando se diz que *ela caminha sozinha*. Esta frase significa que a Divindade jamais se mostrou de maneira tão clara em algum acontecimento humano. Se ela utiliza os mais vis instrumentos é que ela pune para regenerar (DE MAISTRE, 1989, p. 98).

Por isso mesmo, De Maistre é considerado o crítico da reação, da restauração. Mas suas críticas, de certo modo, já estavam presentes nas *Reflexões* de Burke. O mesmo tema da impossibilidade de se criar uma nova constituição reaparece aqui, assim como também o da crítica do caráter abstrato dos direitos humanos. Diz ele:

O homem pode modificar tudo na esfera de sua atividade, mas não cria nada: esta é sua lei, tanto no plano físico como no moral. [...] Como foi possível que ele pudesse imaginar que tinha o poder de fazer uma constituição? (DE MAISTRE, 1989, p. 141).

Além dos inúmeros erros de ordem prática cometidos pelos revolucionários, existe um erro fundamental de ordem teórica, que De Maistre faz questão de salientar, erro este que “serviu de base à sua constituição” e que

(...) afastou os franceses de sua revolução desde o primeiro instante. A Constituição de 1795, como as anteriores, foi feita para o homem. Ora, absolutamente não existe homem no mundo. Em minha vida, vi russos, franceses, italianos etc. Sei até mesmo, graças a Montesquieu, que alguém pode ser persa, mas quanto ao homem, eu asseguro que nunca o vi em minha vida. Se ele existe, disso eu não tenho conhecimento (DE MAISTRE, 1988, p. 145).

Este é o quadro-base dos debates sobre os direitos do homem durante a Revolução Francesa. Apresentamos, aqui, apenas o núcleo a partir do qual irão girar tantos autores, com um número fantástico

de detalhes e nuances que não temos o interesse de apresentar neste momento, mas que poderão ser apresentados como desdobramentos desta pesquisa em artigos futuros. Se tomarmos, por exemplo, os discursos de Robespierre, nós o veremos às voltas com os princípios eternos da filosofia, das verdades elaboradas pela razão e que, por isso mesmo, se tornaram incontestáveis e que precisarão, a partir da revolução, ser postos em prática. Para defender a liberdade, por exemplo, e fazê-la triunfar, não importa que tenhamos que impor o terror, que não é nada mais nada menos do que “o despotismo da liberdade”, paradoxo que nem mesmo é percebido por aqueles que estão no calor da hora. Essa gama de textos será objeto de análise em outra ocasião.

Convém salientar que, às críticas conservadoras de Burke (1982) e Joseph de Maistre(1989) acrescenta-se a de Marx na *Questão Judaica*. Esse encontro de uma tradição conservadora com o texto de Marx não deve nos surpreender, pois muito do que aparecia em Burke é retomado, atualmente, por vários teóricos dos direitos humanos, que tentam contornar o viés naturalista impresso nas Declarações e ver nelas um componente simbólico importante para a constituição da democracia contemporânea. O conservadorismo de Burke e de Joseph de Maistre não os impede de tocar num ponto central dos direitos humanos, o da complexidade de sua aplicação, quando se defrontam com a realidade concreta, o que implica que ou devemos abandonar o seu caráter abstrato e aderir ao historicismo ou, então, buscar outra saída para o impasse que nos leva a atribuição dos direitos a um homem abstrato, que, ao mesmo tempo, possui todos os direitos e nenhum.

A CRÍTICA MARXISTA E AS CRÍTICAS CONTEMPORÂNEAS

Qual é o ponto de partida da crítica de Marx aos direitos do homem, e que se esboça de maneira muito explícita na *Questão Judaica*? Em resumo, a título de introdução ao tema, a resposta é que os direitos

humanos que se pretendem universais não o são em absoluto, pois são direitos de um homem historicamente dado, isto é, do sujeito das revoluções modernas americana, inglesa e francesa, do homem burguês. São, portanto, direitos particulares, de uma classe, com pretensão de universalidade.

Leo Strauss (1987), na abertura do capítulo sobre a Guerra do Peloponeso, do seu livro *The city and the man*, esboça de maneira muito clara as dificuldades sobre as quais tentaremos refletir.

Ao passar de Aristóteles e Platão a Tucídides, parece que entramos num mundo totalmente diferente. Não é mais o mundo da filosofia política, da busca do melhor regime, embora este não exista, nunca tenha existido e não existirá jamais efetivamente, o mundo da busca do templo luminoso e puro que uma nobre elevação de espírito edifica bem distante do clamor vulgar e de qualquer desarmonia. Comparados ao melhor regime, à ordem verdadeiramente justa, à justiça ou à filosofia, a vida política e a grande política perdem muito, senão tudo, de seu atrativo; somente parece sobreviver a todas as provas o atrativo da grandeza do fundador e do legislador. Quando abrimos Tucídides, ingressamos imediatamente na vida política mais intensa, numa guerra sangrenta, civil ou estrangeira, em combates mortais” (STRAUSS, 1987, p. 179).

Quando refletimos, pois, sobre os direitos humanos, não podemos nos esquecer que a prática da realização e da reivindicação destes direitos não corresponde às exigências teóricas dos idealizadores desses princípios universais, principalmente se recorrermos à tradição jusnaturalista. Basta retomarmos os textos de Emund Burke (1982) e Thomas Paine (1989), no calor do debate sobre a Revolução Francesa, para depararmos os paradoxos e equívocos que não param de se repetir exatamente pela dificuldade com que se passa do plano ideal, do direito, ao dos fatos e deste àquele. O que os revolucionários franceses tentaram fazer, durante a revolução, foi passar do plano puramente abstrato, daquilo que consideravam conquistas indiscutíveis dos filósofos, tais como o ideal de liberdade, igualdade e de

propriedade, para a efetivação concreta desses princípios. Por exemplo, se é verdade que a liberdade é um princípio inquestionável, então será preciso tornar todos os homens livres, mesmo que, para tanto, seja preciso eliminar aqueles que a isso se opuserem. É assim, por exemplo, que Robespierre descreve o terror revolucionário como o “despotismo da liberdade”, não se importando muito com a contradição dos termos “despotismo” e “liberdade”. O modo de funcionamento da Revolução Francesa foi este: fazer com que as ideias passem para o domínio da prática, que precisará ser efetivamente “modelada”.

Mas o problema, segundo Marx (1973), não é este, o da passagem do plano ideal para o concreto, dificuldade, segundo ele, insuperável porque se caracteriza pela dificuldade de todo discurso filosófico que toma as ideias como o lugar por excelência da reflexão e da investigação sobre a verdade dos fatos. Para ele, será necessário inverter o processo e tomar as ideias como reflexo da realidade material concreta. Não são as ideias que fazem a história, mas antes de tudo, é a realidade econômica que determina o plano das ideias, as quais tendem a falsear a realidade concreta, movimento típico das ideologias.

Para ele, acima de tudo, é preciso desmistificar o homem que aparece nas Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão, pois a universalidade deste homem não resiste à crítica, pois é fácil de perceber que se trata de um homem particular, o burguês proprietário, portador de todos os direitos arrolados nas declarações: a liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade, para permanecermos tão-somente nos direitos humanos fundamentais.

Resta saber onde esse homem irá realizar seus direitos fundamentais. A exposição do texto das Declarações indica que é como cidadãos que terão a possibilidade de realização plena de todos os seus direitos fundamentais. “Mas quem é o cidadão?”, pergunta Marx. Uma pura ficção, uma quimera. Como cidadãos, somos todos iguais, livres, temos

a segurança garantida e a salvaguarda da propriedade. Neste sentido, o homem vivendo, como patrão, como operário, enfim, como membro da sociedade civil, na esfera particular, acha-se separado da cidadania, ficção na qual o pressuposto é que todo homem ali encontraria em plenitude todos os seus direitos preservados e garantidos pela instância do Estado, da comunidade política organizada para preservar a integridade de todos os seus membros. Neste caso, o Estado, a comunidade política, deveria aparecer, tal como Hegel propunha, como a superação da vida particular dos membros da sociedade civil, pautada pelos interesses particulares. O Estado, em contrapartida, seria o lugar do interesse comum, da ausência de privilégios, e no qual todos seriam iguais de direito. Segundo Marx (1973), o Estado burguês não instaura a igualdade e todos aqueles direitos fundamentais, mas apenas a ficção desses direitos. O Estado burguês, na verdade, reforça e legitima a desigualdade, porque faz parte da sua estrutura apresentar-se como o ideal do homem universal. Ele é, na verdade, a estrutura que permite a consolidação da classe burguesa. A classe operária estaria dentro do Estado burguês participando de uma cidadania de ficção, já que sua condição não muda, a menos que o operário mude de classe ou então que se eliminem as classes. Neste quadro, reivindicar direitos é sempre reivindicar direitos burgueses, de uma determinada classe e não direitos universais. Razão pela qual os direitos humanos, nessa perspectiva, serão sempre considerados como direitos de um homem historicamente dado, o burguês.

A crítica de Marx (1973) aos fundamentos dos direitos humanos, em contrapartida, inibiu, durante muito tempo, a reflexão da esquerda sobre tais direitos, silêncio que se tornava cada vez mais difícil de suportar, sobretudo quando começaram a surgir as primeiras denúncias de violação aos direitos humanos nos países do Leste Europeu, no período de hegemonia da URSS, no bloco socialista. Críticos como Claude Lefort, desde a época de sua parceria com Castoriadis, na revista *Socialisme ou*

Barbarie, constituíram um marco importante para se repensar a questão dos direitos humanos nas fileiras dos intelectuais marxistas de esquerda, sem o receio de ter contra seus argumentos a crítica, até então aceita de Marx na *Questão Judaica*.

Após a segunda guerra mundial, a crítica que se destaca é a de Hannah Arendt (2007), em *Origens do Totalitarismo*, no capítulo intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”. Se a tradição dos direitos humanos pressupunha a sua realização nos Estados compostos por cidadãos livres e protegidos pelo aparato legal, a grande estupefação de Arendt (2007) é que, no pós-guerra, não só da segunda, mas também da primeira, o que notamos foi um número cada vez maior de apátridas, os refugiados de guerra, os prisioneiros dos campos de concentração, que simplesmente, pela sua condição, perderam toda e qualquer referência em relação às suas comunidades de origem. E, por isso mesmo, perderam todos os seus direitos. Será que ainda poderiam ser considerados “humanos”, portadores de direitos humanos?

Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano ‘abstrato’, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. E, se uma comunidade tribal ou outro grupo ‘atrasado’ não gozava de direitos humanos, é porque obviamente não havia ainda atingido aquele estágio de civilização, o estágio da soberania popular e nacional, sendo oprimida por déspotas estrangeiros ou nativos. Toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los - a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a comunidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo representava a imagem do homem (ARENDRT, 2007, p. 325).

Não bastava, portanto, para a realização dos direitos humanos, a constituição dos Estados-nação pura e simplesmente. Era necessário que

tais estados fossem livres, isto é, seria necessário que atingissem o estágio da soberania popular. Neste caso, a defesa dos direitos fundamentais ancorava-se também na luta contra os regimes autoritários. Por outro lado,

A total implicação da identificação dos direitos do homem com os direitos dos povos no sistema europeu de Estados-nações só veio à luz quando surgiu de repente um número inesperado e crescente de pessoas e de povos cujos direitos elementares eram tão pouco salvaguardados pelo funcionamento dos Estados-nações em plena Europa como o seriam no coração da África. Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como 'inalienáveis' porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. Ou, quando, no caso das minorias, uma entidade internacional se investia de autoridade não governamental, seu fracasso se evidenciava antes mesmo que suas medidas fossem completamente tomadas; não apenas os governos se opunham mais ou menos abertamente a essa usurpação de sua soberania, mas as próprias nacionalidades interessadas deixaram de reconhecer uma garantia não nacional, desconfiando de qualquer ato que não apoiasse claramente seus direitos 'nacionais' (em contraposição aos meros direitos 'linguísticos, religiosos e étnicos'), e preferiam voltar-se para a proteção de sua mãe-pátria 'nacional', como os alemães e húngaros que viviam fora da Alemanha ou Hungria, ou para alguma espécie de solidariedade internacional, como os judeus. (ARENDR, 2007, p. 325).

Essa imbricação direta entre direitos humanos e Estado-nação chegara, portanto, ao extremo, a tal ponto que ficava explícito que, destituir alguém da sua nacionalidade significava, ao mesmo tempo, destituí-lo de qualquer direito, até mesmo dos direitos humanos. A quem os apátridas poderiam recorrer se estavam fora de suas comunidades de origem e se não reconheciam as entidades não governamentais que procuravam representá-los? Esse processo de exclusão, talvez pudesse indicar, no limite, que eles, mesmo fora de suas comunidades, pudessem

ser reconhecidos como portadores de direitos humanos. Mas a grande decepção é que estes só podiam realizar-se dentro dos estados-nação.

Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda. Quanto mais se lhes negava o direito sob qualquer forma, mais tendiam a buscar a reintegração numa comunidade nacional, em sua própria comunidade nacional. Os refugiados russos foram apenas os primeiros a insistir em sua nacionalidade e a se defender contra as tentativas de aglutinação com outros povos apátridas. Desde então, nenhum grupo de refugiados ou *displaced persons* deixou de desenvolver uma violenta campanha em prol da manutenção da consciência grupal, exigindo os seus direitos na qualidade de poloneses, judeus, alemães – e somente nessa qualidade. (ARENDR, 2007, p. 326).

Quanto maior era a perda dos direitos fundamentais em razão da perda da nacionalidade, mais esses indivíduos procuravam se agrupar para reencontrar o seu referencial da pátria que haviam perdido e sem a qual não poderiam reivindicar direito algum. Será então que os direitos humanos seriam os direitos daqueles que já não possuem nenhum? Por isso mesmo, dizer que os apátridas possuíam ainda os direitos fundamentais, já que não haviam perdido a qualidade de homens, passou a ser uma expressão sem sentido, ou então um simples eufemismo para justificar a atuação de instituições que assumiam o trabalho de levar a esses indivíduos, desprovidos de qualquer direito, simples ajuda humanitária, que poderia lhes proporcionar momentaneamente alguma amenização da dor, da fome, mas não resolver o problema maior da recuperação da sua nacionalidade e, o que era mais importante, o da recuperação dos seus direitos humanos e civis.

Essa situação é um exemplo das muitas perplexidades inerentes ao conceito dos direitos humanos. Não importa como tinham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula americana; ou a

igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses); não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade, ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à propriedade; a verdadeira situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. O soldado durante a guerra é privado do seu direito à vida; o criminoso, do seu direito à liberdade; todos os cidadãos, numa emergência, do direito de buscarem a felicidade; mas ninguém dirá, jamais que em qualquer desses casos houve uma perda de direitos humanos. Por outro lado, esses direitos podem ser concedidos (se não usufruídos) mesmo sob condições de fundamental privação de direitos.

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião - fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades - mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles, nem que seja para oprimi-los. (ARENDRT, 2007, p. 329).

Aos apátridas, sobrava apenas a opção de cometerem algum crime comum para só então terem as leis aplicadas a eles.

A análise arendtiana dos direitos humanos será retomada e aprofundada por Giorgio Agamben (2002), em *Homo Sacer*, mas não sem uma pequena dose de crítica. Segundo ele,

Hannah Arendt não vai além de poucos essenciais acenos ao nexo entre direitos do homem e Estado nacional, e a sua indicação permaneceu assim sem seguimento. No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental sobre os direitos do homem e o multiplicar-se das declarações e das convenções no âmbito de organizações supranacionais acabaram por impedir uma autêntica compreensão do significado histórico do fenômeno. Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na

verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem político-jurídica do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como zoé da vida política (bíos), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se, aliás, o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania. (AGAMBEN, 2002, p. 134)

O que pode parecer chocante em sua abordagem dos direitos humanos é a afirmação de que, com o estado-nação, chega ao ápice exatamente o ideal de realização dos direitos humanos que encontra sua forma mais acabada na Alemanha nazista. A combinação entre “sangue” e “solo” fez o estado nazista chegar ao cúmulo do que se poderia esperar do ideário de um estado bem constituído, voltado exclusivamente para si mesmo, vendo-se obrigado a banir de seu território todo aquele que não apresentasse as credenciais de ter nascido na Alemanha e de possuir o mesmo sangue dos membros da comunidade alemã. Vimos surgir na experiência nazista o lugar do aviltamento de todos direitos humanos. Como pensar que tal experiência poderia ser a realização perfeita desses direitos, levados às últimas consequências? A resposta pode estar na caracterização dos direitos humanos como verdades prontas, petrificadas e que exigem a realização efetiva nos estados constituídos, nos estados-nação, como direitos civis. Ou seja, é exatamente isso que tem se apresentado como fator de mobilização nas sociedades modernas. As lutas políticas se desenvolvem para realizar aqueles direitos considerados muito abstratos, ou então como princípios distantes, bandeiras muito vagas, mas que precisam ser inseridos nas constituições para se converterem em direitos civis. Esse movimento, diz Agamben

(2002), pode conduzir-nos a experiências totalitárias, exatamente ao oposto do que indicam os movimentos em defesa dos direitos humanos.

Claude Lefort (1983), também inspirado em Hannah Arendt, tem uma posição bem diferente da de Agamben e é também um crítico arguto da crítica marxista dos direitos humanos.

Toda crítica de inspiração marxista, mas também conservadora, precipita-se sobre esta frágil cidadela para demoli-la. Joseph de Maistre proclamava assim: encontrei italianos, russos, espanhóis, ingleses, franceses, não conheço o homem; e Marx julgava que só havia homens concretos, histórica e socialmente determinados, modelados por sua condição de classe. Com menos talento grande número de nossos contemporâneos continua a zombar do humanismo abstrato. Ora, a idéia de homem sem determinação não se dissocia do indeterminável. Os direitos do homem reenviam o direito a um fundamento que, a despeito de sua denominação, não tem figura, dá-se como interior a ele e nisto se dissimula perante todo poder que pretendesse se apoderar dele - religioso ou mítico, monárquico ou popular. Consequentemente, há neles excesso face a toda formulação efetivada: o que significa ainda que sua formulação contém a exigência de sua reformulação ou que os direitos adquiridos são necessariamente chamados a sustentar novos direitos. Enfim, a mesma razão faz com que não sejam confináveis a uma época, como se sua função se esgotasse na função histórica que viriam preencher a serviço da ascensão da burguesia, e que não poderiam ser circunscritos na sociedade, como se seus efeitos fossem localizáveis e controláveis. A partir do momento em que os direitos humanos são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento (LEFORT, 1983, p. 55).

Tal abordagem dos direitos humanos não admite sua petrificação, isto é, sua efetivação pura e simplesmente, mas toma-os como questionamento de todo e qualquer sistema legal, na medida em que tal questionamento possa significar a defesa do direito a novos direitos, que se delinham nas lutas políticas dos diversos segmentos da sociedade civil, como condição mesmo no exercício da vida democrática. Mais ainda, eles não podem simplesmente ser reduzidos aos direitos de uma

classe determinada, como faz a crítica marxista, isto é, como se fossem direitos da classe burguesa. O que está em jogo, segundo Lefort (1983), é a dimensão simbólica dos direitos humanos que se tornou constitutiva da sociedade política. Quando os dissidentes soviéticos começaram a invocar os direitos humanos, isto é, a liberdade de expressão e outros, dentro da antiga União Soviética, muitos intelectuais simplesmente faziam vistas grossas, porque rapidamente vinculavam a defesa desses direitos a simples reivindicações burguesas e que não deviam ter a devida atenção numa sociedade socialista. No entanto, foi esse movimento que pôs às claras o sistema totalitário da antiga União Soviética, caracterizando-se como um movimento político importante e que levaria ao desmoronamento daquela estrutura de poder autoritária.

Na visão lefortiana, porque os direitos humanos são da ordem do indeterminável é que não podem ser petrificados. Sua dimensão simbólica indica que eles se apresentam como fator de mobilização de grupos sem aspirações à tomada do poder político, mas se efetuam no terreno próprio das práticas democráticas que se inventam a cada momento e podem, evidentemente, propor novos direitos. É nessa indeterminação que se constitui o jogo democrático e não na tentativa frenética da luta pela conquista do poder político.

É necessário antes consentir em pensar e agir nos horizontes de um depreciamento da atração pelo Poder e pelo Um, onde a crítica contínua da ilusão e a invenção política são feitas à prova de uma indeterminação do social e do histórico (LEFORT, 1983, p. 69).

Tanto em Lefort (1983) quanto em Agamben (2002) está em questão a não aceitação dos direitos humanos como direitos petrificados, mas Agamben considera que a prática da indeterminação de que fala Lefort não resiste à tentação da petrificação. Segundo ele, a tradição dos direitos humanos, mesmo se pensarmos na sua dimensão simbólica, está fadada a consolidar-se nos estados-nação, nos estados totalitários, que

serão a negação de todos os direitos. Por isso, para ele, chegou a hora de pensarmos a política fora dos quadros da tradição dos direitos humanos se quisermos lutar contra qualquer política de dominação.

O comentário de dois outros autores merece ainda nossa consideração, para concluirmos nossa análise, o de Jacques d'Hondt (1986) e o de Michel Villey (1986). O primeiro destaca um aspecto dos direitos humanos que raramente aparece nos debates: a sua recusa. Já durante a revolução francesa, a resistência dos camponeses da Vandéia a aceitarem o ideal republicano da liberdade da propriedade, da liberdade de consciência e dos demais direitos que os revolucionários queriam lhes impor, causou certo mal-estar no movimento revolucionário que teve que combater exatamente aqueles que deveriam aparentemente aceitar a nova ordem de coisas.

Os pobres camponeses abominaram os novos direitos. Eles queriam conservar seus direitos antigos, os direitos à proteção e à dominação de seus senhores e de seus curas. Eles não queriam se emancipar nem da tutela dos homens, nem da tutela das tradições, nem mesmo da tutela do rei, apesar de este se manter bastante distante deles. Eles não viam como poderiam subsistir em outros quadros institucionais, fora de sua situação costumeira. Se os verdadeiros direitos são aqueles que conquistamos ao arriscarmos a vida, então a conduta dos Chuans se reveste de um significado surpreendente: eles combateram com uma coragem e uma abnegação extrema contra aquilo que seus descendentes imediatos, e mesmo nós, retrospectivamente consideramos como direitos fundamentais, essenciais à existência humana. Seu lema poderia ter sido: a servidão ou a morte! (D'HONDT, 1986, p. 224-225).

A evocação da possibilidade de uma luta de resistência contra um dos direitos considerados fundamentais, a liberdade, segundo Jacques d'Hondt (1986), já é suficiente para, no mínimo a contestação da universalidade desses direitos. Poderíamos ainda citar outros casos de recusa dos direitos humanos, recusa aos direitos sociais decorrentes daqueles e nossa perplexidade aumentaria cada vez mais. Poderíamos

citar a recusa ao trabalho, a uma moradia convencional decente, e assim por diante. No caso dos camponeses da Vandéia, o que eles defendiam com toda a sua força era um costume há séculos arraigado em suas vidas. A introdução dos direitos humanos viria quebrar radicalmente aqueles costumes, o que, segundo eles, era inadmissível. A aceitação dos direitos humanos só seria possível se pudessem fazer parte da sua vida, se se tornassem parte de seus costumes, de seus hábitos. Aliás, uma das questões que poderíamos apresentar é a da relação entre os direitos humanos e os costumes. Se eles pudessem se tornar hábitos, aí sua aceitação seria mais fácil. Mas é bom lembrar que hábitos não são direitos. Quando falamos de hábitos e costumes já abandonamos a linguagem dos direitos humanos.

Ainda permanecemos com uma dificuldade muito grande, que é a da definição do estatuto dos direitos humanos. E aqui vamos recorrer a Michel Villey (1986), um dos grandes pensadores franceses do direito, que não hesita em afirmar que temos cometido um grande equívoco quando utilizamos a expressão “direitos do homem”.

O que é o direito? Uma *relação* entre uma pluralidade de pessoas. Pretender deduzir uma relação de um só de seus termos é uma aberração lógica. Eis por que, em minha opinião, não podem existir “direitos do homem”, inerentes ao homem, sujeito único. Há *deveres* em relação a todos os homens que deveríamos levar muito a sério, se o tempo que perdemos em declarar direitos do homem nos permitisse esse cuidado. O direito precisa também de uma linguagem bem feita, se possível, sem equívocos, porque o equívoco é mentira. Poderão me responder que isso não tem importância, que é assunto de gramáticos. Pouco importa a etimologia, nós falamos a linguagem de nosso tempo. Deformação profissional? Nada me parece mais justificada que esta fórmula de Heidegger: o *equívoco* é sinal de incultura. Da incultura, acrescenta ele, da época presente. Isto significa que durante muito tempo ainda continuaremos a falar a linguagem dos direitos do homem.”(VILLEY, 1986, p. 199).

Embora Villey (2007) reconheça o papel histórico da bandeira dos direitos humanos, desde a luta contra o absolutismo monárquico até o nazismo e que tem sustentado as lutas contra todos os regimes autoritários e tirânicos modernos, mesmo assim, para ele, os direitos humanos possuem um passivo muito forte, são irreais, inconsistentes, contraditórios.

Os direitos do homem são *irreais*. Sua impotência é manifesta. A Constituição Francesa ou seus preâmbulos proclamam o direito ao trabalho, há na França um milhão e meio de desempregados. [...] E terem inserido na Carta pretensamente universal das Nações Unidas direitos a participar dos negócios públicos, das eleições livres, dos lazeres, da cultura assim como da abastança, digamos que no Camboja ou no Sahel, e em três quartos do globo, essas fórmulas são indecentes! O erro delas é prometer demais: a vida, a cultura, a saúde igual para todos; um transplante do coração para todo cardíaco. Haveria, só com o direito de todo francês à saúde, com o que esvaziar o orçamento total do Estado francês, e cem mim vezes mais! O dissidente soviético Bussowski maravilhou-se ao ver proclamado nos Estados Unidos o direito à felicidade. O que pensar, perguntava ele, se a felicidade do senhor X...é matar a mulher dele?" (VILLEY, 2007, p. 5-6).

Todas essas promessas são difíceis de serem cumpridas porque seu conteúdo é indeterminado. Expressões como direito ao trabalho, à vida, à felicidade, podem ser entendidas de várias maneiras e sua defesa, via de regra, é inconsistente.

A abordagem de Michel Villey sobre os direitos humanos, de certa maneira, retoma a de Edmund Burke e a de Marx, mas apresenta algo que só mesmo a visão de um profundo conhecedor do direito poderia acrescentar. Seu esforço é o de pensar a bandeira dos direitos humanos na perspectiva do ideal de justiça. Por isso, cada passo da sua reflexão soa para nós como uma bomba. Por exemplo, numa certa altura, em seu artigo *Polêmica sobre os direitos humanos*, ele afirma que

(...) o triunfo dos direitos do homem é a marca da atrofia em nós do senso de justiça. A justiça possui uma balança; não favorece ninguém, nem mesmo o pobre, dizem o Êxodo e o Levítico. Ela evita caracterizar como direitos nossas aspirações pessoais, por mais bem fundadas que sejam. Não há mais justiça ali onde a 'cólera' dos viticultores, dos trabalhadores das siderurgias ou de qualquer outro é *ipso facto* consagrada como 'direito' – e suas necessidades qualificadas automaticamente como 'legítimas reivindicações'" (VILLEY, 1986, p. 188-189).

Palavras que nos conduzem imediatamente a uma reflexão sobre os movimentos sindicais contemporâneos e suas reivindicações, as quais são conduzidas, em geral, como tentativas de realizar o que tais movimentos entendem por "justiça". Com expressões provocativas, numa combinação de análise rigorosa e ironia fina, Villey não deixa o seu leitor impassível.

De qualquer maneira, o programa das Declarações é contraditório. Elas colecionam uma profusão de direitos de inspiração heterogênea – tendo-se, aos 'direitos formais' ou liberdades da primeira geração, acrescentado uns direitos 'substanciais' ou 'sociais e econômicos'. Para que sejam direitos de todos os homens, são codificados os direitos das mulheres, das pessoas idosas, das crianças (nos quais as ligas contra o aborto incluirão os direitos do feto), dos homossexuais, dos pedestres, dos motociclistas. Cada um deles fracionado em seus componentes: assim, do direito do homem ao lazer, os americanos tiraram um poético 'direito ao sol' (direito de cada um e de cada uma a se bronzear em alguma praia da Flórida). Acrescentemo-lhe o direito à neve. Nesse registro, a imaginação de nossos contemporâneos é inesgotável; produziu as espécies mais malucas. 'Direito dos jovens a serem eles mesmos', o direito de cada qual 'à sua diferença'. Cumpriria escolher. (VILLEY, 2007, p. 7).

Como indicamos no início deste ensaio, a apresentação das críticas mais contundentes sobre o ideário dos direitos humanos tem como escopo o esclarecimento do estatuto do que entendemos por direitos humanos. Não se trata, de forma alguma, de negar o caráter mobilizador

da bandeira dos direitos humanos em todas as circunstâncias nas quais estão em jogo as liberdades fundamentais, de expressão, de pensamento, de manifestação religiosa e outras, o princípio da vida autônoma, de acesso a todos os bens culturais, de participação intensa na vida política etc. É inegável, por exemplo, o quanto as lutas políticas recentes devem à bandeira dos direitos humanos nos regimes ditatoriais, e, no caso específico do Brasil e da América Latina, o quanto tem sido importante a mobilização da sociedade civil na luta para que se faça justiça na causa dos mortos e desaparecidos políticos durante o regime militar de 1964 a 1984.

O que procuramos chamar atenção, no presente ensaio, é para que a bandeira dos direitos humanos não ingresse num terreno completamente fugidio, sem referências à realidade concreta. Por isso mesmo, quando estão em jogo as liberdades fundamentais, por exemplo, nada mais justo do que mobilizar a sociedade civil para que se façam cumprir as leis. O que é decisivo é que as leis funcionem bem, e que todos os direitos, mesmo aqueles que se apresentam no rol dos direitos humanos fundamentais, se transformem em direitos civis, cujo conteúdo seja explícito, muito claro, para que qualquer infração a seu respeito possa ser reclamada em juízo e não se perca em simples manifestação sem eficácia. Muitas mobilizações que abraçam a bandeira dos direitos humanos possuem apenas efeito catártico e muito pouca eficácia. Com frequência, todos saem muito confortados após participarem de uma grande manifestação cívica para a sensibilização das autoridades em relação a algum ponto fundamental dos direitos humanos, mas não há sequência quanto a transformarem aquela manifestação em algo que seja palpável, isto é, exequível em matéria de lei e que obrigue as autoridades a fazerem-na cumprir.

Enfim, em se tratando dos direitos humanos, impõe-se urgentemente a passagem do plano puramente abstrato para a efetivação

do que é possível dentro das fronteiras de cada país, com sua história, com sua cultura próprias. Repensar os direitos humanos significa também e, acima de tudo, repensar a vida civil, a vida política. Por isso mesmo, ao questionarmos os direitos humanos com o intuito de esclarecê-los, estamos questionando também a nossa vida política, o que nos coloca na via de interrogarmos o sentido que temos atribuído à cidadania e se esta pode ter outro ou múltiplos sentidos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **O poder soberano e a vida nua I**. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARENDT, H. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: _____. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BARBEYRAC, J. **Écrits de droit et de morale**: présenté par Simone Goyard-Fabre. Paris: CNRS-Paris II; Diffusion Libraire Duchemin, 1996.

BARNY, R. **Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire**. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

BINOCHÉ, B. **Critiques des droits de l'homme**. Paris: PUF, 1989.

BLOCH, E. **Droit naturel et dignité humaine**. Traduit de l'allemand par Denis Authier et Jean Lacoste. Paris: Payot. 1976.

BOBBIO, N. **A era dos direitos**. São Paulo: Edunesp, 1998.

_____. **Locke e o direito natural**. Tradução: de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1977.

BURKE, E. **Reflections on the revolution in France**. New York: Oxford; Orford University Press, 1993.

_____. **Réflexions sur la révolution en France**. Paris: Hachette, 1989.

_____, **Reflexões sobre a Revolução em França**. Tradução: Renato de Assunção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lidia Richter Moura. Brasília: UnB, 1982.

COMPARATO, F. K. **A Afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 1999.

DE MAISTRE, Joseph, Considerations sur La France. In: **Écrits sur La Révolution**, Paris: PUF, 1989.

DERATHÉ, R. J. J. **Rousseau et a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Discurso; Barcarolla, 2010.

D'HONDT, J. Les refus des droits de l'homme. **Les Études Philosophiques**. avril/juin, 1986.

DOUZINAS, C. **O Fim dos Direitos Humanos**. Tradução: Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos. 2009.

DUFOUR, A. **Droits de l'homme**. droit naturel et histoire. Paris: PUF. 1991.

_____. Jusnaturalisme et conscience historique: la pensée politique de Pufendorf. **Cahiers de philosophie politique et juridique**, Paris, n. 11, 1988.

ESTUDOS em Homenagem a Jean-Jacques Rousseau: duzentos anos de contrato social. São Paulo: FGV, 1962.

ÉTUDES sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Les Belles Lettres. 1964.

FAURÉ, C. **Les déclarations des droits de l'homme de 1789**. Paris: Payot, 1988.

GARDIES, J. Le dépérissement du droit et la disparition de l'homo juridicus. **Les études philosophiques**, n. 2, avril/juin, 1965.

HEGEL, G.W.F. **Principes de la philosophie du droit**. Traduction Robert Derathé. Paris: J. Vrin. 1975.

HINDSON, P.; GRAY. T. **Burke's dramatic theory of politics**. Avebury: Avebury series in philosophy, 1988.

HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril, 1974.

_____. **Philosophical rudiments concerning government and society**. English Works. by Sir William Molesworth. Scientia Verlag Aalen. Reprint. 1966. v. 1.

_____. **The Elements of Law: natural and politic**. London: Frank Cass, 1969.

HOCHAR, P. Droit naturel et simulacre. **Cahiers pour l'analyse**. n. 8. 1967.

_____. L'Impensée de Jean-Jacques Rousseau". **Cahiers pour l'Analyse**. Paris, n. 8. 1968.

KELSEN, H. et al. **Le droit naturel**. Paris: PUF, 1959.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, C. **A Invenção democrática: os limites do totalitarismo**. Tradução: Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Desafios da escrita política**. Tradução: Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso, 1999.

_____. Droits de l'homme et politique. **Libre**, Paris, n. 7, 1980.

_____. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Tradução: Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOCKE, J. **Essais sur la loi de la nature**. Apresentação e tradução: Hervé Guineret. Edição bilingue latim-francês. Centre de Philosophie Politique de l'Université de Caen, 1986.

_____. **Two treatises of government**. New York: Cambridge University Press. 1967.

MABLY, G. B. **Des droits et des devoirs du citoyen**. Paris: Nizet, 1972.

MACHADO, L. G. **Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Martins, 1968a.

_____. **Tomás Antônio Gonzaga e o direito natural**. São Paulo: Martins, 1968b.

MACPHERSON, C. B. **Burke**. Oxford University Press, 1980.

MARX, K. **La question juive**. Paris: Hachette, 1973.

PAINE, T. **Le droit de l'Homme**. Paris: Belin, 1987.

_____. **Os direitos do homem**. Tradução: Maria Tereza Sadek R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1989.

RENAUT, A. Le droit naturel dans les limites de la simple raison: de Wolff à Fichte. **Cahiers de philosophie politique et juridique**. n. 11, 1988.

REVAULT D'ALLONNES, M. **D'une mort à l'autre - Principes de la Révolution**. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

ROBESPIERRE, M. **"Discours"**. Les grands orateurs républicains. Mônaco: Hemera, 1950.

_____. **Discursos e relatórios na convenção**. Tradução Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Contraponto; UERJ, 1999.

ROUSSEAU, J. Da sociedade geral do gênero humano. In: _____. **Obras**. Manuscrito de Genebra. Tradução Lourdes Santos Machado. Notas Lourival Gomes Machado. São Paulo: Globo, 1962. Cap. II

_____. **Du contrat social**. Introduction. notes et commentaires Maurice Halbwachs. Paris: Aubier Montaigne, 1943.

_____. **O Contrato social**: discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Tradução Lourdes Santos Machado. Introdução e notas Paul-Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

____. **Oeuvres complètes.** Écrits sur la musique. La langue et le théâtre. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade. 1995. Tomo V.

____. **Oeuvres complètes.** Émile, éducation, morale, botanique. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade. 1969. Tomo IV.

____. **Oeuvres complètes:** la Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade, 1964a. Tomo II.

____. **Oeuvres complètes:** écrits politiques. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade, 1964b. Tome III.

____. **Ouvres complètes:** confessions, dialogues, rêveries du promeneur solitaire, Fragments autobiographiques. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959. Tomo I.

SALINAS, L. R. **O Bom Selvagem.** São Paulo: F.T.D., 1988.

____. **Paradoxo do espetáculo.** São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

____. **Rousseau:** da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

SENNET, R. **O declínio do homem público:** tiranias da intimidade. Tradução: Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SÈVE, R. **Leibniz et l'école moderne du droit naturel.** Paris: PUF, 1989.

STRAUSS, L. **La cité et l'homme.** Traduction et presentation: Olivier Berrichon-Sedeyn. Paris: Agora, 1987.

____. **Natural rights and history.** Chicago: The University of Chicago Press, 1963a.

____. **The political philosophy of Thomas Hobbes:** its basis and genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1963b.

TUCK, R. **Natural rights theories:** their origin and development. New York: Cambridge University Press, 1979.

VILLEY, M. **La formation de la pensée juridique moderne.** Paris: Montchretien, 1975.

____. **Le droit roman**. Paris: PUF. 1945.

____. **O Direito e os Direitos Humanos**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

____. Polémique sur les 'droits de l'homme'. **Les Études Philosophiques**, avril-juin, 1986.

VINCENT, B. **Thomas Paine**: o revolucionário da liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 1989.



**A ANTROPOLOGIA DOS
DIREITOS HUMANOS**

O SUJEITO DOS DIREITOS HUMANOS

Marconi Pequeno

INTRODUÇÃO

A ideia de *sujeito* é um legado da filosofia moderna. Trata-se de uma das noções fundadoras do humanismo ocidental. Embora encontremos referências às faculdades e disposições do homem (razão, paixões, vontades, desejos) ao longo dos pensamentos antigo e medieval, é somente com René Descartes (1596-1650) que a noção de *sujeito* é constituída sob a égide de uma filosofia da consciência¹. O sujeito cartesiano emerge para a filosofia como um composto de alma e corpo (dualismo psicofísico), cuja atividade fundamental, o pensamento, edifica as bases de todo conhecimento possível. Com Descartes (2004) surge, pois, a ideia de um sujeito cognoscente, cuja prerrogativa fundamental

¹ Para Descartes, o fundamento de todo o conhecimento do real encontra-se no intelecto. O sujeito funda o conhecimento a partir dessa faculdade que lhe é superior: o pensamento. A razão destina-se não apenas a nos fazer aceder ao conhecimento, mas também a impedir que a alma se torne cativa de determinadas paixões. A função da alma é fazer prevalecer os pensamentos que lhe são próprios, a fim de que o julgamento racional possa balizar nossas vontades e, com isso, vencer as paixões que se mostram danosas à nossa existência (DESCARTES, 2004). Acerca da emergência da ideia de sujeito no pensamento moderno, ver Gueroult (1992) e Kambouchner (1995).

consiste no uso do intelecto (*cogito*) que, enquanto faculdade da alma, se impõe como única via de acesso à verdade. De posse desse atributo superior, o homem torna-se capaz de compreender a constituição do seu corpo (*res extensa*) e apreender a realidade do mundo. O privilégio do pensamento tem como contraponto o menosprezo das paixões que animam a vida do indivíduo² (DESCARTES, 2000). O sujeito nasce, portanto, cindido em duas naturezas, dividido em matéria e espírito, deflacionado em suas sensações, enaltecido em sua razão.

O sujeito cartesiano apresenta-se, sobretudo, como um ser dotado de consciência e razão, instrumentos que lhe conferem a capacidade de conhecer o mundo e a si mesmo. Sua existência é deduzida do fato de ele pensar e constituir as bases de todo conhecimento possível (*cogito, ergo sum*). A subjetividade consciente realiza-se como atividade do entendimento e confere ao homem a capacidade de conhecer a si mesmo (sob a forma de reflexão) e as coisas que o circundam (mediante a apreensão do mundo exterior). A história do pensamento demonstra como, aos poucos, o sujeito ganhará novos atributos, ampliando, da mesma forma, seus horizontes de revelação.

A consciência cognoscente, que definia o sujeito apenas com base em sua relação com o objeto (mundo), será enriquecida em suas funções a partir do momento em que a subjetividade torna-se também reconhecida como fluxo de vivências corporais e mentais. À natureza do sujeito, constituída até então por pensamentos e intuições, serão

2 Nas *Meditações metafísicas*, Descartes demonstra que a sensação não é uma fonte confiável de conhecimento, pois apenas o entendimento pode captar o caráter variável das coisas e identificar as leis que nelas atuam. A liberdade é a essência da vontade e ser livre consiste em controlar ou combater a força deletéria de algumas inclinações passionais. Conviver com as paixões exige o concurso da sabedoria, pois é esta a única instância capaz de dosá-las e de refrear a desmesura que pode acompanhá-las. A sabedoria, segundo Descartes, consiste em suplantar as paixões cujo fim não visa o bem do corpo. Assim, o atributo superior do sujeito é sempre o entendimento, pois ele permite o acesso à verdade e a vitória contra as tentações do mundo sensível. (DESCARTES, 2000).

acrescidos outros elementos como percepções, sentimentos e emoções. O sujeito, em sua tessitura psicológica, passa a ser representado sob a forma de *eu*³ (TAYLOR, 1997). O *eu* define o modo como percebemos, sentimos, intuímos, decidimos, escolhemos, imaginamos, ou seja, todas aquelas faculdades capazes de constituir as bases da nossa dimensão existencial. Esta consciência que vive sua interioridade (identidade do *eu*) e interage com o mundo é também situada no espaço onde convivem outras consciências. O *eu* encontra aqui o seu correlato: o *outro*. Eis que a subjetividade transpõe o solipsismo que lhe confinava dentro dos limites do conhecimento e da pura identidade consigo mesmo e acede ao seu novo palco de manifestação: a esfera da intersubjetividade. O *ser-para-outro* impõe à consciência uma nova modalidade de *ser*: aquele fundado no *dever-ser*, ou seja, na obrigação de reconhecer valores e seguir regras⁴. (HUME, 2001; KANT, 1980, LIVET, 1989).

A ideia de sujeito adquire, com efeito, uma dimensão moral representada pela faculdade que lhe permite agir com liberdade, respeitar os direitos alheios e cumprir os deveres inerentes à vida em sociedade. A subjetividade passa a também se definir pelos padrões compartilhados de comportamento e pelas obrigações que contrai em sua existência com as demais⁵ (ROSS, 2003). Trata-se aqui do indivíduo

3 A noção de eu envolve um conjunto de percepções relativa ao próprio sujeito, cujos elementos são constitutivos de sua identidade. O eu delinea, pois, os contornos e o alcance da realidade subjetiva do indivíduo, revelando, ainda, o conteúdo dos seus estados de consciência e de suas vivências particulares. Sobre as fontes do eu, ver Taylor (1997).

4 O *dever-ser* diz respeito ao espaço da moralidade. Esta noção concerne à esfera dos valores, normas e princípios que orientam a ação do homem e definem seu comportamento moral. Diferentemente do domínio do *ser*, esfera onde encontramos a realidade factual e a concretude do mundo, o universo do *dever-ser* é o *locus* primordial de manifestação da liberdade e da autonomia do indivíduo. Sobre a relação entre *ser* e *dever-ser* ver Hume (2001) e Kant (1980). Os desdobramentos filosóficos dessa clivagem são tratados por Livet (1989).

5 Sabemos que direito contém como correlato o dever; servindo-lhe não só de contraponto, mas também, em muitos casos, de sua própria condição de realização. Há,

capaz de viver em companhia dos outros, definir os rumos de sua própria história e, finalmente, deliberar, decidir ou escolher com base em regras, valores e princípios morais.

O sujeito revela-se, portanto, como um ser que existe no tempo e no espaço, dotado de pensamentos, percepções, sentimentos, desejos e motivações, cuja existência encontra na convivência com o outro as suas condições fundamentais de realização. Surge, nessa mesma perspectiva, a noção de *pessoa humana*, instância capaz de vontade livre e de responsabilidade. E ainda que comporte uma tessitura metafísica, a ideia de sujeito passa a também revelar uma realidade psicológica, existencial, moral e política. Eis o *indivíduo-sujeito-eu-pessoa* traduzido na multiplicidade de suas vozes. O sujeito e o que ele passou a representar delineiam o avanço daquilo que chamamos civilização. O fato é que, sem a emergência do sujeito, não existiriam a ciência, a cultura, a política, a moral, tal como nós as conhecemos hoje. Por isso, a noção de sujeito constitui uma das bases de sustentação do humanismo ocidental⁶ (ELIAS, 1994).

Assim, partindo da esfera cognoscente que prefigura a emergência do sujeito se reconhece existente pelo fato de conhecer, assistimos o surgimento da dimensão psicológica do seu *eu*, e, por fim, chegamos à noção de *sujeito-pessoa* como ser moralmente determinado pelos horizontes culturais que emolduram o seu tempo. A

pois, que se levar em conta, como sugeria David Ross (2003), não apenas as obrigações geradas pela instituição de direitos, mas, da mesma forma, o chamado dever *prima facie*, ou seja, aquela obrigação que se deve cumprir a menos que ela entre em conflito com um outro dever que lhe é superior. De qualquer forma, todo discurso sobre o direito deve ensejar também uma discussão sobre a obrigação de se lhe cumprir.

- 6 A ideia de que o sujeito existe na identidade da consciência e na apreensão imediata de si pelo exercício da reflexão não deixa de ser também objeto de uma crença. Afinal, por mais que tais atributos sejam evidentes ou possam ser comprovados, é discutível se isso nos permite atestar a superioridade axiológica (moral) do *indivíduo-humano-sujeito* sobre os demais seres vivos. Acerca da relação entre indivíduo e sujeito, ver Elias (1994).

essa consciência moral alia-se outra dimensão não menos fundamental que irá definir o perfil do sujeito portador de direitos e deveres: o *cidadão*. O sujeito-cidadão é assim compreendido em sua relação com as leis e as esferas de poder, cuja principal base de operação encontra-se no âmbito da consciência política. Ademais, as consciências moral e política estão entrelaçadas pelas vivências do *eu* e pelos valores, leis e instituições que compõem a dimensão sociocultural do ser humano. Com efeito, o sujeito é definido por sua individualidade, mas também por suas interações e experiências compartilhadas. Trata-se, pois, de um ser cognitivo, reflexivo, passional, moral, político e social. Essa miríade de atributos e possibilidades nos permite compreender um outro aspecto de sua condição: o fato de ele orientar suas práticas cotidianas baseado em aparatos axiológicos representados por ordenamentos jurídicos e códigos morais, ou seja, o fato de ele ser também um sujeito de direitos.

O SUJEITO DE DIREITOS

Vimos que a ideia de sujeito não apenas designa nossa capacidade de pensar, agir e interagir no mundo físico e social, mas também revela nossa condição de portadores e beneficiários de direitos. Mas o que significa ter um direito e a que tipo de direito nos referimos ao afirmar nossa condição de **sujeito de direitos**? A ideia de direito possui uma amplitude de sentidos. Sua significação tanto pode estar alicerçada na noção de natureza humana, fundamento de direitos inalienáveis (a liberdade, a propriedade, a segurança)⁷, quanto estar ligada à teoria do Estado ou da política (o direito enquanto ordenamento jurídico). No

⁷ Embora a ideia de direito natural remonte à Antiguidade Clássica, sua formulação ganha mais nitidez e delineamento a partir do século XVII com o jusnaturalismo de Hobbes (1998) e Locke (1978), bem como pela célebre ideia de Rousseau (1985), para quem todos os homens nascem livres e iguais por natureza.

primeiro caso, o direito surge para efetivar e resguardar a humanidade do homem, isto é, aquilo que caracteriza a sua **dignidade**. Na segunda acepção, o direito, ao ser subsumido na norma estabelecida, é identificado com a forma específica da lei, definindo-se como instância reguladora da vida em sociedade. Esta diferença delimita as fronteiras do debate que opõe os jusnaturalistas aos positivistas em matéria de concepção do direito⁸ (PAINE, 1989).

O jusnaturalismo moderno compreende o homem como um sujeito detentor de direitos inatos e indispensáveis à realização de sua natureza moral (WOLF, 1988), ou ainda como um ser que possui direitos (liberdade, igualdade) imanentes à sua espécie e constitutivos de sua condição natural (LOCKE, 1978). A atribuição de direitos naturais ao indivíduo inspira-se na ideia de que o homem é um ser autônomo e universal, capaz de interagir com o seu semelhante e de constituir as bases do seu próprio viver. O homem é, pois, concebido como um ente provido de sensibilidade e razão que segue as leis por ele instituídas e reconhece no outro as mesmas qualidades que definem a sua humanidade (KANT, 1980). A essa unicidade fundamental do ser humano são ainda adicionados alguns atributos e faculdades essenciais, como a tendência à sociabilidade, a consciência reflexiva, a autonomia da vontade, a capacidade de dominar os instintos e de instituir normas de conduta fundadas na razão. A tessitura ontológica que define sua natureza delimita assim as características antropológicas desse novo indivíduo, agora alçado à condição de sujeito de direitos⁹.

8 A longa disputa teórica que opõe os jusnaturalistas aos positivistas do direito não será por nos exposta nesse texto. Porém, cabe-nos ressaltar a importância desse debate, cujos contornos e amplitude servem ainda hoje para balizar as discussões acerca da incorporação dos direitos fundamentais pela ordem jurídica do Estado e de sua exequibilidade no âmbito das sociedades contemporâneas. Acerca do referido tema, ver Paine (1989).

9 Em geral, o jusnaturalismo considera que o direito antecede a formação do Estado moderno já que ele é inato e constitutivo de cada ser humano (direito natural universal).

Numa perspectiva inversa, os positivistas consideram que é tão-somente mediante sua inserção nos aparatos formais que os homens podem legalmente se afirmar com detentores de direitos. Fora do ordenamento normativo oficialmente instituído, nenhum sujeito pode postular ou gozar de direitos. Reconhecendo a lei como instância de proteção e garantia de sua dignidade, o sujeito passa a ter também resguardado o campo de manifestação de sua liberdade e autonomia. O direito positivo é visto, pois, como norma, lei ou ordenamento cuja efetivação torna-se atribuição do Estado, enquanto expressão do poder político formalmente constituído e da vontade coletiva de seus membros. Apesar da incorporação e da codificação dos direitos subjetivos pelos aparatos formais que regulam a vida social, convém reconhecer que certas modalidades de direito se enraízam nas estruturas profundas da natureza e da existência humanas. Com efeito, há formas de expressão do direito que decorrem da necessidade de o sujeito arbitrar as disputas que nascem das necessidades, carências e interesses que marcam a sua existência com os outros homens no mesmo espaço vital. É nesse sentido que o direito, teoricamente, garante ao sujeito a possibilidade de resolver seus conflitos recorrendo à lei e não à violência da força. Ainda que certas modalidades de violência sejam legitimadas por leis, o direito tende a proteger os indivíduos mais vulneráveis e, com isso, impedir a prevalência dos interesses daqueles julgados mais fortes e poderosos.

A definição do *sujeito de direitos* a partir de atributos ontológicos, psicológicos ou antropológicos não está livre de críticas e controvérsias. Isso porque tal categorização exclui os assim chamados seres infra-humanos ou proto-humanos (embriões, fetos), bem como aqueles

O problema consiste na postulação do caráter atemporal e ahistórico desses direitos já que deixa de levar em conta as relações de poder, as transformações históricas e a cultura no interior da qual são forjados. Além do que, a vida em sociedade implica em limitação do exercício de certos direitos naturais, restringindo, com isso, seu raio de atuação e sua plena efetivação.

indivíduos que não gozam das prerrogativas acima indicadas (como os pacientes terminais ou os portadores de anencefalia). Este problema, como sabemos, ocupa um lugar de destaque nas discussões acerca do aborto e da eutanásia, sendo ainda objeto dos mais variados estudos em bioética e em biodireito sobre o que de fato faz do sujeito uma pessoa detentora de direitos¹⁰ (ENGLISH, 1978; HARE, 1996; SÈVE, 1987).

Apesar dessas controvérsias, a emergência do sujeito de direitos (*subjectum juris*) é, como vimos, um das mais importantes conquistas da modernidade. Com esta noção também surgem alguns princípios fundamentais da vida social, como a definição do direito como qualidade moral (*qualitas moralis*), o reconhecimento do estatuto próprio do sujeito de direitos e do seu papel na organização da sociedade, e, finalmente, a caracterização do sujeito como pessoa ou ser moral.

O termo *pessoa* nos remete à ideia de um sujeito moral dotado de liberdade, responsabilidade e dignidade. Por isso, podemos falar em pessoa tanto no que refere à sua dimensão física, quanto no que diz respeito à sua condição moral. A questão do estatuto da pessoa envolve um problema de natureza ética, mas também jurídica, uma vez que tanto as pessoas físicas como as pessoas morais podem gozar de personalidade jurídica. Esta designa a aptidão de uma pessoa a ser titular de direitos subjetivos e objetivos, bem como a se submeter a obrigações prescritas na forma da lei. A pessoa humana é também o sujeito central dos direitos humanos. O sujeito e, por conseguinte, a pessoa humana terão agora um

10 Convém lembrar que a figura do sujeito de direitos está ligada à autonomia do sujeito e não à natureza do ser vivo (Sève, 1987). Por isso, quando designamos um ser humano de pessoa estamos nos referindo, em que pese a sua dimensão física, a algo de ordem incorpórea. O problema, todavia, não reside no fato de a pessoa humana recusar uma definição, mas sim no fato de que existem múltiplas definições possíveis, algumas das quais incompatíveis, para designá-la. A própria expressão “ser uma pessoa” pode revelar ambigüidades, haja vista que tanto pode implicar um fato real, quanto uma postulação ou mesmo um valor. Ainda sobre o conceito de pessoa, ver English (1978) e Hare (1996).

lócus privilegiado de defesa, promoção e realização da sua dignidade: os direitos humanos.

O SUJEITO E OS DIREITOS HUMANOS

Os direitos humanos, como vimos, estão alicerçados na ideia de dignidade. A questão sobre o que é a dignidade humana, suscita, sem dúvida, uma enormidade de problemas desafiadores. É comum designá-la como aquilo que define a essência da pessoa humana, ou o atributo que confere humanidade ao sujeito. Portanto, refere-se a uma qualidade intrinsecamente ligada à essência do homem, à sua humanidade fundamental, ou ainda, como indica Paul Ricoeur (1985), trata-se daquilo que existe no ser humano pelo simples fato de ele ser humano. Este valor incondicional, incomensurável e inalienável, torna os homens idênticos em suas diferenças contingentes e iguais em suas desigualdades circunstanciais. Cada homem leva em si a forma inteira da condição humana, afirmava Montaigne (2000), a propósito desse elemento que nos define em nosso caráter próprio de ser. A ideia de dignidade deve, pois, instaurar uma nova forma de vida capaz de garantir a liberdade e a autonomia do sujeito¹¹(KANT, 1980; TUGENDHAT, 1977; VILLEY, 1994).

Não obstante a utilidade desta noção, convém reconhecer a dificuldade de se fornecer uma definição ampla, satisfatória e inquestionável acerca do que vem a ser *dignidade humana*. É certo que ninguém precisa saber definir dignidade humana para reconhecer que

11 Segundo Kant, todo ser humano é dotado de dignidade em virtude de sua natureza racional, ou seja, cada ser humano tem um valor primordial independentemente de seu caráter individual ou de sua posição social. Eis por que o homem é tomado como um fim em si mesmo. Esta ideia é anunciada na segunda fórmula do imperativo categórico que manda que cada sujeito "jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meio, mas sempre simultaneamente como fins em si" (KANT, 1980, p. 139). A respeito do conceito de dignidade e de sua importância para os direitos humanos, ver Tugendhat (1977) e Villey (1994).

ela existe como uma qualidade inata do sujeito, nem, tampouco, é preciso compreender o seu significado para respeitar o ser humano ou defender aqueles que têm sua condição negada e sua *natureza* ultrajada. O problema surge quando transferimos essa categoria para além das fronteiras humanas, ou seja, quando indagamos se é também cabível postular ou conferir uma *dignidade* às plantas, aos outros animais, como querem certos militantes ambientalistas. Assim, apesar de tal noção se referir originalmente ao homem, há quem tente também conferir estatuto de ser existente dotado de dignidade às espécies dos reinos animal, vegetal ou mesmo mineral. Não obstante os embates gerados pela proposta de extensão desse atributo aos demais seres, torna-se bastante difícil deixar de reconhecer o caráter fundamentalmente antropocêntrico assumido pelo seu sentido.

É evidente que a resposta ao que seja a essência ou a humanidade do homem pode nos enredar nas malhas da metafísica, tornando ainda mais obscuro e intangível a instância fundadora dos seus direitos. Não obstante as inúmeras controvérsias filosóficas geradas pela ideia de dignidade, esta noção representa tradicionalmente aquilo que define a essência da pessoa humana, ou ainda indica o valor que confere humanidade ao sujeito. Portanto, a dignidade refere-se a uma qualidade diretamente ligada à essência do homem, à sua natureza fundamental. Trata-se daquilo que existe no ser humano pelo simples fato de ele ser humano (RICOEUR, 1985). Todavia, por mais que se evidencie o caráter difuso, intransparente e impreciso da noção de *dignidade*, convém reconhecer que a mesma se oferece como uma inestimável ideia reguladora destinada a orientar o agir, o sentir e o pensar do homem em suas interações sociais¹². Agir, sentir e pensar que não apenas definem o

12 O conceito de dignidade ocupa também um lugar fundamental no direito positivo e internacional, se fazendo também representar nos textos relativos à bioética e ao biodireito. Podemos também notar a presença dessa noção na *Declaração Universal dos*

caráter próprio do *ser sujeito*, mas também nos permitem compreender a sua natureza e o alcance de sua autonomia no mundo moral.

Ora, sabemos que o surgimento da moral foi um fato crucial para o progresso da humanidade, pois serviu para garantir a preservação da espécie humana. A moral existe para que possamos melhor agir no mundo, uma vez que ela nos indica o que devemos fazer para fugir da dor e da destruição às quais estamos sujeitos. Não há, pois, vida humana sem normas de comportamento que possam guiar ações e condutas. Elaboramos regras que devem ser seguidas pelos outros, mas também por nós mesmos, como uma maneira de ampliar nossas chances de sobrevivência, atingir o prazer e fugir do sofrimento (HUME, 2001). A moral, por isso, revela-se um instrumento essencial à preservação da nossa natureza, mas também à evolução da nossa cultura. A existência humana, por mais que o sujeito preserve seus desejos, impulsos e inclinações, é também vivida num ambiente determinado por valores culturais.

Para alguns autores, a autonomia do sujeito decorre do exercício de uma vontade guiada pela razão (KANT, 1980). A autonomia manifesta-se quando o indivíduo cumpre a obrigação imposta pela lei moral. Essa valorização da razão acabou por desconsiderar o valor da vida afetiva do sujeito (paixões, emoções, afetos, sentimentos, pulsões), na medida em que esta passou a ser considerada como obstáculo à sua ação livre e consciente. Porém, nenhum sujeito pode ser definido apenas por sua capacidade de usar a razão.

Apesar de ser definidos pela sua racionalidade, o sujeito também se constitui a partir do modo como enfrenta ou foge das situações

Direitos Humanos (1948) a qual dispõe, em seu primeiro artigo, que "todos os homens nascem livres e iguais em dignidade". É evidente que tal princípio não pode servir como um imperativo aplicável a todos os casos que envolvem a proteção e garantia dos direitos humanos. Todavia, é em função dessa ideia volátil de dignidade que podemos perceber quando ela é negada, negligenciada, esquecida. Sobre as origens e natureza dos direitos humanos, ver Cranston (1979).

emocionais. De fato, as emoções muitas vezes determinam a maneira como agimos no mundo onde vivemos, já que, frequentemente, elas nos fazem responder a um desafio, resolver um problema ou eliminá-lo da nossa vida. Além disso, nós atribuímos uma importância a um fato de acordo com sua capacidade de nos provocar emoção. Nossas sensações (emoções, paixões, afetos) podem nos fornecer uma compreensão mais profunda do ser humano. Até porque, do ponto de vista da nossa origem natural, o sentimento antecede nossas demais faculdades, incluindo aqui o pensamento, por exemplo.

As emoções participam do processo de tomada de decisão, estando ainda presentes na maior parte dos comportamentos humanos. Tais sensações revelam tanto aquilo que temos de biológico ou primitivo quanto o que em nós é determinado pelo universo cultural. As experiências emocionais indicam que o homem nem é um *anjo* destituído de desejos e apetites, nem, tampouco, um *animal-máquina* incapaz de conter as suas forças instintivas. Assim, antes de ser um signo de sua animalidade, a emoção representa aquilo que confere ao sujeito um caráter de humanidade. Até porque, podemos imaginar um indivíduo destituído de racionalidade, porém é certamente impossível que um sujeito desprovido de emoção possa ser chamado de humano.

É certo que a experiência de viver e compartilhar emoções constitui um dos elementos fundamentais da nossa existência. A ausência de afetos levaria o homem ao tédio, à debilidade orgânica e ao vazio espiritual, uma vez que a falta de emoções o tornaria insensível aos fatos e situações do mundo. Significa dizer que, sem a afetividade, não apenas seria impossível viver uma existência satisfatória, como essa ausência tornaria inviável qualquer vida humana.

As emoções contribuem, em muitas situações, para a formação dos nossos pensamentos e ações. Assim, ao nos colocarem em interação com os valores, nossos estados afetivos tornam-se também capazes de revelar

nossas crenças e julgamentos. Por isso, pode-se falar de uma relação íntima entre as emoções e a moral, na medida em que muitas sensações são capazes de orientar o julgamento e de determinar a conduta do sujeito. Parece evidente que as emoções influenciam decisivamente nossas decisões, porém nem sempre são suficientes para explicar o motivo pelo qual obedecemos a normas, compartilhamos valores e elaboramos princípios morais. Portanto, longe de ser escravo de suas emoções ou paixões, o homem se constrói a partir delas. A autonomia moral do sujeito antes de se fazer *contra* as emoções, faz-se, na verdade, *com* elas.

Apesar disso, sabemos que nossas condutas estão longe de ser o simples resultado de uma conjunção entre estímulo e resposta. Ao contrário, traduzem um encadeamento complexo de disposições, cujas sensações afetivas são apenas um dos fatores causadores dos nossos comportamentos. Portanto, nem tudo que fazemos pode ser explicado pelos nossos sentimentos, até porque as emoções estão ausentes em muitas das nossas decisões e condutas morais.

É certo que devemos sempre procurar o que há de racional nas ações do sujeito, pois a sensibilidade emocional nem sempre é capaz de explicar o sentido das nossas atitudes morais. Além do que, como já mencionamos, a correspondência entre motivação afetiva e atitude moral nada nos diz acerca do que significa uma ação justa e responsável. As sensações dificilmente são suficientes para explicar porque os princípios éticos determinam a conduta do sujeito. É verdade que certas reações emocionais exprimem também o sentimento moral do agente (como é o caso da culpa, vergonha, indignação, compaixão), porém tais sensações são vividas num contexto social onde existem inúmeras pessoas. Além do que, o julgamento moral exige quase sempre um princípio que ultrapasse o seu simples uso e que se revele legítimo, que seja racionalmente justificado. Isto nos permite considerar a existência de uma cooperação

entre razão e emotividade na determinação da conduta do sujeito. Pode-se, com isso, afirmar que a autonomia do sujeito moral se tornaria cega se sua vontade fosse guiada apenas pelas emoções, porém, ela, certamente, seria vazia se eliminasse totalmente do seu interior a influência decisiva de tais sensações. O sujeito dos direitos humanos deve ser valorizado em seus aspectos racionais e emocionais. É preciso, pois, não apenas cultivar a capacidade de o homem usar o intelecto para bem agir. É fundamental, sobretudo, prepará-lo para se colocar no lugar do outro e sentir também a sua dor.

REFERÊNCIAS

CRANSTON, M. **O que são os direitos humanos?** Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

DESCARTES, R. **As paixões da alma**. São Paulo: DPL, 2004.

_____. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELSTER, J. Rationalité, émotions et normes sociales, In: _____. **La couleur des pensées**, Paris: Éditions de HESS, 1995.

ENGLISH, J. **O abordo e o conceito de pessoa**. Porto: Rés Editora, 1978.

GUEROULT, M. D. **Âme et corps**. Paris: Flammarion, 1992.

HARE, R. **Essays on Bioethics**. Oxford: Claredon Press, 1996.

HEGEL, G. W. F. **A razão na História**: uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001.

HOBBS, T. **O Leviatã** ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Nova Cultura, 1998, (Os Pensadores).

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2001.

KAMBOUCHNER, D. **L'homme des passions**: commentaires sur descartes. Paris: Albin-Michel, 1995.

KAMBOUCHNER, D. *Passion*. In: Monique Canto-Sperber (Ed.) **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**. Paris: PUF, 1996.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril, 1980. (Os Pensadores).

LIVET, P. Normes et faits. In: **Encyclopédie Philosophique Universelle**. Paris: PUF, 1989.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

MONTAIGNE, M. **Os ensaios**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, Livro 2.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948.

PAINE, T. **Os direitos do homem**. Petrópolis: Vozes, 1989.

RICOEUR, P. Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis. In: **Los Fundamentos filosóficos de los derechos humanos**. Serbal: UNESCO, 1985.

ROSS, D. **The Right and the Good**. New York: Oxford University Press, 2003.

ROUSSEAU, J. **Do contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

SÈVE, L. **Pour une critique de la raison bioéthique**. Paris: Odile Jacob, 1987.

TAYLOR, C. **As fontes do self**. São Paulo: Loyola, 1997.

TUGENDHAT, E. Direitos humanos. In: _____. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1977.

VILLEY, M. **Le droit et les droits de l'homme**. Paris: PUF, 1994.

WOLFF, C. **Principes du droit de la nature et des gens**. Caen: Centre de philosophie politique et juridique, 1988.

OS DIREITOS HUMANOS E A SENSIBILIDADE ESTÉTICA: Educação em direitos humanos, resistência e transformação social

Eduardo C. B. Bittar

INTRODUÇÃO

Trata-se de pensar a questão da sensibilidade, diante propondo uma crítica da razão instrumental e do exaurimento da existência na dimensão do trabalho e da produção. A recuperação da arte é vista como uma prática de emancipação, na medida em que representa uma forma de transformação cultural da sociedade. A questão dos direitos humanos é atravessada por esta problemática, e, por isso, torna-se o fulcro das pesquisas deste artigo.

SENSIBILIDADE, MODERNIDADE E DESUMANIZAÇÃO

O termo sensibilidade (*Sinnlichkeit*), em sua amplitude semântica, revela que largos são os horizontes da dimensão do sensível,

do sensitivo, do intuitivo, do perceptivo (MATOS, 2005, p. 56).¹ Mas, de alguma forma, se pode explorar o sentido do termo, afirmando-o como o oposto da rudeza. Essa é uma perspectiva de trabalho que abre um campo de investigação curioso, na medida do próprio ‘despertamento’ da crítica para a percepção da subvalorização da cultura das sensibilidades no atual contexto social. O que se tem presente é o fato de que a modernidade consolidada, enquanto modernidade que realiza a razão instrumental (*Instrumentellen Vernunft*), no sentido frankfurtiano da expressão empregada na dialética do esclarecimento, de Adorno e Horkheimer (1985), exercita rudeza e incute rudeza na dimensão da vida. Esta rudeza é a mesma que bloqueia os sentidos, e que, por isso, permite a trivialização do absurdo; ela constrói a dimensão da *insensibilidade do cotidiano*. Mecanicamente despojados de si, milhões acorrem às prateleiras dos supermercados, ou aos balcões de empregos, gravitando alienados dos laços sociais e da percepção de que o exercício da humanidade é o maior patrimônio da existência, para fazerem de si agentes econômicos valiosos para o exigente mercado de trabalho do mundo moderno. Por isso, a dureza e a frieza, a alienação e a indiferença, se tornam formas de expressão que marcam práticas sociais e determinam muito das práticas socialmente predominantes. E isso porque rudeza, frieza e insensibilidade bloqueiam pontes de acesso a áster.

1 “Essa racionalidade científica, que se faz passar pela única forma de racionalidade, recalca aspectos importantes da razão: a sensualidade, a sensibilidade, a sensação. O termo alemão *Sinnlichkeit* (sensibilidade) conserva os três sentidos. Marcuse chama a atenção para o fato de a palavra ter deslizado do campo sensorial, corporal, para o terreno da estética e da filosofia da arte. Sensação, sensualidade e sensibilidade foram tornadas antagônicas pela civilização repressiva, foram preteridas pela hipertrofia da racionalidade analítica, pragmática e calculadora, vale dizer, matematizante. Malgrado os desenvolvimentos técnicos e científicos, há uma regressão da sociedade, o que se atesta pelas periódicas recaídas na barbárie, no auge da civilização – os fascismos, os nazismos, o totalitarismo” (MATOS, 2005, p. 56).

Não obstante, se esta linguagem é a linguagem da modernidade vitoriosa, a modernidade instrumental, também é verdade que a sensibilidade é, ato contínuo, expulsa do universo das transações humanas. A rudeza, ao exaurir a sensibilidade, bloqueia a arte e extingue os sentimentos mais sutis pelas coisas e pelas pessoas. Ora, através desse processo de fragilização das sutilezas, e de hipervalorização do material, constituem-se laços sociais reificados e marcados pelo valor da valia de mercado. A desumanização é uma consequência direta deste processo social. A hipertrofia das relações de troca materiais produz uma atrofia das sensibilidades humanas, um afinamento das percepções sensíveis humanas, um decréscimo de solidariedade social e um desligamento da demanda do humano como categoria definidora das formas de codificação do convívio social. O mundo do materialismo desenfreado, que substitui *ser* por *ter*, para pensar com Erich Fromm, sufoca tudo que existe pela frente, desencadeia um maquinismo pulsante na dependência das mercadorias; estas podem ser amadas, veneradas, adoradas, afinal são os novos ícones da modernidade.

ESTÉTICA, LINGUAGENS E CULTURA: as práticas sociais da sensibilidade

Em nossos tempos, a arte se define pela negação. Numa primeira abordagem, o tema da estética parece estar confinado à dimensão daquilo que gera prazer, sensações, provocações, ‘despertamentos’, e, de certa forma, para nós, a arte está muito associada à diversão, ao ócio, ao divertimento, ao aproveitamento do tempo livre, enquanto tempo não-trabalhado. Ela aparece, num primeiro momento, como não-trabalho, não-utilidade (ADORNO, 2002).² Por isso, ela contrasta com as exigências de produtividade inerentes à lógica da modernidade vigente.

2 As reflexões de Adorno vão neste sentido, e não deixam de revelar o caráter onipotente da indústria cultural como fator de repressão do único *locus* de expressão do espaço do não-trabalho: “O mundo inteiro é forçado a passar pelo crivo da indústria cultural” (ADORNO, 2002, p. 16).

Mas a estética, num sentido amplo, engloba diversas práticas humanas, e está mais presente na história das civilizações, das culturas e dos povos do que a nossa visão - moderna, individualista, de sociedade capitalista e ocidental - nos permite enxergar. A estética, num sentido amplo, engloba diversas práticas humanas, constitutivas do próprio fazer humano, se revelando como todo fenômeno cultural; ou seja, o modo de habitar, o modo de vestir, o modo de produzir sons revelam uma forma de expressão do humano. De fato, constituímos o ambiente à nossa volta, a partir de certa forma que expressa uma particular identidade e forma de olhar o mundo.

Assim, por exemplo, o modo de habitar tem a ver com uma visão estética de mundo; a cultura atravessa, pois, a forma como humanos constroem sua relação com o ambiente. Por que numa tribo indígena brasileira se distribuem as habitações de forma oval e, noutra tribo, elas se distribuem de forma quadrangular? Então, a estética não é somente o adereço, mas aquilo que expressa a forma de constituição humana da própria identidade cultural. A questão da estética nos atravessa em nossa condição. Tomando-se o exemplo das artes literárias, em *Vários escritos*, no texto *O direito à literatura*, Antonio Cândido afirma, que, em seu sentido amplo, “[...] a literatura aparece claramente como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos” (CÂNDIDO, 2004, p. 174). Somos, em nossa singularidade existencial, brasileiros, negros, libaneses, espíritas, jesuítas, africanos... Por isso, a questão do *gosto* é de fundamental importância para a *existência* humana, pois não ter gosto é já estar morto, ou seja, é *não-existir*; a vida tem, portanto muito do estético (MELO, 2004).³

3 “Um tal gosto pessoal, como expressão da justificação dessa singular maneira de viver, implica um estilo capaz de abraçar todas as forças e fraquezas que a natureza oferece e integrá-las em um plano artístico, segundo o qual cada elemento é considerado como pedaço de arte, a fraqueza também, com a virtude de encantar, de dissimular a feiúra, porque a vida só nos é suportável enquanto fenômeno estético, e cumpre que nos transfiguremos em tal fenômeno” (MELO, 2004, p. 86-87).

Por isso, o fato de sermos seres estéticos não parece ser algo acidental, e nem simplesmente construído pelas necessidades da vida contemporânea. É necessário transcender o tempo presente e as contingências de um gosto social hegemônico, profundamente marcado pela hostil presença do imperialismo da indústria cultural, para dar um grande salto e compreender que a estética nos acompanha desde sempre. Somente o olhar histórico-antropologicamente aberto nos permite tomar esta consciência.⁴ Nessa percepção, as categorias estéticas aparecem associadas a uma série de traçados sócio-antropológicos constitutivos dos hábitos de um povo, de suas convenções, de suas exigências sociais, de suas necessidades, de seu desenvolvimento histórico-tecnológico, e nada disso é acidental, senão produto da operosidade simbólico-transformadora humana, em seu longo percurso de transformações históricas.

Trata-se de uma espécie de linguagem universal de expressão do humano, como construtor de cultura, apesar de não poder existir um padrão universal artístico único, pois toda padronização da arte arrefece o espírito criador, e, exatamente por isso, estiola a capacidade de simbolização da arte pela renovação sempre contínua. É ela expressão da mais alta sabedoria, e para muitas culturas ela é considerada até os dias presentes uma sabedoria muito especial das coisas humanas e das coisas divinas. *Vakya paidiya* afirma: “Não há concerto neste mundo que não seja transmitido pelos sons. O som impregna todo o conhecimento. Todo o universo repousa no som” (CANDÉ, 1994, p. 15). A arte, mais do que representar, exhibe o homem a si mesmo; sua função é especular.

⁴ O importante estudo de Roland de Candé permite a abertura em direção a este tipo de visão.(CANDÉ, 1994, vs. 1 e 2).

ARTE, PODER DE RESISTÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Ao implicar certa recusa de mundo, ao relacionar-se de modo tenso com o mundo, é que a arte *inaceita a normaçoã social predominante*.⁵ O esteta rompe com a realidade ao criar este hiato entre o tempo da arte e o tempo da realidade, e desta fratura se nutre a significação do instante estético. Por fim, o universo da arte carece de fundar uma outra realidade, paralela a *esta* realidade, à realidade da qual se distancia para ganhar autonomia. Nesse sentido, o mundo da arte convive com o mundo objetivo, reproduzindo-o, mas também renuncia ao mundo objetivo, dele se distanciando. Assim, ao fundar a realidade estética, a arte renega ao mundo e “[...] comunica verdades não comunicáveis noutra linguagem; contradiz” (MARCUSE, 2007, p. 19). Toda obra de arte é, nesse sentido, transgressora. Ao negar a pesada consistência da determinação das coisas pela realidade, a arte opera uma rebeldia contra a ordem do mundo. E, a partir daí, ensina que é possível algo além do cotidiano.⁶ Ademais, com todas as suas características, “[...]a arte permanece uma força de resistência” (MARCUSE, 2007, p. 18).

Se a arte desperta a sensibilidade é porque esta conclama a outras coisas, e apela a dimensões psiquicamente mais profundas do que a banalidade mecânica do cotidiano exige do senso humano. Por isso, a valorização da sensibilidade, em suas diversas latitudes, implica em um hiato

5 “A ideologia nem sempre é mera ideologia, falsa consciência. A consciência e a figuração de verdades que aparecem como abstratas em relação ao processo de produção estabelecido também são funções ideológicas. A arte é uma destas verdades. Como ideologia, opõe-se à sociedade existente. A autonomia da arte contém o imperativo categórico: as coisas têm de mudar. Se a libertação dos seres humanos e da natureza tem de ser possível, então, o nexô social da destruição e da repressão deve ser rompido” (MARCUSE, 2007, p. 22).

6 “A tese que defendo é a seguinte: as qualidades radicais da arte, em particular da literatura, ou seja, a sua acusação da realidade existente e da bela aparência da libertação baseiam-se precisamente nas dimensões em que a arte transcende a sua determinação social e se emancipa a partir do universo real do discurso e do comportamento, preservando, no entanto, a sua presença esmagadora” (MARCUSE, 2007, p. 19).

com o tempo presente fundador de uma prática de resistência. A resistência aqui implicada decorre de seu caráter afirmativo, a saber, do esforço de, pelas características do espírito, de ser mais, de fazer mais, de ir além, e, assim, representa uma forma de “[...] afirmação profunda dos Instintos de Vida na sua luta contra a opressão instintiva e social”, no compasso do pensamento marcuseano (MARCUSE, 2007, p. 20). Há sensibilidade onde há apreço pelo corpo, pela vida, pela existência. Onde há sensibilidade, há percepção, há intuição, caminhos vetados pelo racionalismo moderno, que dicotomiza pensamento e sentimento, mente e coração, verdade e paixão, conhecimento e sensibilidade, como constata Eric Fromm (2003).⁷

Assim, a obra de arte afirma a sensibilidade ao despertar, em sua aura, os aspectos de representação do mundo e de transgressão da uniformidade de compreensão do mundo. A obra de arte provoca cisões e rupturas, e sua vanguarda é capaz de estar na forma ou no conteúdo.⁸ A obra de arte que desperta para a sensibilidade efetivamente conforma a realidade, para fazê-la ganhar outro sentido. Mas, ao exercer o seu papel revolucionário, a obra de arte não carece de obedecer a cartilhas revolucionárias; a revolução está, dialeticamente, em abolir, quando necessário, até mesmo a pretensão revolucionária. Nesta medida, não há que se exigir que a arte tenha mais valor por ser engajada ou desengajada. Ela, também, não tem maior valor ou menor valor se é produzida retratando consciência de classe ou não. Seguindo Marcuse

7 A crítica é desenvolvida por Eric Fromm: “Además de los rasgos patológicos arraigados en la disposición pasiva, existen otros que son importantes para comprender la patología actual de la normalidad. Me refiero a la creciente separación de la función cerebriointelectual de la experiencia afectivo-emocional; a la escisión entre el pensamiento y el sentimiento, entre la mente y el corazón, entre la verdad y la pasión.” (FROMM, 2003, p. 49).

8 “A arte pode ser revolucionária em muitos sentidos. Num sentido estrito, a arte pode ser revolucionária se apresenta uma mudança radical no estilo e na técnica. Tal mudança pode ser empreendida por uma verdadeira vanguarda, antecipando ou refletindo mudanças substanciais na sociedade em geral” (MARCUSE, 2007, p. 10).

(2007, p. 26), é possível afirmar que o caráter “[...] progressista da arte, a sua contribuição para a luta pela libertação, não se pode medir a partir das origens do artista nem pelo horizonte ideológico da sua classe”.⁹

A arte em si é uma subversão do princípio de realidade, e, por isso, é libertadora. Seu sentido se torna ainda mais profundo, e isto é certo, quanto mais a obra é capaz de protestar contra a ausência de liberdade, contra a reificação da existência (MARCUSE, 2007, p. 9).¹⁰ É na transcendência estética provocada pela arte que se esconde o seu perigo para o sistema da insensibilidade e da ignorância, estes que são os dois canais fundamentais para a indiferença e para a estruturação da própria barbárie. A barbárie, para se realizar, não demanda monstros, mas equipamentos conceituais e estratégias de articulação de poder que anestesiem as formas de reação pela criação de uma suficiente atmosfera de indiferença.

Nestas, Marcuse (2007, p. 10) quer ver os traços das obras revolucionárias, pois

[...] uma obra de arte pode denominar-se revolucionária se, em virtude da configuração estética, apresentar a ausência de liberdade do existente e as forças que se rebelam contra isso no destino exemplar do indivíduo, romper a realidade mistificada (e reificada) e der a ver o horizonte de uma transformação (libertação)¹¹ [Nessa perspectiva, a emancipação é absoluta].¹²

9 Marcuse, (2007, p. 26). “A função crítica da arte, a sua contribuição para a luta pela libertação, reside na forma estética. Uma obra de arte é autêntica ou verdadeira não pelo seu conteúdo (i.e., a apresentação correta das relações sociais), não pela pureza da sua forma, mas pela forma tornada conteúdo” (MARCUSE, 2007, p. 18).

10 “A arte protesta contra estas relações na medida em que as transcende. Nesta transcendência, rompe com a consciência dominante, revoluciona a experiência” (MARCUSE, 2007, p. 9).

11 Marcuse (2007, p. 10), ainda: “Neste sentido, toda a verdadeira obra de arte seria revolucionária, na medida em que subverta as formas dominantes da percepção e da compreensão, apresente uma acusação à realidade existente e deixe aparecer a imagem da libertação”

12 “Neste sentido, toda a arte é *l’art pour l’art* apenas na medida em que a forma estética revela dimensões da realidade interditas e reprimidas: aspectos da emancipação” (MARCUSE, 2007, p. 26).

Se essa força é insuficiente para a transformação completa da sociedade, talvez seja porque a transformação completa da sociedade nos seja, de alguma forma negada. Senão, como após as vanguardas de Hieronymus Bosch, de *O jardim das delícias*, de Velázquez, de *Las meninas*, de Picasso, de *Guernica*, de Pollock, de *Um*, de Goya, de *Três de maio de 1808*, ou de Proust, de Baudelaire, e de Sartre, de *A náusea*, o mundo ainda resiste ao terrorismo transformador da arte? Mas, ainda assim, os signos da arte têm a força necessária e suficiente para uma revolução pela cultura, essa que remexe os paradigmas profundos inconscientizados como formas de sedimentação da relação homem-natureza e homem-homem (MARCUSE, 2007).¹³ Por isso, o valor da criação estética não se mede por sua impotência total-transformadora; seu valor se mede pela sua capacidade de manter acesa, ainda que pouco cintilante, a chama da esperança e a da luta pela liberdade.

Enfim, a estética luta contra a anestesia, como afirma Lyotard (1999, p. 75): “Uma estética do pós-Auschwitz e no mundo tecno-científico. Por que uma estética? – perguntamo-nos. Inclinação singular para as artes, para a música? É que a questão do desastre é a do insensível, como disse: da anestesia”. No mesmo compasso, pode-se ler em Marcuse: “Os Auschwitz e My Lai de todos os tempos, a tortura, a fome a morte – poderá supor-se que todo este mundo não passe de mera ilusão e amarga decepção? Persistem antes como a realidade amarga e inimaginável. A arte não pode representar este sofrimento sem o sujeitar à forma estética e assim à catarse mitigadora, à fruição. A arte está inexoravelmente infestada com esta culpa. No entanto, isto não liberta a arte da necessidade de evocar repetidamente o que pode sobreviver mesmo em Auschwitz e que talvez um dia se torne impossível. Se mesmo esta memória houvesse de ser silenciada, então o fim da arte teria

13 É verdade que a forma estética desvia a arte da imediatidade da luta de classes da imediatidade pura e simples. A forma estética constitui a autonomia da arte relativamente ao dado. No entanto, esta dissociação não produz uma ‘falsa consciência’ ou mera ilusão, mas antes uma contraconsciência: a negação da atitude realístico-conformista” (MARCUSE, 2007, p. 19).

realmente chegado. A autêntica arte preserva esta recordação apesar de e contra Auschwitz; esta recordação é o solo onde a arte tem desde sempre a sua origem: na necessidade de a imaginação deixar aparecer o outro (possível) nesta realidade” (MARCUSE, 2007, p. 54).

No entanto, a opor-se à sensibilidade, re-aparece a rudeza, em sua forma intacta. Aquele que retorna do mundo governado pela arte, somente encontra ainda mais claro aos seus olhos os vestígios deixados pela impotência do indivíduo diante da capacidade de transformar a realidade. A transposição da realidade para a dimensão estética é subversiva, em forma de sensível ascensão; mas, a passagem da dimensão estética à realidade é quase sempre sentida como um tombo. Num mundo globalizado, isso significa que a aceleração do tempo, que a subversão das tradições, que a homogeneização dos produtos, que a lógica do consumo desenfreado e inconseqüente, que a standardização dos costumes novamente impingem formas pelas quais a dominação escorre para dentro da história, como que a revelar a perpetuação de uma forma de tradução do esgotamento das forças transformadoras.

Diante da vacilação que representa a renúncia, ante a hostilidade do mundo, prefiro a posição de quem resiste pela sensibilidade. Há os que, a pretexto de combater a rudeza do sistema, se tornam igualmente rudes, ou ainda piores que os mais rudes dos detentores do poder. A resistência acaba por mimetizar a técnica do poder, e, nisto, equivale-se a suas formas de expressão. Utiliza-se da rudeza para combater a rudeza, e o resultado é a multiplicação da rudeza. Prefiro a ideia de que para combatê-la, caminhemos pelo exercício das *sensibilidades*. É preferível combater a rudeza com o seu oposto, com a sensibilidade.

O poder não quer a sensibilidade, por isso, temos de querê-la.¹⁴ Ela é a forma mais elaborada e sutil de percepção do mundo. A sensibilidade

14 “Perverso como toda esfinge, o poder não pode ser debilitado pelo amor. Ao contrário, ele mata toda energia contida na prática do amor. “Na virada do milênio, estando nossa espécie ameaçada de extermínio, só nos resta apostar na construção de uma sociedade

participa da vida do indivíduo, e evitar que o indivíduo seja absorvido pela ideia de totalidade social ou pela objetificação das interações sociais é uma tarefa de todo importante. Onde o indivíduo é soterrado, seja em formas capitalistas, seja em formas socialistas, de seu desaparecimento se nutre uma retomada do princípio de Auschwitz. Por isso, se o centro da sensibilidade é o indivíduo, o indivíduo deve ser retomado como o foco da autonomia, da consciência crítica e do exercício da emancipação consciente. Os próprios erros do marxismo ortodoxo devem ser desfeitos, na medida em que mimetizaram traços da modernidade hostil. É nessa linha de reconsideração que avança a compreensão da função da estética em Marcuse (2007).¹⁵

Assim, a arte é libertadora da condição reificada do enjaulado homem moderno. A arte produz emancipação, a emancipação da sensibilidade, como o afirma Marcuse: “A arte empenha-se na percepção do mundo que aliena os indivíduos da sua existência e atuação funcionais na sociedade – está comprometida numa emancipação da sensibilidade, da imaginação e da razão em todas as esferas da subjetividade e da objetividade” (MARCUSE, 2007, p. 19).

EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E SENSIBILIZAÇÃO PELAS ARTES: o exemplo da literatura

Um dos grandes desafios da Educação em Direitos Humanos é o de gerar sensibilização. Em que pesa o resgate da sensibilidade para a formação humana e humanista? Qual a tarefa da Educação em Direitos Humanos neste setor? Seria a sensibilidade artística capaz de combater

do sentimento que venha substituir a impiedosa sociedade do poder em que estamos vivendo. Encontraríamos, assim, numa era criadora, formada pela alquimia dos homens que se procurariam e sem a compulsão de se defenderem uns contra os outros” (WARAT, 2004, p. 301).

15 “Este desenvolvimento foi intensificado pela interpretação da subjetividade como uma noção ‘burguesa” (MARCUSE, 2007, p. 15).

com suas poucas armas e instrumentos a artilharia pesada do jogo das estruturas econômicas predominantes? Ou, em verdade, seria a tarefa da arte uma tarefa predominantemente ideológica? Seria, ainda, ela mesma, a expressão da alienação, ou seria um produto de reação à alienação? Essas e outras questões se tornam problemáticas quando se trata de compreender o papel da arte frente ao tema da sensibilidade. E isto para compreendê-la como um elemento de fundamental importância para a tarefa da educação que forma para o espírito de solidariedade, para o exercício da liberdade com responsabilidade, para a identidade social não-preconceituosa, para a não-violência, para o espírito social construtivo e para a participação ativa e crítica na vida democrática.

Uma vez que a Educação em Direitos Humanos pretende, pela sua própria prática, emancipar, o canal do qual se vale, pedagogicamente, não pode estar dissociado da forma como institui, vocaliza e mediatiza métodos e conceitos educacionais pelos quais dá conta do problema da formação humana. Se a educação tem a capacidade de participar do processo de construção da personalidade, promovendo a passagem para a socialização, a arte é uma forma de autocompreensão humana de fundamental importância para a evasão simbólica humana, assim como prática de constituição do sujeito pela experiência do sentir; não seria esta uma prática que, articulada a outros saberes, metodologias e conteúdos pedagógicos, participaria da formação em direitos humanos, respondendo à vocação de um projeto nacional por Educação em Direitos Humanos? E isso porque a Educação em Direitos Humanos deve preparar para a tolerância entre diferentes e para a solidariedade entre desiguais, realizando a necessidade de constituição de sujeitos preparados para a cidadania e para a parceria social (SILVEIRA; NADER; DIAS, 2007, p. 7). A arte, através do arrebatamento, da democracia de sua linguagem, tem um grande potencial a jogar a favor de práticas emancipatórias; daí seu relevo no âmbito da formação humana, daí ser um equipamento indispensável

para a tarefa a ser desempenhada, ainda que complexamente, pela Educação em Direitos Humanos. A Educação *em* Direitos Humanos e *para* os direitos humanos procura estimular todas as formas pelas quais se possa chegar a conceber o resgate do sujeito, e a sensibilidade não é um aspecto irrelevante desta dinâmica.

Não é somente o aparato cognitivo e o acesso ao conceito que definem a boa apreensão e percepção de uma realidade. Se a Educação em Direitos Humanos pretende, como de fato assim se apresenta, realizar cidadania, empoderar em direitos, e educar no contexto histórico, deve fazê-lo por meio de inúmeras linguagens, que afetam as percepções dos educandos. Pensando a Educação em Direitos Humanos no ambiente escolar, deve-se ter presente que, se uma sala de aula é um ambiente complexo, do qual participam educandos com vocações, formações, percepções e experiências as mais diversas, inclusive dotados de formas de percepção da realidade as mais diversas, das sinestésicas, às visuais e auditivas, fica claro que a diversidade dos canais de aprendizado/ ensino deve ser explorada com habilidade no ambiente de formação intra-escolar. Por isso, quando se trata de colocar a educação na realidade, é de grande utilidade o conceito científico, sem dúvida, mas também, a experiência estética, a aproximação concreta com o objeto estudado, a audiência de um caso de júri em julgamento, a exposição de um filme, a leitura de um fato de jornal, como a leitura de uma obra de literatura. As artes, por isso, têm seu lugar, ao falar da realidade, ao seu modo, e com sua linguagem, que é, por natureza, diferente da linguagem das ciências.

Pode-se, por exemplo, em sala de aula, falar durante horas a fio, discutindo a noção de ‘golpe de Estado’, diferenciando-a de ‘revolução’. Pode-se tratar do tema do ‘autoritarismo na política’, e contextualizar historicamente ‘os totalitarismos do século XX’. O auditório pode se manter insensível a tudo isso, e até se preparar para os exames e as provas com segurança de bons resultados. No entanto, a certeza de

que os educandos levarão para casa naquele dia outra visão sobre a ditadura brasileira de 1964-1985 vem da percepção da mudança de seus olhares, após a exposição de um breve *filme*, em sala de aula, sobre as perseguições, a censura, as torturas e a repressão ao movimento estudantil, sobre as mortes causadas por perseguições violentas e os atentados irreparáveis a vidas humanas provocados pela repressão política generalizada no período. Independente dos resultados nos exames, sabe-se muito bem que as pessoas que viram aquele *filme*, não se esquecerão do que é a vida sob uma ditadura. Isso porque a estética contida na imagem traduz com mais vivacidade e presença o potencial de sensibilizar, tocar e aguçar os sentidos, do que as frias e, por vezes, monótonas palavras do discurso oral docente. Por isso, *reafirma-se* aqui a importância da Educação em Direitos Humanos ser capaz também de produzir material didático condizente com esta outra lógica de ensinar.¹⁶ Para ensinar liberdade, solidariedade, equidade, diversidade, igualdade, respeito, é necessário, do ponto de vista metodológico, algo mais do que simplesmente falar (BRASIL, 2007, p. 23).

Pode-se mencionar o poder da ‘imagem crítica’, numa sociedade que se tornou totalmente dependente da ‘imagem ideológica e mercadológica’. Mas, também se pode fazer este exercício de compreensão, através das artes literárias. Na definição apresentada por

16 Há uma experiência concreta que segue esta linha de trabalho, desenvolvendo material didático cinematográfico para professores, de todos os níveis de ensino, em temas de educação em direitos humanos. A experiência de sucesso foi gestada por projetos específicos, financiados pela Fundação Ford, e desenvolvidos em parceria com a PaleoTV, pela Associação Nacional de Direitos Humanos (ANDHEP, andhep@gmail.com), para produzir 5 vídeos que têm tido grande utilidade na didática da educação em direitos humanos. São eles: “Direitos Humanos”, Vídeo 01; “Discriminação, minorias e racismo”, Vídeo 2; “Educação e Cultura dos Direitos Humanos”, Vídeo 3; “Direitos Humanos e Povos Indígenas”, Vídeo 4; “Direitos humanos, cidades e desenvolvimento”, Vídeo 5 (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS, 2008).

Antônio Cândido, exatamente por sua extensão, em Vários escritos, no ensaio O direito à literatura, pode-se qualificá-la da seguinte forma:

Chamarei de literatura, da maneira, mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações (CÂNDIDO, 2004, p. 174).

Ora, em sua abrangência, a definição das artes literárias permite abarcar uma amplitude muito grande de práticas culturais, e, exatamente por isso, resgatar práticas significantes que, por sua localidade e regionalidade, foram se tornando artes marginais e perdidas, geralmente abafadas pela hegemonia dos produtos da globalização. Estas artes, como a literatura de cordel, vinda da tradição medieval luso-espanhola, que, no Brasil, tem maior expressão atual nos estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, são importantes veículos que falam a linguagem daqueles que estão inseridos em redes específicas de socialização. Ora, este resgate, não contém um potencial de significação enraizador de práticas de autoconsciência, e não podem falar a linguagem de traduzir concepções de direitos humanos?

Visitada esta questão, pode-se sim afirmar que as artes devem estar a serviço das práticas pedagógicas que fortalecem a expansão da cultura dos direitos humanos, pois são portais favoráveis à elocução de condições de representação da humanidade de cada homem, perante si mesmo. Simplesmente, ao dar linguagem, ao tornar possível o culto do espírito, ao conscientizar e ilustrar sentimentos e vivências que são comuns a todos, ao dar nome à dor, ao batizar a realidade, e ao multiplicar o vocabulário do leitor, a literatura cumpre uma importante tarefa de humanização. Não se pode desprezar o potencial transformador, para a consciência, e para a socialização empoderadora de direitos, do ato de

‘dar linguagem’, e, por isso, libertar da condição de oprimido, quem está alojado no ambiente da solidão espiritual e da ignorância. Não por outro motivo, Antônio Cândido (2004, p. 174) considera a literatura “[...] fator indispensável de humanização, e, sendo assim, confirma o homem na sua humanidade, inclusive porque atua em grande parte no subconsciente e no inconsciente”. As artes em geral, mas especificamente, as artes literárias, têm esse potencial de humanização, assim entendido

[...] o processo que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o sendo da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade e o semelhante (CÂNDIDO, 2004, p. 174).

Como seres de palavra que somos, carecemos delas, como os pássaros carecem do ar para voar. Por isso, mutilar as asas de um pássaro é cercar-lhe de um potencial de liberdade que está contido em sua própria condição de animal dos ares. Na mesma medida, para seres de palavra, “negar a fruição da literatura é mutilar a nossa humanidade” (CÂNDIDO, 2004, p. 186), e, por isso, retirar-nos parte de nossa liberdade. Se a luta pelos direitos humanos é uma luta pela liberdade humana, fica claro que “a luta pelos direitos humanos abrange a luta por um estado de coisas em que todos possam ter acesso aos diferentes níveis da cultura... Uma sociedade justa pressupõe o respeito dos direitos humanos, e a fruição da arte e da literatura em todas as modalidades e em todos os níveis é um direito inalienável” (CÂNDIDO, 2004, p. 191). Seja tomada como método, para transmitir conteúdos, seja tomada como um fim em si mesma, como prática de humanização, o exemplo das artes literárias é de evidente relevo para a discussão da presença da linguagem das artes

no mundo da educação e das práticas educativas que tenham foco em direitos humanos.

É evidente que a tarefa de risco contida na educação em geral, e o próprio desafio que é, para o educador em direitos humanos, lidar com a complexidade da tarefa formadora que tem diante de si, não implica em um contrato de resultados. A arte não leva diretamente à órbita da humanização, numa seqüência lógico-conseqüencial. Ela abre a perspectiva para que se torne possível a cada educando compreender melhor seu mundo interior, a condição humana e a alteridade do outro homem, para pensar com Lévinas. Por isso, a educação culta não chega a formar um *seguro-social* de que barbaridades não mais se reproduzirão na vida social. Como adverte Jaime Guinzburg (2008, p. 351), “se não há incompatibilidade entre apreciar Beethoven e exercitar a violência, como indicam os protagonistas de *O elefante* e *Laranja Mecânica*, é possível supor que não há incompatibilidade, de modo mais amplo e genérico, entre a formação culta e a disposição para a destruição”. A tarefa do educador em direitos humanos é a de sensibilizar a provocar, utilizando-se de imagens e artifícios artísticos, para oportunizar o debate sobre questões sociais, problemas históricos, sentimentos, valores, premissas de comportamentos, etc. No entanto, o educador, solitariamente, não pode prevenir a barbárie. Essa tarefa é uma tarefa de co-responsabilidade social de inúmeros agentes; no que tange ao seu âmbito de atuação, certamente, o educador em direitos humanos pode ser o gestor de inúmeras pequenas revoluções que se processam de modo calado, na intimidade de cada educando, transformando ambientes, famílias e regiões. Por isso, não se pode desacreditar do potencial das artes, a pretexto de se exercer pensamento crítico. O verdadeiro pensamento crítico é, genuinamente, sensível à dimensão da alteridade, porque engajado com a dimensão da intersubjetividade e disposto a pensar processos de socialização que possam guindar a humanidade em direção

a processos de maior acúmulo de desenvolvimento moral. Na leitura de Eduardo Brito (2008), pode-se dizer:

Não sei se a literatura torna de fato melhores os homens que leram muito e bons livros. Afinal quais livros leram Adolf Hitler, Josef Stálin ou Slodoban Milosevic? E quais leu George W. Bush? Sei que no círculo em que convivo, a literatura faz alguma diferença na forma de interpretar o mundo, sei que no mundo que me cerca, a literatura me é um meio de chegar lá onde meu limite físico não consegue me levar (BRITO, 2008, p. 381).

Desta forma, a dimensão da sensibilidade parece participar de um grande concerto de esforços no sentido de promover a Educação em Direitos Humanos, esta que não pode prescindir de encontrar no estudo das artes, na prática das artes e no entendimento das artes algumas formas de recuperar a subjetividade perdida e soterrada em meio aos escombros daquilo que resta de crença na modernidade que nos foi legada.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **Teoria estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan. Marx e Freud**. Tradução de Walter José Evangelista. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. **Direitos humanos**. São Paulo: PaleoTv; ANDHEP, 2008. Vídeo, 1 DVD (17 min).

BITTAR, Eduardo C. B. **Educação e metodologia para os direitos humanos**: cultura democrática, autonomia e ensino jurídico, In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. **Educação em direitos humanos**:

fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: UFPB, 2007. p. 313-334

_____. Educação e metodologia para os direitos humanos. São Paulo: Quartier Latin; ANDHEP, 2008.

BOFF, Leonardo. Justiça e cuidado: opostos ou complementares?, In: PEREIRA, Tânia da Silva; OLIVEIRA, Guilherme (Orgs.). **O cuidado como valor jurídico** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 01-12

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. **Plano nacional de educação em direitos humanos**. Brasília: CNEDH; UNESCO, 2007.

BRITO, Eduardo Manuel de, Reflexões sobre a literatura e os direitos humanos. In: BITTAR, Eduardo C. B. (org.), **Educação e metodologia para os direitos humanos**, São Paulo: Quartier Latin, 2008. p. 361-383.

BRUYERON, Roger. **La sensibilité**. Paris: Armand Colin, 2004.

CANDÉ, Roland. **História Universal da Música**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CÂNDIDO, Antonio. **Vários escritos**. São Paulo, Rio de Janeiro: Duas cidades; Ouro Sobre Azul, 2004.

DORIA, Francisco Antonio. **Marcuse**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade, In: _____. **Ética, sexualidade, política: ditos e escritos (V)**. Tradução Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer, In: _____. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1999. v. 28, p. 17-75.

_____. **O mal-estar na civilização**. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FROMM, Eric. **A arte de amar**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **La revolución de la esperanza.** Tradução Daniel Jiménez Catillejo. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

GIOVANNETTI, Marcio de Freitas. O sujeito e a lei. In: GROENINGA, Giselle; HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Tradução George Spencer; Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

GUINZBURG, Jaime. Literatura e direitos humanos. In: BITTAR, Eduardo C. B. (org.). **Educação e metodologia para os direitos humanos.** São Paulo: Quartier Latin, 2008. p. 339-360.

LYOTARD, Jean-François. **Heidegger e os judeus.** Tradução Jorge Seixas e Souza. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética.** Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Eros e civilização:** uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt:** luzes e sombras do iluminismo. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a Justiça:** crítica e transvaloração. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2004.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. (Orgs.). **Educação em direitos humanos:** fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: UFPB, 2007.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy, NADER, Alexandre Antonio Gili, DIAS, Adelaide Alves (Orgs). **Subsídios para a elaboração das diretrizes gerais da educação em direitos humanos.** Versão preliminar. João Pessoa: UFPB, 2007.

WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos:** a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. v. 1.

OS DIREITOS HUMANOS COMO DIREITOS DO OUTRO

Castor M. M. Bartolomé Ruiz¹

A ERA DOS DIREITOS DO EU, ALGUNS PARADOXOS

“Para um homem, não fazer uso do seu direito a algo, é privar-se da liberdade de impedir que outro se beneficie do mesmo a que ele tem direito próprio” (HOBBS, 1997, p. 111).

Os direitos humanos entram em cena na modernidade como direitos do sujeito, identificados como os direitos do eu. A relação entre os direitos e o sujeito é tão estreita que no horizonte conceitual da modernidade chegam a se confundir como similares. A filosofia teve a responsabilidade desta conjunção, a ponto de concluir que a modernidade é a era do sujeito e dos direitos.

A assimilação dos direitos às teorias modernas do sujeito significou, em seu momento, um ponto de ruptura epistemológico e histórico de grande relevância. Epistemologicamente o sujeito se tornou o critério da verdade. O conhecimento da verdade, tanto para

¹ Agradeço aos colegas do GT-Filosofia as críticas e sugestões, algumas delas incorporadas ao texto na forma de notas de rodapé explicativas.

racionalistas quanto para empiristas, passava inexoravelmente pelo sujeito. A verdade deveria ser aferida através do filtro do sujeito, seja pelos princípios inatos (racionalismo) ou pela comprovação dos sentidos (empirismo), em qualquer hipótese o sujeito se tornou o centro da verdade moderna.

Uma segunda ruptura teve um impacto social mais agudo e diz respeito ao modelo antropológico colado no sujeito moderno. Os regimes sociais pré-modernos caracterizaram-se pelo dualismo soberania-servidão, domínio-obediência. Neles, a relação social estava mediada pela servidão. O comportamento dos indivíduos era pautado, desde o seu nascimento, pela obrigação derivada do estamento a que pertenciam. Não se reconhecia uma obrigação isonômica para todos os indivíduos. A obrigação era desigual, segundo a natureza de cada estamento social. A desigualdade estamental gerava uma relação desigual de direitos e deveres entre pessoas e grupos sociais. A marca do sujeito pré-moderno era a submissão às obrigações de seu estado social. Seus direitos eram sufocados pelas obrigações sociais impostas pela condição natural de seu estado social. Ninguém escapava ao destino social do seu nascimento: o berço gerava direitos e deveres sociais derivados da classe social onde se nasceu. A desigualdade social dos estamentos se justificava como uma forma natural de existência. A legitimação deste estado servil mantinha as pessoas no que Kant denominou de “estado de menoridade” (KANT, 1974). Nele sua consciência era dirigida por outro e, por conta de sua menoridade social, aceitava com naturalidade sua condição de obediência servil e entendia como naturais os privilégios da nobreza. A saída da menoridade talvez tenha sido, em palavras de Kant, a marca que identifica esta (nossa) nova época, a nova era da razão.

Contrariando o otimismo de Kant, está em questão se o Estado de direito anulou, de fato e de direito, a presença do soberano da

sociedade e se a vontade absoluta que impõe a exceção como norma foi abolida da realidade do poder. Giorgio Agambem reacendeu o debate, iniciado por Carl Schmitt, ao manter a tese de que no Estado moderno as formas de exceção constituem o limiar que fundamenta o próprio poder do Estado e o direito em que se legitima. A vontade soberana vem à tona cada vez que a exceção é invocada pelo Estado de direito para defender a ordem. A exceção é uma técnica jurídico-política criada pelo Estado moderno para defender a ordem. Nela a vontade soberana torna-se o último recurso do Estado para defender o direito da ordem estabelecida. Um grave paradoxo habita o Estado moderno, pois para defender os direitos tem que suspendê-los, negá-los; para proteger a vida humana necessita do poder absoluto (soberano) de ameaçá-la quando necessário (AGAMBEM, 2002; 2003). Contudo, há de se conceder que as novas concepções de sujeito moderno vieram romper as amarras “naturais” da sociedade estamental desconstruindo a legitimidade da desigualdade natural das pessoas e o modelo servil da vontade soberana. A modernidade se inaugura sob a bandeira do sujeito. Mas que sujeito? Qual é o sujeito que a modernidade idealizou como sujeito natural de direitos? O que há de natural nele e até onde ele não é também um produto dos interesses sociais da época? Estas são as questões que nortearão a pesquisa deste texto.

Partiremos do princípio de que a noção de sujeito não é um conceito transparente ou uma evidência cartesiana, como pensou a modernidade. Enunciar o sujeito implica, imediatamente, construir sentidos para o sujeito. Ao desenhar a saída de sua minoridade para uma nova era dos direitos, a modernidade não se limitou simplesmente a iluminar a natureza do sujeito, senão que se dedicou a produzir várias interpretações sobre ele até concluir uma teoria densa sobre o estado de natureza. Na encruzilhada dos novos sentidos produzidos pela modernidade o sujeito, que queria sair da minoridade para deixar de

ser conduzido por outros, ficou engessado numa visão naturalista do indivíduo: foi encurralado no eu. Antes, nas sociedades pré-modernas, o sujeito estava dominado pela ideologia servil da soberania; agora, nas sociedades modernas, o sujeito ficou preso nas malhas do individualismo. Saiu de uma suposta menoridade para cair num isolamento endêmico.

Na visão moderna, o eu tem a primazia da vontade nas suas relações para com a alteridade. Esta é reconhecida como uma dimensão secundária do eu que surge como uma consequência da vontade soberana do indivíduo. A vontade é concebida como algo natural e espontâneo e a sociabilidade como uma opção voluntária do eu, que considera que existe plenamente como sujeito antes de qualquer relação social e também poderia continuar a existir sem ela. A figura de Robinson Crusoé é a metáfora do ideal individualista e auto-suficiente do indivíduo moderno. Para este a relação com o outro é um aspecto secundário da sua natureza, entendida aquela como uma decisão arbitrária de sua liberdade. Na melhor das hipóteses o outro é percebido como um complemento útil para o desenvolvimento da natureza individual. Sua existência é considerada necessária enquanto complementa as necessidades biológicas do indivíduo, mas prescindível enquanto este pode subsistir livremente sem a presença do outro. Não é casual que o utilitarismo seja a ética que acompanha o individualismo e que ambos sejam as ideologias dominantes de nosso momento histórico. A consequência desta relação é que o individualismo e o utilitarismo contaminaram a visão dos direitos humanos a partir do conceito de natureza humana. Ainda na figura de Robinson Crusoé, este reflete paradigmaticamente a visão utilitarista do outro quando, depois de um longo tempo de solidão, aparece um outro na ilha. Esse outro é visto como um selvagem, inferior em cultura, técnica e moral. Crusoé torna-se seu salvador. A presença desse outro selvagem lhe serve como companhia mínima, ajudando-lhe nos afazes diários. É sintomático que o outro de Crusoé não tenha nome. O nome (im)posto por Crusoé é o do dia da semana em que se encontraram, sexta-feira. O outro é

inferior, útil e sem nome, perfilando a figura paradigmática da relação do eu moderno com o outro.

A principal característica do sujeito moderno está em seu caráter individual, o que significa que o sujeito está centralizado no eu. A individualidade do eu, a modo de sua existência monódica e auto-suficiente, é constituída como a essência natural do sujeito. Ela é prévia à sociedade e anterior a qualquer relacionamento. A vontade do eu parece surgir de forma espontânea, com uma liberdade instintiva que pertence a sua essência natural. Este se considera prévio a qualquer relação social e origem de toda sociedade. Para o sujeito, nada existe antes do eu e nada pode existir, para ele, sem a sua vontade soberana. O indivíduo moderno é pensado como uma natureza isolada que, em estado puro, existe por si e em si e como tal portadora de todos os direitos naturais. Esta concepção moderna de indivíduo ficou filosoficamente recolhida no conceito de “estado de natureza”²(LOCKE, 2001, p. 384).

Foi Hobbes quem de forma mais aguda formulou filosoficamente, ainda no século XVII, a tese do “estado de natureza do homem” como uma essência individual do sujeito (HOBBES, 2008). Tal tese vingou e se tornou a marca registrada da cultura moderna. A sombra conceitual do estado de natureza nos acompanha, com todos os desdobramentos possíveis, desde faz cinco séculos. As teorias autoritárias de Hobbes foram o canto da coruja de uma época em que vingaram as teses parlamentaristas de Locke (2001) e dos iluministas do século XVIII, notadamente Rousseau e Kant. Contudo, e embora tenham prevalecido as teses políticas destes, e delas se originaram os direitos humanos modernos, o arcabouço filosófico do indivíduo no estado de natureza continuou sendo o de Hobbes.

2 “Àqueles que afirmam que nunca houve homens em estado de natureza [...] afirmarei que todos os homens encontram-se naturalmente neste estado e nele permanecem até que, por próprio consentimento, se tornam membros de alguma sociedade política” (LOCKE, 2001, p. 384).

O estado de natureza foi concebido como prévio à sociedade, e os direitos dele decorrentes se sobrepõem aos direitos positivos. Embora Hobbes defendesse a possibilidade de alienar voluntariamente direitos naturais menores (a liberdade) para defender o direito maior (a vida), foram as teses parlamentaristas de Locke e dos iluministas que prevaleceram ao defender que os direitos naturais são, por essência, inalienáveis e que a sociedade deve sempre respeitá-los e protegê-los.

Nessa equação moderna, a antropologia filosófica ajudou a construir a ideia de um fundamento natural da sociedade. Perseguiu-se a visão racional, ou seja, natural da sociedade a qual foi localizada na visão naturalista do indivíduo; este portador, por essência, de direitos naturais inalienáveis. Nessa fórmula, o direito é correlativo ao conceito de natureza do indivíduo. Os direitos são da natureza individual, ou seja, a forma dos direitos deriva do modo como se pensa a natureza humana. Este axioma vinculou de modo inextricável os direitos humanos com a natureza do indivíduo. Estabelecido este princípio filosófico, e dentro da lógica moderna de que aquilo que é natural se impõe como racional e obvio, chegou-se à conclusão de que a ideia moderna de indivíduo é uma evidência natural. Conseqüentemente o sujeito natural moderno passou a existir como uma verdade científica clara e distinta. Por isso cada vez que a modernidade se propõe a repensar o sentido dos direitos do sujeito deve retornar, numa espécie de fatalidade prometeica, ao modelo individualista da essência natural do eu.

Temos de constatar que no momento histórico inicial dos séculos XVII-XVIII, o artifício filosófico do estado de natureza contribuiu com eficiência para desconstruir a legitimidade da sociedade estamental que acorrentava a subjetividade a uma heteronomia servil. A emergência do eu individual como portador de direitos naturais foi decisiva para a derrubada das sociedades aristocráticas e o estabelecimento de uma isonomia formal, base da cidadania moderna.

Com o passar dos tempos, os modos de dominação mudaram, mas a dominação persistiu. A desigualdade social não é mais estamental, porém ela permanece como algo (natural?) socialmente assumido. As técnicas de exploração se modificaram, porém novas formas de injustiça e desigualdade se fizeram inerentes à ordem moderna. O paradoxo desta situação é que esta nova ordem fez dos direitos naturais do indivíduo o escopo de sua legitimação, ao ponto de fazer coexistir dentro da mesma ordem a defesa dos direitos naturais e a permanência da desigualdade, a proclamação formal dos direitos humanos fundamentais com a negação real das necessidades fundamentais da vida digna. Novas formas de injustiça estrutural se tornaram tão constitutivas da nova ordem quanto a proclamação formal do Estado de direito. Nestes novos tempos, para pensarmos a efetivação dos direitos humanos de forma histórica e global, teremos de questionar alguns dos pressupostos filosóficos do individualismo liberal que os engendrou e que servem como discurso ideológico para legitimar a naturalidade da desigualdade social e suas formas de injustiça estrutural.

A CRÍTICA AOS DIREITOS DO EU COMO DIREITOS DO LIBERALISMO

“Este tipo de propriedade (liberal-capitalista) pode chamar-se de privada (do latim ‘privare’, destituir de), porque a pessoa o pessoas que a possuem são seus donos absolutos, e têm o poder pleno de privar os demais do (direito) a seu uso e desfrute” (FROMM, 1997, p. 81)

O fosso que separa a proclamação formal e a negação real dos direitos humanos em muitas de nossas sociedades nos leva a analisar, criticamente, quais são os dispositivos pelos quais os direitos humanos conseguem coexistir e até legitimar a desigualdade social, a injustiça estrutural e inclusive atos de violência e guerra³. Se o esvaziamento

3 Foi notável o impacto que provocou em todo o mundo a argumentação oficial utilizada pelo governo dos EEUU e Inglaterra para a invasão de Iraque como defesa da liberdade e

político dos direitos humanos se opera através do formalismo filosófico-jurídico que vincula os direitos ao eu, sua implementação efetiva dependerá da desconstrução da lógica desse formalismo, tal finalidade exige repensar os direitos a partir da alteridade como direitos do outro⁴.

Num primeiro momento, passaremos a avaliar algumas das consequências político-jurídicas da metáfora filosófica do “estado de natureza”. No estado de natureza todos os homens são iguais, são naturalmente livres, todos têm direito a todo porque por natureza nada é de ninguém. O elemento regulador do estado de natureza é o interesse próprio de cada indivíduo. As relações sociais se estabelecem no choque de interesses individuais em que a norma é levar a máxima vantagem em tudo tentando fazer que meu interesse prevaleça sobre o dos outros. Este seria um estado natural em que os indivíduos se encontram confrontados uns com os outros pelo impulso inevitável do interesse próprio (o egoísmo natural). Para Hobbes e seus seguidores, entre os que cabe destacar a Adam Smith⁵, Davi Ricardo, Jeremy Bentham⁶, entre outros, o

dos direitos humanos que estariam sendo negados nesse país. Lembrando que a guerra contra Sérvia, as guerras do Golfo e a intervenção contra o Afeganistão realizaram-se “oficialmente” sob a bandeira da defesa dos direitos humanos

- 4 A alteridade é inerente à abertura do sujeito para relação. Ela é necessária, condição de possibilidade da própria subjetividade. Ela se realiza como ética. A ética é inerente à nossa abertura para o outro. Contudo convém fazer uma distinção conceitual, que não podemos desenvolver por falta de espaço, entre alteridade e heteronomia. O outro não é naturalmente bom. Não se trata de recriar pelo avesso a versão do bom sujeito de Rousseau. A heteronomia é uma alteridade pervertida pela dominação do outro sobre mim. A alteridade não pode ser negada, mas pode ser instrumentalizada. A alteridade me realiza como sujeito, a heteronomia a perverte como dominação do outro sobre mim. A alteridade é o modo como eu cresço na relação com o outro, a heteronomia é a instrumentalização da relação que me nega. A alteridade é necessária, a heteronomia é contingente.
- 5 Adam Smith, 1723-1790, era filósofo moral e se tornou o principal teórico da economia política do liberalismo defendendo a tese de que as relações sociais se regulam naturalmente pelo choque de egoísmos ou de interesses particulares, os quais são guiados por uma mão invisível do mercado de modo a harmonizar pela lei da oferta e da demanda os interesses em conflito.
- 6 Jeremy Bentham, 1748-1832, filósofo defensor da teoria utilitarista, junto com Stuart Mill e James Mill. Influenciado por Adam Smith defende o liberalismo econômico como

eu age impelido pelo impulso natural do interesse próprio. Nele encontra a essência do seu ser e o objeto de seu agir. Esta condição humana origina o estado de guerra natural, mais ou menos agudo, de todos contra todos.

Na sequência do pensamento de Hobbes, Locke tenta reformular parcialmente a tese do egoísmo natural transformando-a no que poderia se denominar de “egoísmo racional”. O indivíduo, embora tenha por natureza o impulso do interesse próprio, também tem a razão para controlá-lo fazendo desta o instrumento pelo qual torna aquele um meio racional de socialização (LOCKE, 2001, p. 384).

As teorias modernas do estado de natureza pensam a igualdade como parte da natureza: todos somos iguais por natureza. Este princípio de antropologia filosófica muito contribuiu para deslegitimar a naturalização da desigualdade social das castas, das classes, dos estamentos. A igualdade natural tornou-se também um axioma central do direito moderno e dos direitos humanos. Contudo, o sentido dessa igualdade também está contaminado pela concepção individualista que o forjou, como veremos a continuação.

Ainda a liberdade foi pensada como a nota identitária por excelência do estado de natureza. Uma vez mais os conceitos (símbolos) revestidos de naturalismo parecem se impor como verdades evidentes, quando elas sempre são forjadas como sentidos históricos. A liberdade moderna é valiosa em muitos aspectos, porém o sentido a ela atribuído deriva da natureza individual - isto do sujeito, o que a confina num reducionismo questionável. A liberdade natural é pensada como a liberdade da vontade e esta por sua vez é concebida como vontade do desejo. A liberdade da natureza é entendida como um impulso natural. A liberdade se identifica com o querer individual e este sempre é motivado

modelo de vida. Concebeu o modelo do “panoptico” de prisão como ideal político de governo de toda a sociedade.

pelo interesse próprio. O pressuposto filosófico desta liberdade é que a vontade e o desejo traduzem de forma natural a natureza do eu. Ser livre, neste modelo, equivale a fazer aquilo que se quer ou ainda fazer o que se deseja. As teorias modernas sobre a liberdade têm muitos matizes e variações, mas em seu conjunto coincidem em pensá-la como o ato soberano do eu em que o desejo ocupa o lugar do impulso natural. Nesta visão, a liberdade é primeira e a relação com o outro uma resultante. Como conseqüência, a liberdade funda a alteridade e a responsabilidade para com o outro só existe como medida da liberdade. Este princípio, tão essencial às visões modernas do direito e da ética, será profundamente questionado (embora não totalmente invalidado) quando pensamos a liberdade a partir da alteridade o que tornará a responsabilidade a medida de verdadeira liberdade.

Por último, ainda poderíamos destacar a importância que, desde os primórdios da modernidade, a propriedade teve como um direito natural ou dimensão constitutiva da natureza humana. Locke foi o filósofo que, já no século XVII, de forma mais contundente vinculou a natureza humana à propriedade (LOCKE, 2001, p. 384).

A genealogia dos direitos humanos remete filosoficamente à ideia de direitos naturais. O seu conceito de natureza humana entrou em crise na nossa contemporaneidade. Sem pretender ser exaustivos neste debate, temos de apontar alguns dos paradoxos dos direitos naturais modernos decorrentes do seu modelo antropológico.

Karl Marx. As críticas ao modelo individualista que serve de fundamento para a teoria moderna dos direitos humanos surgiram desde várias perspectivas filosóficas. Já Karl Marx, na obra, *A questão judaica*, critica o que ele denomina de “caráter burguês” dos direitos humanos. O ponto inicial de sua crítica é a visão individualista em que o ser humano ficou encerrado pelas filosofias modernas do sujeito. Tomando como base a diferenciação que a declaração francesa de 1791 faz entre “direitos do

homem e direitos do cidadão, Marx se pergunta: Qual é o homem que aqui se distingue do cidadão? Responde de forma enfática: “o membro da sociedade burguesa”. Afirmando mais adiante que o indivíduo burguês se caracteriza por ser: “um homem egoísta, um homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2003, p. 34).

A legitimação dos direitos humanos da burguesia se fez em nome e liberdade. Então Marx questiona: qual o sentido dessa liberdade? A liberdade liberal se limita ao direito de fazer o que não prejudique os outros, a tal ponto que a liberdade é delimitada por aquilo que a lei determina que se pode fazer ou que está proibido. Nesta visão a relação com o outro está demarcada pela lei: “assim como as estacas marcam o limite ou a linha divisória entre as terras” (MARX, 2003, p. 35). Continua Marx criticando que, neste modelo, o direito do homem à liberdade não se baseia na união com o outro, mas justamente na separação do semelhante. A liberdade burguesa concebe o homem como uma mônada isolada que se dobra sobre si mesma fazendo do distanciamento do outro uma desconfiança natural, transformando os direitos em meios para a defesa contra o outro.

Para Marx, tanto o modelo individualista dos direitos humanos como sua teoria da liberdade têm uma finalidade política muito bem definida: a defesa da propriedade privada: “A aplicação prática do direito humano de liberdade é o direito humano da propriedade” (MARX, 2003, p. 35). No fundo, o individualismo burguês seria a ideologia que legitima como um direito humano natural o direito da propriedade privada. A propriedade privada (especialmente a dos meios de produção) é, para Marx, a base do modelo capitalista. Por isso a ideologia individualista dos direitos humanos é tão enfaticamente defendida pela burguesia como uma visão natural do ser humano e da sociedade. A naturalização do individualismo burguês se tornou a base do conjunto dos direitos naturais porque dela decorre a defesa da propriedade como um direito essencial ao indivíduo.

A estreita vinculação entre o individualismo burguês, sua versão da liberdade e a defesa da propriedade constituem o tripé de direitos que, para Marx, longe de serem naturais, são meras construções ideológicas a serviço dos interesses da classe burguesa. O individualismo promovido por este modelo social: “faz que todo homem encontre nos outros homens não a realização de sua liberdade, mas, pelo contrário, a limitação desta” (MARX, 2003, p. 36). A crítica de Marx aos direitos humanos se centra no individualismo, denunciado como princípio antropológico falacioso cujo objetivo é legitimar, como direito natural, a acumulação ilimitada da propriedade nas mãos de uns poucos, enquanto a desigualdade em que outros se encontram, despossuídos do mínimo necessário para viver, é tematizada como consequência natural das diferenças individuais.

Para Marx, o vínculo entre o individualismo egoísta e os outros direitos é tão estreito que direitos como *a igualdade e a segurança* estão contaminados pelo mesmo vírus. A igualdade interpretada em referência à liberdade liberal anteriormente descrita, é uma igualdade formal, entendida como igualdade perante a lei e não como direito a um acesso igualitário aos bens sociais. A segurança, segundo Marx, se tornou o direito supremo da sociedade burguesa que defende o direito de cada um à conservação de sua pessoa e de seus bens. Este direito legitima as formas de polícia para defesa do próprio, em especial da propriedade. Conclui Marx afirmando que nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa o egoísmo do homem (MARX, 2003, p. 37).

Marx não colocou em questão os ideais almejados pelos direitos humanos (que seriam intrínsecos aos objetivos do projeto socialista de sociedade), mas o artifício antropológico que fez do sujeito um indivíduo naturalmente a/social propondo o individualismo burguês como uma verdade natural. Após Marx, foram muitas as tentativas filosóficas de pensar os direitos humanos para além do modelo individualista com que tão fortemente foram impregnados, como veremos a seguir.

BREVE GENEALOGIA DOS DIREITOS DO OUTRO

“Não há direito de propriedade que não seja uma apropriação grotesca de um bem ou do trabalho do outro” (MOUNIER, 1984, p. 92)

A crítica filosófica ao modelo individualista dos direitos humanos pode ser melhor compreendida se analisarmos o sentido dos direitos a partir da justiça e não a justiça como uma aplicação do direito. Ou seja, propomos mudar a perspectiva epistemológica na compreensão dos direitos humanos adotando a justiça como perspectiva hermenêutica do seu sentido e não vice-versa, como a tradição liberal faz.

A submissão da justiça às formas do direito constitui um dos artifícios pelo qual os direitos humanos podem enunciar-se fora do sentido da justiça. Por meio dele se consegue que os direitos sejam interpretados como meros princípios formais de enunciação universal deixando em segundo plano sua aplicação histórica, ou seja, a realidade da injustiça das vítimas que sofrem a negação dos direitos. O dispositivo filosófico mais ardiloso da filosofia liberal foi identificar a justiça com o procedimento e o justo com a aplicação correta dos procedimentos legais, fazendo crer que não é possível pensar a justiça fora dos procedimentos e dos seus princípios universais. Quando vinculada ao procedimento, a justiça se reduz ao modo correto de entender e aplicar a lei dentro da ordem. A lei se identifica com o justo e o direito torna-se a forma de justificar a ordem vigente. Nesta lógica binária os direitos humanos são trazidos com facilidade para uma função legitimadora do status quo.

Os direitos humanos adquirem outra luz quando em vez de ser pensados a partir dos princípios formais do direito, se interpretam a partir do outro injustiçado, ou seja, da alteridade da vítima⁷. Partimos

⁷ A categoria “vítima” pode ter vários sentidos. Inclusive pode se fabricar uma falsa condição de vítima para manipular interesses, obter domínio sobre outros ou conseguir

do princípio de que os direitos humanos existem em relação à condição histórica das vítimas, e que a formalização dos mesmos deve servir à reparação da injustiça cometida ou devida. O que identifica a violação dos direitos humanos não é a transgressão de uma norma senão a negação da alteridade humana. A validade ou não dos princípios formais do direito em geral e dos direitos humanos em particular terá que se confrontar com a alteridade das vítimas. A condição da vítima vive de forma dramática a violação do direito como injustiça. Para interpretar os direitos haveremos de nos debruçar sobre a condição histórica da injustiça da vítima, só assim poderemos entender seu caráter histórico e afastá-los das contínuas tentativas de utilizá-los como ideologia da ordem.

Para pensarmos uma teoria dos direitos humanos a partir do outro (vitimado) deveremos considerar o sentido da justiça como demarcador do direito, uma justiça das vítimas que reposicione o valor histórico dos direitos humanos. Com este objetivo, um primeiro ponto que nos cabe sublinhar é que, a diferença do que preconizam a maioria das teorias liberais, a perspectiva de uma justiça a partir do outro (das vítimas) está marcada pela objetividade material do sofrimento da vítima, no sentido ontológico do termo, e não pela formalidade da interpretação legal. A (in)justiça atinge objetivamente, antes que a lei e a ordem, a alteridade humana. Num primeiro momento, a justiça não existe em relação à observação ou transgressão das normas estabelecidas, ela está diretamente relacionada à condição da vítima. O sentido, grau ou impacto de uma (in)justiça se mede pela repercussão que teve sobre o outro vitimado e não pela importância do preceito legal observado ou transgredido, como tende a fazer a justiça procedimental.

vantagens. A categoria vítima é problemática, mas também é real. Nós utilizamos o sentido de vítima no sentido do injustiçado. A vítima como injustiçado remete a uma realidade objetiva, a injustiça. Sem injustiça não há vítima, no sentido que estamos propondo neste trabalho. A vítima tem uma objetividade que a caracteriza como aquele que sofreu a injustiça. A injustiça fabrica sempre a vítima, uma é correlativa a outra. Não há vítima sem injustiça, assim como não há injustiça que não produza vítimas.

A justiça procedimental tem um marcado matiz subjetivo na origem dos seus princípios (identificados com o eu moderno e os consensos), na organização dos procedimentos (associada à opinião do magistrado) e na consecução dos fins (principalmente em preservar a ordem). Em contraposição, a justiça do outro não se define pela subjetividade, em nenhum dos aspectos anteriormente citados, mas pela materialidade da alteridade ferida. O justo da justiça não advém do sujeito que a ministra, mas da vítima que sofreu a injustiça. A alteridade ferida da vítima é a referência ética que define os princípios do que é justo; ela delimita o critério do justo para os procedimentos corretos da administração da justiça. A alteridade humana se torna, nesta perspectiva, o objetivo que legitima os fins dos procedimentos, ou seja, restaurar a injustiça cometida⁸ (LÉVINAS, 2000). Neste sentido, a justiça das vítimas é uma justiça do outro, uma justiça da alteridade humana. Os direitos humanos pensados nesta perspectiva hão de repensar-se, em primeiro lugar, como os direitos do outro vitimado.

Quando os direitos humanos são pensados a partir da injustiça das vítimas, têm de abandonar o hipotético estado de igualdade natural e focar-se na condição histórica dos sujeitos. Não é possível compatibilizar a condição histórica do injustiçado com consensos procedimentais que impõem um ponto zero da sociedade e apagam o valor histórico dos acontecimentos. A validade dos direitos humanos sempre há de se reportar à memória do acontecido, à memória das vítimas, e não aos princípios abstratos de uma fundamentação. A situação de injustiça em que se encontram as vítimas não permite colocar um véu de ignorância sobre o acontecimento que provocou tal violência. Não se pode desconhecer a

8 Sobre a preeminência ético-metafísica da alteridade sobre a subjetividade remetemos aos estudos de Emmanuel Lévinas para quem o Outro é a condição de possibilidade do sujeito e a alteridade é a relação primeira de todo ser humano. Como consequência disso, a ética é a condição necessária do existir humano e se torna a metafísica primeira. (LÉVINAS, 2000)

injustiça passada como meio para conseguirmos procedimentos universais comuns a todos. Neste suposto, sacrifica-se a vítima ao conceito, a injustiça cometida é esquecida em nome do consenso futuro.

A grande maioria das teorias modernas da justiça pensa o justo a partir dos interesses do sujeito. Este define de modo subjetivo ou pelo consenso (que nada mais é do que uma forma mais elaborada de subjetividade da maioria) o que é justo ou injusto. Na modernidade, desloca-se de forma “clara e evidente” o sentido da justiça para o procedimento. Procura-se no procedimento o sentido do justo. Quando Rawls (1985) apela para a metáfora do véu da ignorância como um dos princípios da justiça procedimental, esse véu não só cobre de ignorância os sujeitos a respeito da justiça do outro senão que ainda encobre as vítimas com uma densa capa de invisibilidade epistemológica para a justiça.

Há de se constatar que a imparcialidade dos procedimentos é válida, fundamental para ministrar a justiça, pois sem ela pode-se cair com facilidade no arbítrio e como conseqüência na arbitrariedade. Mas a redução da justiça à imparcialidade do procedimento ignora facilmente a realidade objetiva da condição das vítimas e da injustiça por elas sofrida. Os direitos humanos, quando vinculados às normas e procedimentos, aparecem como princípios formais ou transcendentais com múltiplas interpretações possíveis, e não como um meio de fazer justiça, seja para prevenir ou reparar a violação da dignidade humana.

Estes são, entre outros, alguns aspectos críticos que a perspectiva das vítimas coloca á compreensão transcendental ou formalista dos direitos humanos. Porém vejamos com mais detalhe como a tradição filosófica já tinha forjado um sentido da justiça diferente daquele que os liberais elucubraram. Para melhor contextualizar nossas contribuições teóricas a este debate, se faz necessário traçar, ainda que breve, um esboço genealógico de alguns filósofos e discursos que pensaram desde diversas perspectivas este problema.

Aristóteles, ainda na Grécia antiga, pensa que a justiça, a diferença das outras virtudes, só pode existir em relação ao outro. No seu livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, constrói sua teoria da justiça com o pressuposto de que: “A justiça entendida neste sentido é a virtude completa. Mas não é uma virtude absoluta e puramente individual; é relativa a um terceiro e isto é o que faz que na maioria dos casos seja tida pela mais importante das virtudes” Aristóteles (1982, p. 171-172) amplia a tese de que a justiça é relativa a um outro para tanto se utiliza do aforismo de Bías (também atribuído a Solon) de que “o poder é a prova do homem” porque o exercício do poder é sempre em relação a o outro, aos demais, à comunidade. A justiça é a virtude do poder porque se realiza para o bem do outro e não para bem de si mesmo. Segundo o estagirita, a justiça cria um “bem estranho” porque não é um bem que se faz para si mesmo senão para os outros. Continua Aristóteles afirmando que o homem mais perfeito não é o que emprega a virtude em si mesmo, mas o que faz para o outro. Embora reconheça que isso sempre é uma coisa difícil. Conclui Aristóteles afirmando que, por tudo o dito anteriormente, não há de considerar-se a justiça como uma simples parte da virtude, mas como a virtude plena. Em contrapartida a injustiça não é uma parte do vício, mas a sua plenitude.

A modo de corolário do I capítulo do livro VI, Aristóteles analisa a evidente diferença entre a justiça e a virtude em geral. Mantém o princípio de que a virtude perpassa ambas as dimensões (eu-outro) embora não de forma idêntica. A virtude em relação ao outro é justiça, em relação a si mesmo é hábito moral. Embora a teoria aristotélica da justiça tenha muitos limites⁹, nela encontram-se já princípios claros que pensam

⁹ A teoria sobre a justiça de Aristóteles, desde o nosso ponto de vista, tem muitas lacunas reducionistas para ser uma justiça das vítimas. Entre elas podemos destacar a identificação que faz em muitos momentos entre justiça e lei, assim como entre injustiça e transgressão da lei. Aristóteles é filho de sua sociedade, a qual não tem percepção clara do sentido da alteridade humana. A falta de consciência crítica a este respeito

a origem da justiça a partir da alteridade humana, como uma justiça do outro (ARISTÓTELES, 2006).

Santo. Tomás é um pesquisador e divulgador da obra do estagirita na alta Idade Média. Nele ecoam as teses de Aristóteles sobre a justiça como virtude em relação ao outro. Para Santo Tomás a justiça tem menos a ver com o sentimento ou vontade do sujeito que com a reparação (objetiva) da injustiça cometida. A virtude da justiça acontece no ato objetivo da reparação da injustiça cometida e não na disposição subjetiva de quem o faz. Santo Tomás entende que a justiça é correlata ao bem comum. Este existe a partir do que denomina de uma justiça geral na qual cada ser humano há de desenvolver seus talentos pessoais em prol do bem comum, contribuindo desta forma para a justiça comum. Só depois Santo Tomas fala de uma justiça particular (TOMÁS DE AQUINO, 1964).

Dando um salto até nossa contemporaneidade percebemos que as implicações do individualismo para o discurso dos direitos humanos não passaram despercebidas na filosofia. A crítica filosófica do individualismo moderno foi feita por muitos pensadores de um amplo leque filosófico que abrange desde o personalismo de Emmanuel Mounier (2004) ou Jacques Maritain (1947), pensadores da Teoria Crítica como Eric Fromm (2004), Walter Benjamin (1996), Theodor Adorno e Max Horkheimer (2006), da teoria política Hannah Arendt (2001), da hermenêutica humanista como Paul Ricoeur (1991), pensadores da alteridade como Franz Rosenzweig (1997), Martin Buber (2004), Hans Jonas (2006), entre outros. Todos eles fizeram questionamentos filosóficos agudos a respeito do modelo antropológico individualista da modernidade inerente à teoria dos direitos humanos. Desse amplo espectro de autores, nos propomos

levou Aristóteles a legitimar a servidão como condição natural da desigualdade da natureza dos homens. Esta se recolhe de maneira precisa no cap. II do livro I da Política. (ARISTÓTELES, 2006)

apresentar, de modo sintético, o esboço de algumas teses centrais de dois filósofos: Simone Weil e Emmanuel Lévinas.

Simone Weil (2001) percebeu as contradições do individualismo moderno e as implicações deste nas teorias do direito e da justiça. Na sua obra, *O Enraizamento*, desenvolve a tese de que o direito existe como obrigação para com o outro. Contrariando as teses do individualismo moderno, Simone Weil (2001, p.7) parte do princípio de que a “noção de obrigação ultrapassa a noção de direito, que lhe é subordinada e relativa”. Pois qualquer direito não é eficaz por si só, mas pela obrigação que corresponde a ele. A realização do direito não provém dele mesmo, mas do seu reconhecimento como obrigação pelos outros. Algo se torna direito quando é reconhecido como obrigação para com o outro. Caso não exista o reconhecimento da obrigação, o direito também não existe.

Invertendo a lógica do individualismo moderno, Simone Weil afirma que é a obrigação que institui o direito e que este existe sempre como direito do outro. Os direitos que eu tenho são obrigações que os outros têm para comigo e vice-versa, os direitos dos outros são obrigações que eu tenho para com eles. Nesta dialética do eu-outro, direito-obrigação, Weil inverte os princípios filosóficos do individualismo moderno propondo que o outro é a referência para pensar seu direito, e que a obrigação para com o outro se constitui o princípio do direito.

Weil (2001, p.7) questiona o binômio dualista da modernidade que fraturou o ser político da pessoa em direitos e deveres dizendo que: “Um homem considerado em si mesmo, tem somente deveres, entre os quais se encontram certos deveres para consigo próprio”. Os outros têm direitos quando considerados desde o ponto de vista do sujeito (do eu). De igual forma, o sujeito tem direitos quando considerado desde o ponto de vista da responsabilidade dos outros para com ele. Conclui afirmando que um ser humano que estivesse sozinho no universo não

teria nenhum direito (pois ninguém estaria obrigado para com ele) e sim teria obrigações (para consigo mesmo e o universo).

A diferença do formalismo jurídico, a noção de obrigação que perfaz o sentido do direito é sempre relativa a situações de fato e leva em conta as condições históricas dos sujeitos. Enquanto os direitos se apresentam sob certas condições, a obrigação para com o outro, segundo Weil (2001, p.9), é sempre incondicionada. Ela está sobre todas as condições. O objeto da obrigação é sempre o ser humano. “Há obrigação para com todo ser humano, pelo simples fato de ser humano”. Uma obrigação eterna, incondicionada, recolhida de forma confusa (e imperfeita) no direito. Uma obrigação que se manifesta de forma objetiva como dever de justiça para com o outro

Weil chega afirmar que nenhum ser humano pode se livrar da obrigação para com o outro, como vínculo social dos direitos. Quem pretende se livrar da obrigação para usufruir meros direitos estará cometendo crime. A obrigação para com o outro ser humano está além das convenções sociais ou dos costumes culturais. Por isso, afirma, é uma obrigação incondicionada. Os chamados direitos positivos recolhem, sempre de forma imperfeita, a incondicionalidade da obrigação. A legitimidade ou ilegitimidade destes direitos é correlativa a sua coerência ou contradição no modo como implementam a obrigação para com os outros.

A obrigação se manifesta, em primeiro lugar, pelo respeito ao outro ser humano e na seqüência pela solução das necessidades básicas da sua existência social. A noção de obrigação, longe do formalismo do direito moderno, remete às condições materiais da existência humana. Weil lembra que esta noção de obrigação que origina o direito se encontra presente nas tradições mais antigas, como a dos egípcios, como consta no Livro dos Mortos onde se define a justiça e a justificação após a morte como o momento em que alguém puder dizer: “não deixe ninguém passar fome”, ou da tradição cristã originária de Jesus que vincula o sentido da

justiça à obrigação para com aqueles que são vítimas, a tal ponto que no julgamento final, para Jesus, o único critério de justiça será aquilo que se fez ou deixou de se fazer para com os mais necessitados: o que fizestes a um destes pequenos a mim o fizestes (Mt, 25, 45).

Para Simone Weil (2001), a obrigação de respeito às coisas é relativa ao serviço que prestam às pessoas. A obrigação da propriedade depende do modo como ela serve para a vida dos outros. O direito de propriedade só merece respeito se cumpre seu papel primeiro: cobrir as necessidades fundamentais da vida humana, caso contrário a propriedade, devendo cumprir a obrigação para com o outro, deixa de ser um direito legítimo do particular. Assim também as instituições sociais merecem um respeito relativo, dependendo do modo como servem para promover a vida humana. A obrigação para com uma instituição (pátria, lei, Estado, etc.) só existe se ela serve efetivamente para o bem dos outros, caso contrário deixa de merecer o respeito e a obrigação necessária. A virada epistemológica e histórica que Simone Weil (2001, p. 8) propõe sobre o sentido do direito e da justiça a partir das vítimas a levou a dizer que: “é necessário complementar a Declaração dos Direitos do Homem com uma declaração das obrigações para com o ser humano”.

A crítica de Simone Weil centra-se nas contradições inerentes à justiça procedimental, já que é insuficiente para a implementação efetiva dos direitos humanos. Tal insuficiência deriva de estar voltado para a preservação da lei e da ordem e só de forma colateral pensar a efetivação dos direitos humanos como demanda da condição histórica das vítimas. A injustiça é identificada, na visão formalista, com a transgressão da ordem, deixando de lado a condição da vítima. O outro vitimado é sempre um momento segundo da justiça procedimental. Para pensarmos na efetivação dos direitos humanos teremos que inverter a lógica da justiça formal e pensar o sentido da justiça a partir do outro, em este caso a partir das vítimas da injustiça. A efetivação dos direitos humanos

deverá repensar as contradições do modelo do direito formal e da justiça procedimental, visando o sentido da justiça para além do procedimento. O sentido da justiça deve ser procurado na injustiça sofrida pela vítima. É a alteridade humana que deve servir de critério ético de justiça. As vítimas são o outro da injustiça¹⁰.

Emmanuel Lévinas (2000, p. 33) talvez seja o filósofo que fez as críticas mais contundentes ao modelo “ontológico” do eu moderno. O objetivo da obra deste autor é traçar uma crítica à ontologia do eu, que constitui a base da violência estrutural e cultural de nossas instituições ocidentais e modernas. Em seu lugar propõe uma metafísica da alteridade em que o outro se apresenta como relação necessária e primeira e a ética se torna a metafísica primeira (LÉVINAS, 2000, p. 26).

Inicialmente, Lévinas questiona o princípio naturalista do eu. Enquanto natural, se torna uma realidade auto-suficiente, constituída por si mesma e prévia à relação com o outro. Ainda coloca em xeque o princípio filosófico moderno que identifica a essência natural do eu com a razão. Critica a onipotência da razão do eu pela qual se relaciona com o outro objetivando-o na forma de conceito, “neutralizando o outro e englobando-o [...] em que a razão soberana apenas se conhece a si própria [...] nada mais a limita” (LÉVINAS, 2000, p. 31). Invertendo o axioma da autossuficiência natural do eu racional, afirma que o sujeito é naturalmente insuficiente e existe, antes de mais nada, como abertura para a relação. A alteridade não é uma opção da vontade autônoma do eu, mas a condição de possibilidade de sua existência. O eu não existe em primeiro lugar com uma vontade autônoma para depois decidir relacionar-se com os outros. Para o sujeito, o outro é primeiro e a abertura para a relação é sua condição necessária. A subjetividade é o resultado, criativo, dessa relação.

10 Sobre este ponto remetemos ao trabalho de Reyes Mate (2005).

Lévinas (2000, p. 23), invertendo a perspectiva moderna do eu, faz da abertura para a alteridade a condição necessária da existência humana. É neste sentido que Lévinas entende que a relação ética é metafísica, pois ela se impõe como condição de possibilidade do ser do sujeito. A alteridade nos abre, necessariamente, para a relação com o outro. Essa abertura é prévia a nossa vontade, já que é pela abertura que constituímos o modo de ser da vontade. Esta não existe como um dado natural do sujeito, pois se constitui na relação com o outro. A relação é prévia à vontade, daí que a autonomia desta deve ser compreendida em relação ao outro do qual se sente dependente e responsável. A abertura é primeira, universal e necessária, ou seja, metafísica. A vontade do sujeito não emana de forma espontânea do eu, não é um dado natural da sua essência, senão que se constitui historicamente a partir da relação histórica com o outro. A vontade do eu, longe de ser algo natural ou espontâneo, é histórica e circunstancial. Daí que sua liberdade também estará afetada pela historicidade, como veremos.

A individualidade do sujeito se forja através duma indefinida rede de experiências de vida em que os outros se integram às vivências do eu constituindo-o como sujeito histórico e não natural. A subjetividade não é o santuário do eu solipsista, ela se encontra habitada pela presença dos outros com os que se relacionou ao longo de sua existência. A sujeito é, antes de mais nada, o resultado das relações com os outros. Sua subjetividade é formada pela experiência da relação: é uma construção histórica cujo resultado depende das vivências relacionalmente construídas. “A relação com outrem põe-me em questão, esvazia-me de mim mesmo e não pára de me esvaziar, descobrindo assim em mim recursos sempre novos. Não me sabia tão rico, mas já não tenho o direito de guardar nada” (LÉVINAS, 1998, p. 234).

Na sequência do pensamento de Lévinas, poderíamos afirmar que sem a abertura para a alteridade, o sujeito não seria humano,

permaneceria na consciência natural dos outros seres vivos. O que define o humano como humano não é uma essência individual recebida pela natureza, mas sua abertura para a alteridade. Por ela, a subjetividade se constitui através da relação com o outro; sem ela, a subjetividade nem poderia existir. Através da relação o sujeito existe como criação histórica (RUIZ, 2006). A relação que torna histórico o sujeito também o singulariza escapando de qualquer forma de universalismo naturalista ou de padronizações formatadoras.

Todavia, explorando o objeto de nossa reflexão, os direitos do outro, para Lévinas a justiça é o modo como se realiza o sentido pleno da ética como metafísica primeira. Isso significa que a abertura metafísica do ser humano só se realiza plenamente quando sua relação com o outro se torna uma prática de justiça. Esta posição contradiz a filosofia moderna do eu que pensa a sua realização a partir do interesse próprio. Para Lévinas (2000, p.34). esta é uma ontologia que reduz o outro aos interesses do eu: “a ontologia como filosofia primeira que não põe em questão o mesmo, é uma filosofia da injustiça”. Desmarcando as filosofias do eu, Lévinas (1999, p. 109) sustenta que a relação com o outro é íntegra quando é justa. Invertendo a lógica do individualismo, afirma que é a justiça e não a liberdade que dá sentido pleno à relação, e como consequência à própria liberdade. “A relação com o outro não se converte, como o conhecimento, em gozo o possessão, em liberdade. O outro se impõe como uma exigência que domina esta liberdade, e partir daí, como mais original que tudo o que passa por mim”. Sendo a alteridade a dimensão primeira do ser humano, a ética não pode mais ser reduzida a um código consensual de valores, normas ou preceitos definidos livremente. A ética existe além dos códigos e aquém da vontade, ela se impõe ao sujeito como relação necessária com o outro. A ética é inerente à dimensão da alteridade. Por ela nos abrimos ao outro vinculando-nos numa relação primeira que se torna necessária e universal, metafísica. Para Lévinas o outro se apresenta sem

ser convidado, existe antes do eu e estabelece a relação sem prévio aviso ou consentimento. O outro, desde a perspectiva metafísica, é condição necessária do eu (LÉVINAS, 1999, p. 107).

Na abertura necessária para a alteridade, o outro se apresenta como relação. Esta é constituída (e me constitui) antes que o eu possa decidir. A autonomia do sujeito não tem a liberdade de negar sua abertura para alteridade. O eu está necessariamente aberto para a relação com o outro sem que sua liberdade possa impedi-lo. A abertura para o outro é condição da própria liberdade. Nessa abertura o outro se manifesta, se apresenta inicialmente como uma epifania que interpela o eu sem que este possa evitá-lo.

A interpelação é uma categoria filosófica da relação. Ao relacionar-me, a condição humana do outro apela para mim. Seu apelo é sempre uma interpelação. Sua presença me interpela antes que eu possa impedi-lo. O apelo e a interpelação são inerentes ao momento primeiro da relação. A interpelação se sobrepõe à minha liberdade, a condiciona, ao ponto de fazer dela uma liberdade interpelada. A liberdade do eu não existe prévia à interpelação do outro. A liberdade, quando se a reconhece, já existe como resposta ao apelo do outro. “A minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho” (LÉVINAS, 1999, p.87). É uma liberdade interpelada que se manifesta livre no modo como responde à interpelação que a constitui. A verdadeira liberdade é sempre uma resposta às interpelações do outro. A liberdade livre dos condicionamentos históricos da alteridade é uma ficção. “O outro impõe-se como exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim” (LÉVINAS, 1999, p.74). A liberdade, quando vem a existir já aparece interpelada e como conseqüência, o modo autêntico de desenvolver a liberdade será respondendo aos apelos que a condicionam.

A liberdade é uma prática e não um estado do sujeito. Enquanto prática se realiza plenamente quando responde à interpelação do

outro e quando essa resposta se efetiva na forma de responsabilidade¹¹ própria pelo outro: “filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbítrio”. A liberdade não existe como essência natural do sujeito, ela é uma prática histórica através da qual o sujeito responde aos apelos dos outros (LÉVINAS, 2000, p.71).

A interpelação é sempre histórica, a sua intensidade e gravidade dependerá da condição de vida do outro. A interpelação se torna mais aguda quando o outro é uma vítima da injustiça. A injustiça cria a vítima. Toda vítima real é produzida por uma injustiça, sem essa correlação poderemos falar só metaforicamente de vítimas. A condição de injustiça que sofre a vítima é sempre uma interpelação sobre a que não se pode passar indiferente. Sua dor, embora externa, não me é estranha. Sua interpelação sutura as distâncias entre o eu e o outro o fazendo meu próximo (LÉVINAS, 1999, p.194)¹².

Seguindo as teses de Lévinas podemos afirmar que a proximidade não é opção caridosa do sujeito, mas imposição da relação metafísica da alteridade. O próximo não é uma categoria moral ou religiosa, mas uma presença interpelante que se antepõe a minha liberdade. O outro é meu próximo antes de eu decidir sobre tal condição. A minha liberdade será sempre o tipo de resposta que dou à interpelação de tal proximidade. Posso negá-la, ignorá-la, fechar os olhos para ela, mas não tenho como evitá-la. Resulta cínico denominar de liberdade a opção de ignorar

11 É conveniente diferenciar entre responsabilidade e culpa. A responsabilidade existe além da culpa. A responsabilidade é sem culpa. Eu sou responsável sem ser culpado. A minha responsabilidade emana da minha condição histórica de abertura para o outro. A responsabilidade não me culpa e não me impõe um comportamento. Ela me exige uma resposta. A decisão é minha. A grandeza humana do sujeito poderá ser apreciada pelo tipo de resposta que decida dar.

12 Levinas entende que essa abertura interpeladora nos abre essencialmente para a experiência do Bem e da bondade como prática da responsabilidade: “Esta anterioridade da responsabilidade com relação à liberdade significaria a Bondade e o Bem, a necessidade para o Bem de ele escolher-me primeiro antes de que eu esteja em condições de eleger, ou seja, de acolher a sua eleição”(LÉVINAS, 1999, p. 194).

a proximidade do outro, pois a liberdade se realiza como tal quando acolho os apelos da proximidade e os transformo em responsabilidade e compromisso. Embora seja livre para negar o outro, a liberdade não se realiza como tal no ato da negação, mas na prática de acolhida do outro. Em todas as hipóteses, a liberdade será sempre o modo como justifico a interpelação do outro.

Interpelado pela condição do outro vitimado, o eu está intimado a dar resposta. A resposta que a vítima demanda é uma responsabilidade comprometida com sua condição. O sujeito interpelado é também um sujeito responsabilizado. Ele se torna responsável pelo apelo do outro vitimado. A responsabilidade é prévia a minha liberdade. Ela penetra em minha subjetividade como apelo da condição da vítima antes que eu possa impedi-lo. “A responsabilidade para com o outro, responsabilidade ilimitada que não está medida pela rigorosa compatibilidade do livre ou não livre [...]” (LÉVINAS, 1999, p.196). A interpelação nos torna responsáveis pelo outro antes que possamos manifestar nossa liberdade.

Lévinas (1999, p.105). não nega a liberdade, porém a interpela desconstruindo o sentido moderno e até ocidental que a investiu com o sinônimo da arbitrariedade. A liberdade arbitrária não é algo natural. Na pretensão de absolutizar a auto-suficiência do eu, ela se torna o princípio de toda arbitrariedade. A liberdade sem responsabilidade nem condicionamentos históricos, além de ser uma ficção idealista, se torna o artifício ideológico pelo qual submetemos arbitrariamente o outro aos interesses (egoístas) do eu. “A espontaneidade da liberdade não se questiona. Só a sua limitação seria trágica e provocaria um escândalo” Então o que é liberdade para Lévinas?

Lévinas (2000) questiona a desvinculação feita pela filosofia racional entre a liberdade e a justiça, e a conseqüente submissão arbitrária desta à aquela. O sujeito é livre, porém exerce sua liberdade como justificação da resposta à interpelação do outro. Liberdade é a

forma como justificamos a responsabilidade pelo outro. Ninguém está livre da responsabilidade pelo outro, uma vez que aquela se anuncia como momento primeiro da relação. Todos somos livres, porém nossa liberdade se exerce, como prática histórica, ao dar resposta aos apelos da responsabilidade. A nossa liberdade se mede pelo tipo de resposta que damos à relação com o outro: “A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça” (LÉVINAS, 2000, p.59). A resposta que nos responsabiliza pelo outro é o critério julgador de nossa liberdade. A responsabilidade (inevitável) pelo outro deriva sempre em demanda de justiça. Na relação, a justiça transparece como princípio ético que julga a resposta que damos a nossa liberdade. Por isso a verdadeira liberdade se realiza como plena justiça. Ou seja, a liberdade se constitui como prática de responsabilização justa pelo outro.

A liberdade, ainda que interpelada, não é determinada na sua resposta. Somos livres para responder de muitas formas ou para não responder. Em todos os casos a liberdade não pode furtar-se à interpelação. Podemos fazer da nossa liberdade um meio para omitir-nos à interpelação do outro, podemos, como Caim, dizer que não temos nada a ver com a sorte do outro: “o que tenho eu a ver com a sorte de meu irmão”. Podemos utilizar a nossa liberdade, inclusive, para explorar o outro e nos aproveitar mais ainda da sua situação fragilizada. Contudo e em qualquer hipótese, não podemos furtar-nos à interpelação nem à responsabilidade. E nunca poderemos dizer que estamos realizando nossa liberdade ou que estamos nos realizando como seres humanos livres quando utilizamos o outro como meio para nossos interesses, porque no ato egoísta a liberdade é negada por não se realizar em forma de justiça.

A liberdade é definida pelo tipo de resposta que damos às interpelações dos outros. Lévinas (d)enuncia a liberdade livre da responsabilidade pois é um falacioso eufemismo do ego-centrismo que

tenta justificar o injustificável, ou seja, a utilização instrumental do outro em favor do eu. Lévinas identifica como falsa liberdade aquela que nega o socorro do outro vitimado. A liberdade só se realiza como tal na forma de justiça.

Justiça, para Lévinas (1999, p.107), é a resposta que damos à interpelação do outro de modo a restaurar a sua dignidade negada. A verdadeira liberdade é aquela que se realiza como justificação responsável pela sorte do outro: “A existência na realidade, não está condenada à liberdade, senão que está investida como liberdade”. A liberdade se realiza como justiça. Ela não é previa à justiça, mas consequência da verdadeira justificação dos nossos atos. “Mas, o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a” (LÉVINAS, 1999, p.176). Desta forma Lévinas inverte o sentido da liberdade moderna e a lógica da justiça do eu.

OS DIREITOS HUMANOS E A JUSTIÇA DAS VÍTIMAS

Pensarmos os direitos humanos a partir da alteridade exige inverter os termos da relação entre o sujeito e os direitos. Nesta perspectiva, o direito não surge do eu, da sua condição natural individual ou da essência da sua natureza, mas da relação com o outro.

O direito torna-se justo quando é reconhecido como direito do outro. Porque: “ainda antes das formas do ordenamento, o direito está em necessária relação com a vida mesma da comunidade” (ESPOSITO, 2005, p. 35). O direito, na perspectiva da alteridade, é o modo como reconhecemos a responsabilidade pelo outro, assim como os outros também reconhecem a sua responsabilidade sobre mim. O direito é sempre um direito devido ao outro. Nesta perspectiva podemos nos remeter ao pensamento de Roberto Esposito (2003, 2005, 2009) sobre a comunidade. Para este autor, seguindo a própria etimologia do termo, o que define a comunidade é o

múnus, ou seja, o dever para com o outro. O sentido etimológico do múnus da comunidade é aquilo que cria o do comum. O múnus da comunidade implica numa relação de obrigação para aquilo que é comum, uma responsabilidade para os outros. A relação comunitária desenvolvida pelo um múnus implica aos sujeitos com o comum da comunidade. Sem essa implicação do dever para com os outros, a comunidade desaparece, em seu lugar se abre um vazio desestruturante da convivência que traz como conseqüência final o fim da comunidade. O múnus cria os vínculos comunitários e faz da relação um laço social em que as responsabilidades para o comum vinculam os sujeitos entre si. O comum da comunidade beneficia a todos que dela participam, porém para que exista como tal se exige como princípio ativo o dever para aquilo que é comum, múnus, e não o direito ao próprio (interesse).

O próprio do eu é sempre uma propriedade, uma apropriação motivada pelo interesse próprio. Pelo sentido etimológico, o múnus que a comunidade compartilha não é uma propriedade, pertencimento ou possessão, muito pelo contrário é um dom, uma dádiva do sujeito para o comum, um dever para com os outros sujeitos da comunidade (ESPOSITO, 2003a, p.30). Essa relação de doação gratuita expropria, ainda que parcialmente, aquilo que o eu tem como sua principal propriedade: a subjetividade. Na vivência da comunidade há um esvaziamento do sentido do próprio, da propriedade, através de numa expropriação de si voltando-se para o valor daquilo que é comum. A experiência comunitária produz uma desapropriação do sentido proprietário do sujeito para investi-lo de uma experiência de doação ou dádiva de si para aquilo que é comum (ESPOSITO, 2003a, p.31).

Contrariando a dinâmica comunitária, nas sociedades modernas se processou uma tendência acentuada de substituir o múnus do dever para pelo ônus do benefício próprio. Tal substituição provocou o esvaziamento do sentido comunitário colocando em risco a existência da própria

comunidade social. O ônus, a diferença do múnus, se afirma na propriedade do próprio, no direito ao particular. O ônus é motivado pelo interesse próprio que faz da propriedade o modo de afirmar-se individualmente frente àquilo que é comum. O ônus procura a vantagem e o benefício individual fazendo da rivalidade o modo da relação interpessoal. A procura do ônus particular esvazia a comunidade daquilo que lhe é essencial para sua subsistência: o dever para com os outros, o múnus.

A dinâmica proprietária do ônus conduz a comunidade a um estado de rivalidade em que os indivíduos procuram o próprio em detrimento daquilo que é comum. Para evitar que a comunidade se desintegre num estado de guerra natural, é implantada a força do direito. “Poderia se dizer que o direito conserva a comunidade mediante sua destituição. Que a constitui destituindo-a” (ESPOSITO, 2005, p.37). Nestas condições o direito se impõe pela força com uma função imunitária cujo objetivo é defender o próprio da ameaça do outro. As relações sociais se tornam, mais e mais, relações jurídicas, e cada vez menos são assumidas como responsabilidade para com o comum. Os conflitos cada vez mais são resolvidos como confrontos legais e menos como problemas morais. Há uma acentuada tendência à juridização da vida como único recurso à falta de responsabilidade ética pelo outro.

Na perspectiva individualista, quando se coloca a questão: quem fica responsabilizado pelos direitos do outro? A resposta imediata é despejar a responsabilidade num terceiro, normalmente o Estado ou entes públicos. Na visão individualista do direito, as necessidades do outro não são a minha responsabilidade. No máximo podem ser objeto de minha solidariedade opcional (caridade voluntária), mas o eu não se sente moral ou juridicamente responsável pelo outro nem por seus direitos básicos para uma vida digna. Na visão liberal, quando o outro se encontra despojado dos direitos, vivendo numa condição indigna do ser humano, eu não tenho dever de direito para com ele, o máximo que se

me solicita é a compaixão voluntária de uma ajuda pontual. Considera-se que eu não sou responsável pela privação dos seus direitos. Como consequência eu posso continuar indiferente sem ser responsabilizado por isso, posso seguir adiante sem que tal atitude denote qualquer forma de injustiça para o outro. É meu direito! O individualismo liberal cria a indiferença como forma natural de relação com o outro. Transfere a responsabilidade dos direitos para o Estado ou qualquer outra entidade pública eximindo ao sujeito da responsabilidade pelo outro: do dever pela proteção, defesa e implementação dos seus direitos.

Na perspectiva da alteridade, os direitos do outro, a sua negação, me interpelam e por sermos humanamente interpelados, somos também responsabilizados pela implementação desses direitos, pela sua defesa. É certo que o patamar de responsabilidade não é igual para todos, que há quem por sua condição social e possibilidades reais tem uma responsabilidade maior, como é o caso, por exemplo, dos responsáveis públicos. Mas isso não apaga a parcela de responsabilidade que eu tenho pelos direitos do outro, que é a mesma que todos temos pelos direitos dos demais. O modelo liberal de direito eximiu aos sujeitos da responsabilidade para com os direitos do outro, reduzindo tal responsabilidade aos casos particulares em que há uma implicação direta nos fatos. Afora isso, todos estão isentos de responsabilidade sobre os direitos dos outros. Enquanto isso, todos se dizem portadores de direitos que os outros devem respeitar.

A perspectiva do eu introduz o princípio da indiferença como categoria ética, política e jurídica que legitima o direito a não me responsabiliza pelos direitos do outro. A cultura da alteridade inverte tal perspectiva, propondo a responsabilidade como categoria ético-política que faz do direito um compromisso de cada um pelos direitos do outro.

Na visão liberal, o direito é o dispositivo social que me permite defender-me do outro. Ele tem uma função imunitária que me defende do outro: “neste sentido primeiro e radical deve entender-se o papel

imunizador do direito” (ESPOSITO, 2005, p.35). Ao afirmar meu direito estou-me protegendo do outro que pode querer invadir a minha liberdade, em suma, a minha propriedade. Num suposto estado natural de competição geral em que vivemos (a guerra de todos contra todos), o direito é criado como instrumento de defesa dos interesses do eu para preservá-los da ambição dos outros. Nesta hipótese, há uma outra questão a ser analisada: a cumplicidade do direito com a violência.

O direito necessita da força (violência), pois, segundo reza a tese clássica, o direito sem força perde a força do direito. Walter Benjamin (1995) analisou agudamente as implicações extremas a que conduz a imbricação do direito com a violência, quando esta se torna a única garantia daquele. Nesta aliança, o direito se identifica com a ordem do *status quo*, no qual o direito cumpre o papel de legitimar a ordem e defendê-la a través da força (violenta). O direito tende a monopolizar a violência como a forma legítima de defender a ordem e a violência serve para garantir o direito como forma legal de preservação da ordem. Tal cumplicidade reduz os direitos à ideologia da ordem e faz da violência sua última (talvez única) garantia. “o interesse do direito em monopolizar a força diante do individuo não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito” (BENJAMIN, 1995, p.162). Esta dinâmica gera uma espiral em que o direito e a violência se retroalimentam com o único objetivo de defender-se contra todas as tentativas externas de transformar a ordem. Qualquer iniciativa que vise modificar a ordem, no seu sentido estrutural, será catalogada como uma afronta aos direitos e se persistir em tal objetivo imediatamente será qualificada de violência ilegítima a ser reprimida. Benjamin (1995) já nos alertou que, na visão individualista, o direito nasce como irmão siamês da violência. Um necessita do outro para existir¹³.

13 “Embora a primeira vista possa parecer paradoxal, em determinadas circunstâncias pode ser designado como violência também um comportamento assumido no exercício do direito. Tal comportamento, quando é ativo, pode ser chamado de violência, quando

A violência da justiça procedimental seja na versão jus naturalista ou na versão positivista, coloca-se na relação de meios e fins. No jus naturalismo se legitima como meio para os fins naturais da sociedade, para o positivismo se justifica como fim a partir dos meios corretos da ordem justa. Como já (d)enunciou Benjamin (1995) no ensaio *Crítica da violência*, em ambas perspectivas direito e ordem se identificam¹⁴. Toda ordem se legitima por um direito que por sua vez é instituído como o regime legal da ordem. Nessa equação, a justiça é transferida para dentro da ordem a modo de corpo legal do direito vigente. A injustiça, neste caso, se identifica com a transgressão legal da ordem e da sua lei positiva. Nessa equação, a administração da justiça terá como objetivo primeiro restaurar a transgressão legal contra a ordem, conferindo-lhe o máximo de estabilidade e evitando sua transformação. Esta é uma justiça útil (para a ordem) que se legitima pelos procedimentos.

Desde o olhar da alteridade, o direito não fica restrito ao artifício legal que me separa do outro para reivindicar o que é meu. Ele se torna o dispositivo pelo qual se implementa a responsabilidade pelo outro. O direito é direito do outro porque se origina da relação primeira constitutiva de toda forma de comunidade, a responsabilidade pelo comum, pelo outro. O direito existe como técnica institucional de resposta à interpelação do outro. Da interpelação surge a responsabilidade que por sua vez cria o direito como meio para garantir a dignidade do outro,

exerce um direito que lhe cabe para derrubar a ordem jurídica pela qual tal direito lhe foi outorgado” (BENJAMIN, 1995, p. 163).

- 14 Benjamin expõe a radical identificação entre direito e ordem, e conseqüentemente a identificação do direito com legitimador da violência da ordem. Uma violência que tem dois momentos chave: violência instituinte e violência mantenedora da ordem. Tal tese deveria ser matizada em muitos aspectos, contudo, há de se constatar (e concordar com Benjamin) que ela vigora numa parte significativa das sociedades modernas. Presente em muitos de seus procedimentos e instituições, tal cumplicidade do direito com a violência é inerente a muitos acontecimentos históricos (violentos) (BENJAMIN, 1995).

da qual eu/todos somos responsáveis. O direito, entendido desde a perspectiva da alteridade, longe de ser a meio de dissuasão do outro é a ponte que me vincula a ele. Se é verdade que em muitos casos a exigência do direito pode requerer a força, também é verdade que o direito liberal desconhece a força do imperativo ético a relação humana que é capaz de fazer que o direito se efetive como responsabilidade ética pelo outro. A minha responsabilidade pelos direitos dos outros não será exigida pela violência do direito do eu, senão pela acolhida da interpelação ética do outro.

O grande desafio desta perspectiva é educar a consciência para a responsabilidade pelo outro sem apelar para o fácil caminho da violência institucional que garante o direito do eu. Desta forma, o direito se desvincula da violência passando a existir como uma prática de justiça. A justiça realiza-se como justificação de minha liberdade para com o outro, como resposta à responsabilidade que tenho para com seus direitos. A justiça da alteridade supera a justiça formal do direito, pois não se limita a cumprir o legalmente previsto, senão que visa restaurar a dignidade do outro, mesmo que a lei não me obrigue a isso. Ela existe além da lei.

Olhar o direito desde a perspectiva do outro reporta-nos de novo para a justiça e não para a lei. A relação da justiça moderna com as vítimas confronta dois campos epistemológicos adversos. Em primeiro lugar questiona o sentido do que se considera justo. Para a justiça procedimental o justo se deriva da aplicação do procedimento correto, porém para uma justiça a partir da vítima o sentido do que é justo está co-referido à reparação da condição da vítima, à restauração dos seus direitos, ao necessário para uma vida digna.

A justiça procedimental e a justiça das vítimas não deveriam ser perspectivas contraditórias. Porém, na prática, a justiça ministrada pelos procedimentos formais tem a lei (e a ordem) como sua referência principal (muitas vezes única) ignorado, em muitos casos, o sentido

que a vítima deve ter para definir o que é justo. Em tal caso, o sentido (procedimental) da justiça tende a reparar a ordem violada na transgressão da lei, deixando num segundo plano a situação histórica da vítima.

Os direitos humanos, através da pergunta pela justiça se encontram, mais uma vez, numa encruzilhada de sentidos. Tal impasse leva à questão: quais os elementos que podem ajudar a ressignificar este novo sentido dos direitos humanos a partir da justiça das vítimas? Talvez devamos começar pela negativa. Não se trata de reivindicar uma justiça das vítimas no sentido genitivo possessivo do termo. Não são as vítimas as que têm que fazer justiça por si nem para si mesmas. Se assim fosse, a justiça facilmente derivaria em vingança, a equanimidade poderia se transformar em ódio, a isonomia poderia ser substituída pela arbitrariedade e a violência tenderia a justificar-se como direito (“justo”) das vítimas. Definitivamente o sentido da justiça não se atinge mais plenamente porque as vítimas administrem a sentença dos seus algozes. A justiça não é justa porque sejam as vítimas que ditem sentenças ou administrem os procedimentos.

Para repensar os direitos a partir do que é justo para as vítimas haverá que interpretar tal pressuposto no sentido do genitivo ablativo, ou seja, uma justiça a partir das vítimas (MATE, 2003). Em tal condição o elemento qualificativo (as vítimas) se torna essencial para definir o elemento substantivo (justiça). A justiça das vítimas se propõe a construir o sentido do justo a partir da alteridade ferida das vítimas. Seu objetivo é reparar o mal feito para elas. A preservação da lei e a ordem serão consequências derivadas do anterior. Se a lei ou a ordem entrarem em contradição com a restauração justa da alteridade ferida, haverá de se questionar a justiça da lei e a legitimidade da ordem. O procedimento correto é importante como meio adequado para ministrar as decisões mais pertinentes à justiça das vítimas. Ele evitará a vingança,

o ressentimento ou a parcialidade injusta. Porém o procedimento não pode exaurir o sentido do justo nos meios que utiliza para ministrar a justiça. O justo da justiça não está no procedimento, mas é correlativo à restauração da injustiça cometida contra as vítimas. Para que os direitos humanos adquiram uma responsabilidade social ampla, hão de ser compreendidos como direitos das vítimas. Perante o sofrimento das vítimas, todos somos responsáveis por implementar os direitos que lhes restaurem a dignidade negada. Os direitos humanos não são o direito de apropriação do interesse individual, mas os direitos da responsabilidade para com o outro vítima da injustiça.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AGAMBEM, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Hemus, 2006.

_____. **Ética a Nicômaco**. Madri: Espasa Calpe, 1982. p. 171-172. Livro 5, cap. 1.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência, crítica do poder. In: _____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 160-175.

_____. **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2004.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**. Origen y destino de la comunidad. Madrid: Amorrurtu, 2003.

_____. **Comunidad, inmunidad y biopolítica**. Madri: Herder, 2009.

_____. **Immunitas**: protección y negación de la vida. Madrid: Amorrurtu, 2005, p. 35.

FROMM, Erich. **Ter ou ser**. São Paulo: J. Zahar, 2004

_____. **Ter ou ser?** Rio Janeiro: Zahar, 1997.

GONZALEZ FAUS, José Inácio. **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de janeiro: PUC-RIO, 2009.

HOBBS, Thomas. Da condição natural da humanidade relativamente de sua felicidade e miséria. **Leviathan ou Matéria**: forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2008. cap. 13.

_____. **Leviatan**. Madri: Altaya, 1997. Cap. 14.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RIO, 2006.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento [Aufklärung]. In:_____. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974, p 100-107.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser, o mas allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1999.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. 1998.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Totalidad y Infinito**. Salamanca: Sígueme, 1999.

LOCKE, John. Da propriedade. In: _____. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Livro 2. Cap. 5.

_____. Do estado de natureza. In: _____. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Livro 2.

_____. Segundo Tratado do governo civil. In: _____. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Livro 2.

MARITAIN, Jacques. **Direitos do Homem e a Lei Natural**. São Paulo: J. Olympio, 1947.

_____. **Humanismo integral**. São Paulo: Companhia Nacional, 1941.

MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo: Centauro, 2003, p. 34.

MATE, Reyes. Em torno a una justicia anamnética. In: _____. (Org). **La ética ante las víctimas**. Barcelona: Anthropos, 2003, p.100-125.

_____. Por uma justiça das vítimas. In _____. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005, p.261-280.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. São Paulo: Centauro, 2004.

MOUNIER, Manuel. **De la propiedad capitalista a la propiedad humana**. Buenos Aires: Lojle, 1984.

RAWLS, John. **Teoria de la justicia**. México: FCE, 1985, p. 143-226.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papirus, 1991.

ROSENZWEIG, Franz. **La Estrella de la Redención**. Salamanca: Sígueme, 1997.

RUIZ, Castor M.M . Bartolomé. **As encruzilhadas do humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SMITH, A. **A riqueza das nações**. Tradução Márcio Pugliese. São Paulo: Global, 1980. (Coleções Base – Economia 25).

TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica II, II**. Madri: BAC, 1964.

WEIL, Simone. **Escritos de Londres**. Paris, 1957.

_____. **O Enraizamento**. São Paulo: EDUSC, 2001.



**A DIMENSÃO ÉTICA DOS
DIREITOS HUMANOS**

DIREITOS HUMANOS, DIFERENÇA E TOLERÂNCIA: sobre a possibilidade de fundamentos ético-filosóficos

Marcelo Andrade

INTRODUÇÃO

Partirei do princípio de que a filosofia tem alguma contribuição a dar para a reflexão sobre os direitos humanos. Mas, que contribuição seria essa? Ora, ao longo da história da humanidade, a filosofia tem sido requisitada tanto para fundamentar quanto para problematizar as práticas humanas. Assim, a filosofia pode ser entendida como o esforço humano em pensar e significar as diferentes relações que o ser humano estabelece consigo mesmo, com os outros, com o mundo, com o transcendente e com as suas próprias criações, tais como a arte, a ciência, a religião, a política e a própria filosofia. Sendo assim, a filosofia vem desempenhando certa função decodificadora que nós humanos acionamos com relativa regularidade para nos compreender.

Nesta perspectiva, refletir sobre filosofia e direitos humanos nos remete diretamente para alguns campos da atuação humana e

conseqüentemente para alguns campos específicos da filosofia. Não há como abordar a temática dos direitos humanos, por exemplo, sem referências à política e ao ordenamento jurídico e, por conseguinte, ao âmbito da reflexão sobre a convivência humana, isto é, sobre a moralidade e a ética. Isso já delinea um recorte específico para centrar minha abordagem neste trabalho, ou seja, a partir do âmbito da ética privilegiarei uma reflexão sobre a moralidade dos direitos humanos e sobre as suas relações com os conceitos de diferença e tolerância.

Assim, este texto apresenta dois movimentos distintos e interligados. O primeiro trata da argumentação sobre a possibilidade dos fundamentos ético-filosóficos para a defesa dos direitos humanos. O segundo movimento do texto apresenta a urgência e a necessidade do conceito de tolerância como um fundamento ético-filosófico para os direitos humanos para uma sociedade pluralista, ou seja, que respeite e defenda as diferenças que dignamente nos constituem como humanos. Neste sentido, pretendo relacionar a fundamentação ético-filosófica pelos direitos humanos com a temática da diferença. Vale registrar que pretendo partilhar estas reflexões com professores. Sendo assim, não desconsiderarei neste trabalho uma reflexão sobre a prática pedagógica.

DIREITOS HUMANOS: EM BUSCA DE FUNDAMENTOS

Ética e moral: similitudes e distinções

Em suas origens, as palavras ética e moral circunscrevem o mesmo campo de significados: um conjunto de valores, códigos, juízos que visam regular o comportamento humano, a ação concreta, o agir cotidiano de um determinado grupo, definindo e delimitando sobre o que é certo e errado. A distinção entre os dois conceitos estaria basicamente no

contexto sócio-histórico no qual foram forjadas. Ethos vem do grego e daí o vocábulo ética, que significa tanto morada como também caráter, jeito, modo de ser, perfil de uma pessoa. E mores que vem do latim e daí moral, podendo significar tanto modo de vida e costumes quanto os princípios e os valores que moldam o caráter de uma pessoa. Justamente por possuírem significados originários semelhantes, as palavras ética e moral são utilizadas como sinônimos na linguagem comum e até mesmo na acadêmica. Há, no entanto, certa convergência no campo filosófico em afirmar que os dois conceitos necessitam de uma diferenciação.

Para Adela Cortina (1986, p. 80), a distinção entre ética e moral está nos níveis de reflexão e nem tanto em sua etimologia. A moral ou “as distintas morais”, como prefere a filósofa, estão vigentes na vida cotidiana e tratam de oferecer orientações práticas e diretas para a ação humana. A ética não tem como objetivo central orientar a conduta humana, ainda que o faça de maneira indireta. Sua tarefa central consiste em refletir sobre os fundamentos racionais do fenômeno moral (CORTINA, 2001, p.133). A moral seria o fenômeno presente na vida cotidiana; a ética, por sua vez, a reflexão filosófica sobre o fenômeno moral.

Neste sentido, as definições de Adela Cortina (2001) aproximam-se das do teólogo Leonardo Boff. Para Boff (2003), a moral faz parte da vida cotidiana, são os valores, hábitos e costumes de um grupo, tal qual como Cortina reconhece a moral vivida, ainda que a filósofa marque a diferença na pluralidade: “distintas morais”. Para Boff, a ética faz parte da filosofia, como concepções de fundo ou princípios últimos, o que Cortina chama de filosofia moral ou moral pensada. A concepção de moral para Adela Cortina também pode ser vista como próxima a do pesquisador em psicologia moral Yves de La Talle (2006), pois ambos percebem na dimensão moral a centralidade do dever e sua relação de como as coisas precisam ser feitas. Assim, os dois convergem no fato de que a moral não deve se confundir com o que de fato acontece, mas sim com a consciência

humana do que deveria acontecer. A moral se ocupa do que deve ser feito e a partir desse dever ser crítica o que realmente acontece no nosso cotidiano (CORTINA, 1998, p. 204).

Entretanto, para Adela Cortina (1986, p.30), a principal diferença no trânsito da moral para a ética está na mudança qualitativa do nível de reflexão. A moral seria uma orientação prática para a ação cotidiana, enquanto que a ética uma teoria filosófica da ação. “A tarefa da ética consiste, pois, em acolher o mundo moral em sua especificidade e em dar reflexivamente razão dele, com objetivo de que os seres humanos cresçam em saber acerca de si mesmos, e, por tanto, em liberdade” (CORTINA, 1986, p. 32, grifos da autora).

Sendo a moral algo que não podemos renunciar, a ética – como filosofia moral ou moral pensada – tem que dar um fundamento racional para o fenômeno moral. A ética “como reflexão filosófica se vê obrigada a justificar teoricamente porque há moral e deve havê-la, ou bem a confessar que não há razão alguma para que haja” (CORTINA, 1986, p. 31). A segunda hipótese seria, obviamente, uma contradição latente com o caráter irrenunciável do fenômeno moral.

No primeiro nível, a moral refere-se aos códigos e juízos que pretendem regular as ações concretas. Este nível é sempre normativo e tem como questão central: O que devo fazer?, tal como também observava Yves de La Talle (2006, p.26). No segundo nível, a ética ou filosofia moral, é o exercício da reflexão crítica sobre os juízos morais existentes na vida cotidiana e suas questões são um pouco mais complexas: “É racional que existam juízos morais? E quais são as razões suficientes desses juízos?” (CORTINA, 1986, p. 81).

Destas duas questões, desdobram-se três tarefas para a ética: (1) determinar a especificidade do fenômeno moral; (2) elaborar categorias que analisem e caracterizem a moralidade e (3) fazer compreensível e racional estas categorias, propondo razões suficientes para sua própria

existência (a ética) bem como para o fenômeno analisado (a moral). Ora, se a ética fundamenta criticamente a moral e se fundamenta a si própria, então ela se consolida reflexivamente como um saber rigoroso e distinto da simples opinião. Além do mais, a ética legítima que é racional que exista um saber específico a cerca dos juízos que orientam a vida prática e que chamamos de juízos morais. Neste sentido, importa destacar a aplicabilidade da ética como uma fundamentação filosófica do fenômeno moral. Esta argumentação – sobre a reflexão filosófica dos fenômenos relativos ao que é certo e/ou errado – torna-se fundamental se aqui pretendo oferecer uma reflexão rigorosa sobre a moralidade dos direitos humanos enquanto uma pauta legítima para nosso ordenamento social.

Se, por um lado, destaquei que Adela Cortina considera a ética como uma fundamentação filosófica sobre a moral, por outro, devo também registrar que esse discurso filosófico não é compreendido como algo desconectado da vida prática. Em realidade, para a autora, a ética é filosofia prática. Adela Cortina (1986) entende a ética como um saber para e desde o agir cotidiano. Como saber prático, a ética surge a partir da reflexão da vida cotidiana e a ela se destina, ainda que não de maneira tão direta como a moral, mas tampouco se poderia entendê-la como um saber desinteressado e meramente especulativo. Um saber prático diz respeito àquelas coisas que poderiam ser executadas de uma outra maneira. É por essa abertura que a filosofia prática (a ética) se dedicará ao que é certo e errado em campos tão polêmicos como a moral, a política, o direito e a religião, pois são âmbitos nos quais a noção de verdade científica está completamente descartada. É neste âmbito que me posiciono para pensar os direitos humanos, isto é, longe das pretensões sobre falso ou verdadeiro e próximo dos questionamentos sobre o justo e o injusto.

Assim, a filosofia prática se pergunta essencialmente por três questões que envolvem diretamente a reflexão sobre os direitos humanos: felicidade, justiça e poder (CORTINA, 1986). Neste sentido, a filosofia prática tem

importantes e distintas tarefas. Analisando tais tarefas, podemos identificar duas definições para o campo da ética. Primeiro, a ética é filosofia moral, um discurso filosófico acerca do fenômeno moral, a moral pensada. Segundo, a ética é filosofia prática, que se ocupa tanto da moral, mas também da religião, da política e do direito, bem como suas distintas aplicabilidades.

Apesar da aplicabilidade da ética estar listada como uma tarefa posterior ao da fundamentação do fenômeno moral, isso não significa uma submissão do âmbito da vida cotidiana ao âmbito do pensamento especulativo, pelo contrário, a autora defende que “a reflexão da ética aplicada – apesar do nome que ostenta – funciona mais ‘de baixo para cima’ que ‘de cima para baixo’, mais desde a base republicana das distintas esferas que desde a monarquia do saber filosófico” (CORTINA, 1993, p.165). Sem perder esta perspectiva de vista é que quero refletir sobre uma possibilidade de fundamentos ético-filosóficos para os direitos humanos, isto é, desde o mundo cotidiano, como base comum, como chão de experiências, como realidade fenomênica de juízos morais relativos à dignidade humana.

Dever, valor absoluto e intersubjetividade discursiva.

A ética do discurso, baseada na intersubjetividade, visa superar a razão monológica do imperativo categórico que Kant impôs como marco da filosofia prática. Segundo Adela Cortina (1993, p.170), trata-se do necessário câmbio do “eu penso” para o “nós argumentamos”. Cumpre registrar que, para a pensadora de Valencia, uma ética que tem como centro o diálogo em nada se opõe ao caráter normativo do fenômeno moral. Como toda ética deontológica, a ética do discurso busca os fundamentos racionáveis para o fato de que exista e de que deva existir juízos normativos centrados no dever.

Há, no entanto, éticas que colocam no centro da fundamentação dos juízos morais a busca pela vida boa. Para estas éticas, o âmbito da

moral se mede pela felicidade que podem proporcionar. Estas propostas éticas são chamadas teleológicas, pois estão centradas nos fins (teleo) que se deve alcançar. Há outras éticas que colocam no centro de sua argumentação as normas e a realização da autonomia legisladora do ser humano. Estas éticas se iniciam com o estoicismo e ganham sua mais reconhecida e refinada versão com Kant. Para a ética kantiana, o âmbito da moralidade humana não é o do julgamento das ações humanas à luz da felicidade que produzem ou podem produzir, é pois o da ação segundo às leis que o ser humano impõe a si mesmo e que, portanto, tem como centro o dever e não a busca da felicidade. Neste sentido, moralmente válido é o fato do ser humano ser capaz de ditar a si mesmo suas próprias leis. Estas propostas são chamadas deontológicas, pois estão centradas nas normas (déontos) às quais se deve submeter livremente a vontade.

A força das éticas deontológicas estaria em destacar que nem a felicidade individual e nem a coletiva – ainda que constituam um bem subjetivo dos seres humanos – podem se impor ao que é valioso em si mesmo ou absolutamente valioso: a pessoa humana. A partir daqui cumpre fazer um esclarecimento fundamental, ou seja, explicitar o que significa entender a pessoa humana como um ser absolutamente valioso dentro da argumentação das éticas deontológicas. Esse é um ponto crucial para se argumentar eticamente pelos direitos humanos.

Há moral porque existe no universo um tipo de seres que tem um valor absoluto e por isso não devem ser tratados como instrumentos. Há moral porque todo ser racional – o que, obviamente, inclui o ser humano – é um fim em si mesmo, e não meio para qualquer outra coisa (CORTINA, 1996a, p.83, grifos da autora).

Absolutamente valioso significa o contrário de relativamente valioso. Há seres valiosos em si mesmos e seres nos quais o valor é relativo porque servem para outra coisa. Relativamente valiosos são seres

que têm o seu valor em função das necessidades às quais eles respondem, como, por exemplo, instrumentos e mercadorias. É no âmbito dessa reflexão que se apresenta a fórmula do imperativo categórico kantiano: Age de tal forma que a humanidade, tanto em sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, seja considerada como um fim e nunca somente como meio. A idéia forte do imperativo categórico kantiano é que a humanidade constitui um fim em si e, portanto, não pode ser reduzida ao nível de um instrumento para qualquer fim alheio a ela mesma (PAPACCHINI, 1995, p. 241). O imperativo kantiano da dignidade humana e da não instrumentalização do ser humano começa, segundo Angelo Papacchini (1995), pela auto-estima e pela valorização da própria pessoa, o que impediria que um ser humano se rebaixasse a uma situação de meios ou instrumentos para outros fins.

Seres relativamente valiosos possuem um determinado valor, que pode ser um valor de uso e/ou um valor de troca (compra e venda). E, por isso mesmo, geralmente, possuem um preço. Os seres absolutamente valiosos não possuem preço e ninguém pode lhes estipular um valor de uso ou um valor de troca. Para eles não há um equivalente, ou seja, não existe no universo algo que tenha valor igual a um ser absolutamente valioso, nem mesmo outro ser absolutamente valioso. Conclui-se, então, que os seres absolutamente valiosos não têm preço e sim dignidade, e que, portanto, merecem respeito, do qual se seguem obrigações morais. Já podemos vislumbrar aqui as relações entre fundamentação ética – do tipo deontológica – para o campo dos direitos humanos.

Se por valor absoluto entendemos aquilo que não é relativo a nenhuma situação e se por fim incondicionado entendemos o que não é meio para nenhum outro fim, concluímos, no marco da deontologia kantiana, que não podemos conceber a moralidade sem a existência de um ser que seja ao mesmo tempo um valor absoluto e um fim incondicionado.

A existência de pessoas é pois a razão de que haja obrigações morais; porque, como são valiosas em si mesmas, não há equivalente para cada uma delas, assim como não há possibilidade de fixar-lhes um preço. Mas têm dignidade, e quem tem dignidade não é trocável, mas respeitável (CORTINA, 1996a, p.85, grifos da autora).

Tendo em vista o objetivo de apontar fundamentos ético-filosóficos para os direitos humanos, faço aqui mais um destaque: o que tem dignidade é respeitável. Note-se bem que todo discurso sobre dignidade humana e sobre o respeito aos direitos humanos são devedores da concepção que identifica o ser humano como um ser absolutamente valioso e fim incondicionável, concepção que nem sempre esteve clara e distintamente delineada no âmbito do pensamento ético.

Na filosofia prática kantiana, a dimensão do dever ganha centralidade pelo reconhecimento que é devido ao ser humano enquanto ser absolutamente valioso. Não obstante, fica a questão sobre como o ser humano pode optar por uma moral tão pesada como as deontológicas, que mais o faz parecer um “camelo com seus fardos” (CORTINA, 1986, p. 11).

Se, por um lado, a vantagem da ética deontológica está em reconhecer na pessoa humana um valor absoluto e identificá-la como fim incondicionado para toda e qualquer ação humana que se queira moral, por outro lado, a sua limitação estaria na centralidade dada à dimensão do dever, como se os seres humanos fossem condenados a carregar obrigatoriamente seus fardos morais.

Neste sentido, o dever como centro da moral representa, na maioria das vezes, um fardo pesado demais para os seres humanos, que além de seres normativos e, por isso mesmo, livres e racionais, são também seres que aspiram à felicidade, à liberdade, ao prazer. Uma moral centrada no dever é, na linguagem dos críticos do deontologismo, uma moral de camelo. Ora, uma proposta moral, além da dimensão das normas, necessitaria reconhecer uma outra dimensão inerentemente

humana: a busca da felicidade. Além do peso do que deve ser feito por questões de justiça, o que exige do ser humano força, determinação e trabalho duro, é imprescindível reconhecer a felicidade, os desejos, o prazer, que dão ao ser humano motivação para a ação, além de propiciar, segundo as circunstâncias, satisfação e realização pessoais e/ou coletivas. No entanto, esta discussão nos levaria a outros recortes teóricos que tendo em vista os objetivos deste artigo deixarei de fazê-los. Fica aqui apenas uma sinalização sobre uma temática complicadora para se pensar a fundamentação dos direitos humanos na perspectiva da ética filosófica, pois “nem só de dever vive o homem”.

Devo retomar, então, à ética do discurso que corrobora a perspectiva kantiana na medida em que antepõe o justo ao bom, o dever à felicidade, a obrigação ao prazer. Não obstante, a proposta da ética discursiva trata-se de um deontologismo matizado, que não está de costas à felicidade humana. É importante recordar que a ética do discurso visa oferecer algumas correções no percurso das éticas deontológicas, buscando a superação de uma racionalidade monológica e demasiadamente rígida. E é isso que tentarei demonstrar a seguir, destacando a centralidade de uma lógica intersubjetiva na dimensão do dever, propiciada pelo diálogo em condições ideais.

Uma das principais contribuições da ética do discurso, senão a mais importante, é a ênfase no caráter intersubjetivo da racionalidade moral, que tem o consenso racional como finalidade hipotética e o diálogo como procedimento. Trata-se da mudança do eu penso para o nós argumentamos na tarefa de apresentar uma fundamentação racional para os juízos morais. A racionalidade prático-moral é, de fato, sempre intersubjetiva e nunca monológica.

A fim de perceber essa racionalidade intersubjetiva é importante destacar a diferença entre o que é racional e o que é racionável. Algo é racional quando é produto da razão calculadora ou técnica, que pode ser

operacionalizada, de maneira individual ou monológica, ainda que nem sempre recomendável. Já o racional é intersubjetivo, é produto de uma razão que conecta o indivíduo com os outros, com seu meio social. Trata-se da razão que é posta em marcha para encontrar o justo e o injusto, o correto e o incorreto, o certo e o errado, num determinado contexto tendo em vista um conjunto de sujeitos capazes de argumentar. Sendo assim, o fenômeno moral é sempre uma busca racional e não racional. A razão calculadora ou técnica é própria para a busca de meios adequados para uma determinada atividade, já a razão intersubjetiva é própria para a justificação dos fins últimos da ação. A primeira até pode se dar de maneira individual e monológica, pois é meramente operativa. A segunda só pode se dar na relação com os pares, pois busca o estabelecimento de normas justas, que ganham formas – ou são formuladas – em um discurso, que posto em uma situação ideal de diálogo, visa à obtenção de um consenso racional construído entre sujeitos de fala.

Qualquer um que enuncie uma norma está pretendendo já implicitamente sua validade intersubjetiva, se é que a enunciação tem algum sentido. Porém esta pretensão de validade intersubjetiva, igualmente se tem sentido, deve estar afiançada por argumentos, que quem mantém a norma tem que estar disposto a oferecer através de um discurso para respaldar suas pretensões. Assim, os argumentos têm que ser compreensíveis e aceitáveis, pois, caso contrário, a pretensão de validade intersubjetiva é irracional. O que legitima uma norma não seria a vontade dos sujeitos individuais, mais sim o reconhecimento intersubjetivo de sua validade, obtido através do único motivo racional possível: o discurso (CORTINA, 1986, p. 128-129).

Se a ética do discurso valoriza uma racionalidade intersubjetiva através do diálogo, será fácil supor que sua regra de ouro é distinta do imperativo kantiano, que é formulado como uma norma individual que pretende ser universal: age de tal forma que o princípio de sua ação possa valer como norma para todos. Para a ética do discurso, o

novo princípio de ação deverá incorporar de maneira mais explícita a racionalidade intersubjetiva. Sendo assim, o princípio da ética discursiva seria o seguinte: só são válidas aquelas normas de ação com as que estão ou poderiam estar de acordo todos os possíveis afetados como participantes num discurso prático, celebrado em condições ideais. Sendo assim, uma norma só é justa, ou encontra sua validade, se todos os implicados pela ação desejam (ou desejariam) a norma ou pelo menos estão (ou estariam) de acordo com ela, mediante um diálogo celebrado em condições de simetria.

No entanto, os acordos celebrados por meio do diálogo não podem invalidar os princípios básicos que garantem à pessoa humana um valor absoluto e um fim incondicionado. Suponhamos que, mesmo após um diálogo em condições ideais, uma pessoa admitisse uma regra na qual ela fosse explorada por outra. Em qualquer circunstância, essa regra – ainda que consensuada – não seria justa, pois estaria em desacordo com os pontos de partida demonstrados anteriormente: o ser humano como ser absolutamente valioso e fim incondicionado.

Numa ética deontológica, por normas justas se entendem as normas universalizáveis, pois assim é a natureza do fenômeno moral, ou seja, sua centralidade está no dever, na necessidade, na obrigatoriedade, na não-contingência. Ora, a ética discursiva pondera que cada ser humano implicado deva dar seu consentimento, como interlocutor válido, para que uma norma seja considerada justa. Neste sentido, ao mesmo tempo em que dá a esta norma um caráter universalizável devido a centralidade do dever, a prática do diálogo também a conecta a uma realidade concreta, contextualizando-a no mundo real cotidiano. A meu ver, a ética do discurso promove uma saudável flexibilização entre a universalidade das normas e a particularidade dos casos concretos nas quais as normas são celebradas e executadas. Assim, outra vantagem da ética do discurso estaria na possibilidade de articular universalidade e particularidade no âmbito das normas morais.

A fim de melhor entender o princípio da ética do discurso é necessário indicar agora sobre o que venha a ser um diálogo em condições ideais. Por condições ideais, em primeiro lugar, considera-se o diálogo celebrado em simetria, ou seja, no qual todos os interlocutores são considerados igualmente válidos, tem o mesmo valor e os mesmos direitos; ademais, o único poder que é concedido aos interlocutores é o do melhor argumento. Em um diálogo ideal, “não se exercerá coação alguma que não seja a do melhor argumento, e, por conseguinte, fica excluído todo outro motivo que não consista na busca cooperativa da verdade” (CORTINA, 1986, p. 129).

O diálogo na ética do discurso não tem simplesmente a função de verificar a validade de normas morais. A ética do discurso, lembro, é uma filosofia prática. Neste sentido, visa uma fundamentação racional dos juízos morais. Isso implica, ainda que de maneira indireta, uma orientação para o mundo da vida. O diálogo busca a validade de uma norma e a sua aplicabilidade, isto é, as decisões que tanto nos esperam na vida cotidiana, às vezes, de maneira dramática e urgente. Na ética do discurso, as decisões do mundo da vida devem ser tomadas pelos implicados em cada caso, ou seus representantes, desde um marco deontológico que os considere como interlocutores válidos de um diálogo celebrado em condições de simetria. As decisões a serem tomadas dão às normas uma outra proporção, na qual o consenso racional passa ser o fator de legitimação e não somente a vontade do indivíduo em cumprir um dever que seja universalizável. Assim, para além do valor absoluto da pessoa humana e sua condição como fim último (ética kantiana), é acrescentado como critério de validade das normas morais o consenso racional (ética discursiva).

Tendo em vista o objetivo que aqui persigo: uma fundamentação ético-filosófica para os direitos humanos, a dimensão do diálogo, tal como apresentada a cima, é de fundamental importância, pois retira os direitos

humanos do campo da norma que deve ser imposta a todos e os coloca no campo da construção coletiva. Uma das mais veementes críticas feita à Declaração Universal dos Direitos Humanos é sobre sua suposta universalidade. A Declaração é acusada, não raramente, de ocidental, eurocêntrica e com dissimuladas pretensões de universalidade. Não tenho dúvidas de que tais críticas são procedentes e de que somente a prática do diálogo aberto a todos os implicados em condições de simetria poderá assegurar o estatuto de universalidade que pretendemos que tenham os direitos humanos. Sem diálogo contínuo e simétrico, a universalidade, respeitável e dignificante dos direitos humanos, estará seriamente comprometida.

Os direitos humanos no enfoque da ética mínima

Para avançar um pouco mais nas possíveis relações entre a ética discursiva e o pano de fundo da primeira parte deste artigo – fundamentar filosoficamente os direitos humanos – cumpre retomar alguns pressupostos levantados até aqui. Sendo assim, uma ética discursiva repousa basicamente em cinco convicções, a saber: (1) os seres humanos são absolutamente valiosos e são fins em si mesmos; (2) os seres humanos têm dignidade e não preço e por dignidade só se pode exigir respeito; (3) os seres humanos são autônomos, auto-legisladores e possuidores de uma racionalidade irrenunciável sobre as exigências dos juízos normativos, isto significa afirmar que a dimensão do dever cobra centralidade no agir moral; (4) as normas morais só possuem validade se elaboradas num consenso razoável que se obtêm a partir de um diálogo celebrado em condições ideais de simetria e inclusão; (5) as normas morais formam um marco indispensável para o agir moral, mas não ofertam felicidade tal como os seres humanos a buscam e a necessitam.

O último ponto desse recorrido de temas – a ausência da temática da felicidade nas concepções das éticas deontológicas – nos leva a uma questão chave para a reflexão sobre os direitos humanos: seria

possível propor uma filosofia prática que permita conciliar as exigências irrenunciáveis de justiça com a pluralidade de projetos de vida feliz?

Para responder a esta questão, Adela Cortina propõe a ética mínima como resposta, na qual visa incorporar como procedimento as propostas da ética discursiva e promover um entendimento entre as éticas deontológicas (dever) e as teleológicas (felicidade). A ética mínima é uma proposta que visa articular o justo e o bom. Ela cumpre esta tarefa discutindo o que seriam éticas de justiça e éticas de felicidade, que são respectivamente éticas de mínimos e éticas de máximos. É interessante notar que não se trata de uma proposta meramente teórica ou nascida de contradições internas de um campo filosófico. A proposta nasce de um fato inegável: vivemos em sociedades plurais, nas quais encontramos diferentes – e, às vezes, opostos – projetos de vida feliz. Estes projetos (religiosos, culturais, políticos, identitários etc.) muitas vezes se chocam de maneira conflitiva. A questão, então, responde a uma demanda do mundo da vida cotidiana: como promover a convivência pacífica de diferentes propostas de máximos felicitantes com mínimos irrenunciáveis de justiça?

Assim, a ética mínima responde aos contextos de diversidade de códigos morais e de uma demanda histórica de elaborar, no marco de um pluralismo axiológico, uma proposta ética que articule os mínimos de justiça, que devem ser resultado de um consenso razoável, e as concepções de vida boa ou projetos de vida feliz, dado inerente à condição humana. Neste sentido, a ética mínima é justamente o ponto de articulação entre princípios de justiça e máximos de felicidade, entre o justo e o bom:

De fato a convivência de distintas morais que pretendem universalidade tem sido, e é, possível sobre a base de uma ética cidadã¹, que se compõe de uns mínimos compartilhados entre as distintas ofertas de “máximos”, entre as distintas propostas de felicidade. À felicidade se convida, enquanto que os mínimos de

1 A autora usa a expressão “ética cívica”, que prefiro evitar no contexto brasileiro para que sua proposta não seja associada à malfadada moral cívica do obscuro período da ditadura militar no Brasil.

justiça da ética cidadã se exigem. Ninguém pode exigir do outro que viva segundo um modelo de felicidade: pode convidá-lo a segui-lo. Porém uma sociedade sim pode exigir dos cidadãos que vivam segundo umas orientações de justiça. Por isso é possível de fato o pluralismo moral: porque já há uns mínimos de justiça (liberdade, igualdade, diálogo, respeito) compartilhados pelas morais de máximos. E esta moral cidadã orienta a legalidade, que não só se exige, mas que se impõe, se for necessário, mediante sanção (CORTINA, 1986, p. 167).²

Neste sentido, uma ética mínima visa constatar e promover, tanto no campo da ação prática quanto da teoria moral, as aproximações entre o que é justo e o que é o bom. “sem dúvida, é quase impossível averiguar o que é justo se não tivermos uma idéia precedente dos ideais de uma vida digna ou boa, assim como é impossível esboçar um ideal de felicidade sem levar em conta as exigências de justiça” (CORTINA, 1996a, p.60).

Reconhecendo a necessária inter-relação entre o bom e o justo, cortina defende também a delimitação dos conceitos. Argumenta que o justo tem a ver com o que é exigível e como tal se torna obrigação moral para qualquer ser racional que queira pensar e agir moralmente. Moralmente justo é algo que se faz sempre necessário e assim universalizável para todo ser racional que queira ser moral, isto é, que não queira estar aquém de uns mínimos de justiça que garantam a dignidade humana. Necessário e universal significam os mandatos que se fazem obrigatórios para todos e todas que se queiram morais. Moralmente justo é algo que está fora da contingência, da efemeridade; trata-se de algo que deve ser, porque se não for, estaremos abaixo da estatura moral que requer a dignidade humana.

Por sua vez, o bom é aquilo que causa felicidade, ou seja, auto-realização por alcançar os fins que nos propusemos intencionalmente ou não. O bom não pode ser exigido dos outros seres racionais, pois se trata

2 Neste mesmo sentido, veja também: Adela Cortina (1998, p. 117; 2001, p. 140).

fundamentalmente de uma realização subjetiva, pessoal e intransferível. Como tão bem sabemos, o que é bom para um pode não ser bom para outros. Sendo assim:

As éticas de justiça ou éticas de mínimos ocupam-se unicamente da dimensão universalizável do fenômeno moral, isto é, daqueles deveres de justiça exigíveis de qualquer ser racional, e que, efetivamente, só são constituídos de exigências mínimas. Ao contrário, as éticas de felicidade pretendem oferecer ideais de uma vida digna e boa, ideais que se apresentam hierarquicamente e englobam o conjunto de bens que os homens usufruem como fonte da maior felicidade possível. São pois, éticas de máximas, que aconselham a seguir o modelo e convidam-nos a tomá-lo como norma de conduta, mas não podem exigir ser seguidos, visto que a felicidade é tema de aconselhamento e convite, e não de exigência (CORTINA, 1996b, p.62).

Os ideários religiosos ou políticos, por exemplo, seriam uma ética de felicidade, ou seja, de convite e de aconselhamento. Trata-se de um conjunto de valores que se apresenta como regras de conduta que funcionam como auto-referência e que, por isso mesmo, se seguido de acordo com a liberdade de escolha de cada um poderá proporcionar a auto-realização, a felicidade. Não se pode esquecer, no entanto, que, como uma ética de felicidade, esse ideário não poderá ser exigido. No entanto, é no campo das exigências mínimas que se encontram os direitos humanos, como uma agenda necessária e moralmente exigível para a convivência social entre os diversos outros de nossas sociedades pluralistas. Mesmo me colocando no campo de defesa dos direitos humanos como exigência mínima de justiça, não acredito que os mínimos sejam mais eficientes que os convites e aconselhamentos de máximos de felicidade. Não quero deixar transparecer aqui que os máximos de felicidade representariam ilusões que devam ser ignoradas. Todo o contrário. O que pretendo é defender que junto com as utopias felicitantes devemos buscar uma agenda mínima de ação, que deve ser entendida como deveres de uma ética de justiça e por isso mesmo exigível de qualquer ser

racional que se pretenda moral. Aposto muito mais numa relação dialética entre o justo e o bom, entre mínimos e máximos, entre justiça e felicidade, do que numa oposição binária entre os conceitos.

Se não tem sido possível o discurso sobre a igualdade fraternal e o amor para alcançarmos à paz e à concórdia, que sejam pelo menos os princípios básicos da declaração universal dos direitos humanos, igualdade, liberdade e respeito à dignidade humana. As propostas sobre os direitos humanos como mínimos de justiça saem do campo do convite e do aconselhamento – do qual concordo que não se deve abrir mão, pois o sonho é inerente ao ser humano – para encontrar saídas possíveis e moralmente exigíveis no âmbito dos mínimos de justiça.

Enfim, acho que a ética do discurso oferece uma sólida argumentação ético-filosófica para se pensar os direitos humanos como uma estrutura mínima e exigível de justiça que se configuraria como um esteio para a elaboração e a busca de projetos de vida feliz. Tal argumentação não só garante um estatuto privilegiado e central para a temática dos direitos humanos para as sociedades democráticas como também se apresenta como um eixo possível de manutenção do pluralismo político, cultural e identitário que as sociedades contemporâneas nos exigem.

DIREITOS HUMANOS E TOLERÂNCIA: o desafio da diferença³

Diferença e Tolerância: no enfoque dos mínimos éticos

Continuando o exercício de fundamentação ético-filosófica dos direitos humanos, reconheço que o conceito de tolerância passa hoje por

3 Esta parte do texto é uma revisão do artigo Tolerância e educação: pensar nas fronteiras da filosofia e da pedagogia, que publiquei na Revista Filosofia Unisinos (Volume 8, 2007, p. 276-286)

um momento muito ambíguo. Se por um lado, poderíamos dizer que se trata de um conceito da moda, com congressos acadêmicos específicos e publicações dedicadas ao tema; por outro, o conceito continuando enfrentando grandes resistências. Muitos rejeitam o conceito de tolerância por considerar que ele representa “uma atitude neutra de quem não quer aceitar e muito menos amar o outro, mas apenas ‘tolerar’, permitir, como um favor de condescendência, que ele exista” (MENEZES, 1997, p.39).

Os argumentos contra a tolerância não são poucos e nem de fácil resposta. Pelo contrário, são objeções bastante pertinentes. Neste sentido, faz-se necessário um percurso de compreensão mais profundo para publicamente sustentar justificativas racionáveis e suficientes em sua defesa. De certa forma, a segunda parte deste artigo responde à minha percepção sobre uma injusta recusa em torno do significado do conceito de tolerância.

As críticas mais comuns são de que tolerância remete-se a uma atitude marcada pela falta de utopias, ou seja, uma proposta destituída de projetos, de ideais mais amplos. Também se argumenta que tolerância é uma atitude antipática, pois, segundo os seus críticos, é bela indiferença com o outro. Essas críticas geralmente se baseiam na ideia de que a tolerância é um valor menor no campo da ética e das relações sociais. Os críticos – ou os desconfiados – parecem crer que a tolerância é uma atitude simples demais, quase um favor que se faz ao outro, mas que na verdade não o aceita. Em resumo, acredita-se que a tolerância é pouco.

Assim, reclamam atitudes éticas mais propositivas, tais como: solidariedade, amor ao próximo, fraternidade, igualdade, respeito, compreensão, entre outras, e não apenas a mirrada tolerância, essa atitude anêmica, pois cheia de indiferença. Alega-se, nesse raciocínio, que no campo da ética devemos ser mais ousados, impulsionar sonhos e projetos que nos mobilizem, que nos dêem sentidos e sentimentos mais amplos. Ou

seja, reclama-se uma dimensão mais propositiva, ausente da temática da tolerância e, sendo assim, supostamente mais necessária que ela.

O que tentarei sustentar nesta parte do trabalho é que tolerar não é pouca coisa, ainda que assim comumente nos pareça num primeiro momento. Nesse sentido, tentarei situar a importância desse valor-atitude frente às práticas sociais intransigentes e também no campo educacional.

É a tolerância um valor apropriado hoje? Por quê?

O conceito de tolerância tem uma longa trajetória histórica. Seria possível traçá-la através das obras de diferentes filósofos que desde a Renascença e a Ilustração lançaram as pedras basilares da construção do conceito de tolerância. No entanto, o conceito ganha novos contornos também através daqueles pensadores que, a meu juízo, lhe dão contemporaneamente certo refinamento, tais como: Karl Popper (1987), John Rawls (2002), Norberto Bobbio (1995) e Michael Walzer (1999). Devido os limites deste trabalho é inviável refazer esta trajetória de maneira mais organizada e profunda, mas importa registrá-la e considerá-la a fim de identificar a consolidação do conceito no campo da ética filosófica e suas possibilidades de articulação com a prática pedagógica.

O que quero destacar é que o conceito de tolerância tem uma consolidação histórica, em diferentes correntes filosóficas, seja entre os liberais, os pragmatistas, os utilitaristas, os igualitaristas ou os partidários da ética do discurso. A consolidação histórica não dá ao conceito apenas uma legitimidade aparente ou formal, mas, sobretudo, uma linha condutora para se repensar o seu valor, a sua atualidade e o seu possível aproveitamento no campo educacional.

O conceito de tolerância surge como resposta contra a intolerância à diferença. Para além de um jogo de palavras, a bandeira da tolerância é a luta por negar a possibilidade de negar a diferença. Sendo assim, é

fundamental que ao tratarmos de tolerância, pensemos na natureza, nas causas e nas conseqüências da intolerância. “A intolerância não rejeita só as opiniões alheias, mas também sua existência, ou ao menos o que faz o que valha a pena viver: a dignidade e a liberdade da pessoa”(MENEZES, 1997, p.45). A intolerância diante do diferente tem imposto uma quantidade de maus-tratos e massacres impiedosos a grupos que sustentam um estigma, um suposto sinal vergonhoso e socialmente rejeitado.

A tolerância se coloca cada vez mais na pauta de discussão porque a intolerância com a diferença tem sido uma realidade recorrente em nossas sociedades. Inegavelmente estamos caracterizados pela diferença e, não obstante, parece que não sabemos tratá-la. A humanidade – marcada dolorosamente pela escravidão dos negros, pelas guerras religiosas, pelo genocídio dos povos ameríndios, pelo holocausto dos judeus, pela aversão à homossexualidade e pela submissão das mulheres – busca não mais permitir as manifestações de intolerância com o diferente, pois a intolerância não é apenas questão de não aceitar as opiniões divergentes. Ela é agressiva e, com freqüência, assassina em seu ódio diante da diversidade alheia.

Levando em consideração a construção histórica do conceito e reafirmando sua adequação axiológica para estes nossos dias, gostaria de apresentar duas possibilidades de entendimento da importância da tolerância e em especial para o campo da educação. Neste sentido, destacarei a seguir as relações conceituais e históricas entre tolerância, igualdade, liberdade e diferença; e as possibilidades de uma fundamentação ético-filosófica para uma educação para a tolerância.

Tolerância: entre igualdade, liberdade e diferença

Tomarei aqui como pressuposto que igualdade e liberdade são valores indiscutíveis tanto na consolidação da história da humanidade quanto em nosso processo de auto-entendimento enquanto sociedade

hoje. Juntamente à fraternidade, liberdade e igualdade foram unidas entoadas como ideais revolucionários. Mais tarde foram seccionadas como ideais de revolucionários distintos e, por fim, opostos. A liberdade como ideal da revolução burguesa e do liberalismo político. Já a igualdade seria um ideal da revolução proletária e do pensamento socialista. Liberdade como uma reivindicação à direita. Igualdade, à esquerda. No entanto, temo pelas dicotomias simplistas e tentarei ver quais são as distinções válidas neste tradicional esquema.

Antes de tudo, cumpre lembrar que estes conceitos surgiram historicamente e foram definidos a partir de uma situação real indesejada. A liberdade foi defendida e definida em oposição às arbitrariedades do poder absoluto. O conceito de igualdade, por sua vez, tem sido historicamente pensado em oposição às desigualdades sociais. Retomando a trajetória histórica do conceito de tolerância como uma resposta às intolerâncias assassinas, vejo mais que meras semelhanças. Trata-se de uma constatação. Um ideal ou uma bandeira se levanta contra uma realidade indesejada pela sua nítida condição de injustiça. É notório que nos três casos (autoritarismo, desigualdade e intolerância), tais faltas foram, pouco a pouco, percebidas como uma situação a ser superada por um legítimo clamor de justiça motivado por um valor ideal ou idealizado, seja a liberdade, a igualdade ou a tolerância. Minha opção é estratégica ao relacionar estes ideais aos clamores por justiça.

Se ideais revolucionários, à esquerda ou à direita, respondem às injustiças indesejadas com vista a uma superação, detenho-me em primeiro lugar ao ideal de igualdade. Retomo, então, a dinâmica de negação de um contraposto indesejado e injusto para a afirmação de um ideal revolucionário. Desigualdades – sobretudo sociais, políticas, jurídicas e econômicas – são realidades que se quer, de uma maneira mais ou menos intensa, superar. Em Rousseau, por exemplo, o ponto de partida da igualdade desejada também é a desigualdade de fato. A questão que

Rousseau busca responder é sobre a origem das desigualdades entre os seres humanos, revelando que a preocupação com a instauração ou com a consolidação da igualdade surge a partir da desigualdade que nos marca. Na verdade, por nascimento, os seres humanos tendem a diferir, seja pelas capacidades físicas ou mentais, seja pelo status socioeconômico. A desigualdade é, portanto, o fato primeiro, que cabe à sociedade corrigir. E o ideal de igualdade é o resultado global dessa tentativa de correção (DELACAMPAGNE, 2001, p.106).

O conceito de igualdade tem sido fundamental para a consolidação da garantia da igualdade dos indivíduos perante a lei, tal qual preconiza a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nesta perspectiva, a igualdade é vista como um direito natural: os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. No entanto, “todas as sociedades modernas foram fortemente hierarquizadas, ao mesmo tempo que afirmavam a igualdade dos direitos civis” (TOURAINÉ, 1998, p.11).

Esta marca contraditória da Modernidade produziu e segue produzindo indivíduos semelhantes, porém desiguais. Sendo assim, a igualdade de direito e a desigualdade de fato entre indivíduos, classes e nações provocaram uma convivência contraditória entre a proclamação ideal de uma e a efetivação concreta da outra, através principalmente da dominação da classe operária, da escravização dos negros, da destruição de nações colonizadas e da dominação das mulheres. Contudo, é possível avançar em direção aos direitos de igualdade, principalmente através de progressivas políticas sociais de redistribuição de oportunidades, renda, bens e poder. Se a desigualdade é um fato constatado e inegável – ainda que também construído, ou seja, produzido – e a igualdade um princípio fundamental de nossas sociedades, há que se buscar as estratégias de redução desta distância.

É fundamental, a meu juízo, introduzir o lugar e a importância do valor da diferença nesta discussão. Pois, a igualdade pode levar ao

igualitarismo, aquela postura na qual se busca a igualdade de todos em tudo – “a todos, a mesma coisa” – o que historicamente tem se mostrado um desastre. O igualitarismo é a negação da possibilidade da existência das diferenças ou a sua efetiva eliminação. É, neste sentido, que retomo as origens do conceito de igualdade, reafirmando que este não se opõe ao conceito de diferença, mas sim ao de desigualdade. Nesta perspectiva, justifica-se a unidade das bandeiras igualitárias e diferencialistas, a fim de se combater as desigualdades sociais, ao mesmo tempo em que se luta por garantir o respeito à diferença.

O ideal de igualdade se não balizado pelo respeito às diferenças pode se tornar igualitarismo? Numa sociedade profundamente desigual do ponto de vista econômico e admiravelmente pluralista do ponto de vista cultural, vale mais enfatizar a igualdade ou a diferença? A sugestão apresentada por Leandro Konder à questão pode apontar uma saída que evite oposições dicotomizadoras:

Ao que tudo indica, a tensão entre singularidade [diferença] e a universalidade [igualdade] cria um desses problemas filosóficos que não têm solução, quer dizer, que vão sendo resolvidos caso a caso, um tanto de acordo com as contradições históricas e culturais. [...] Hegel propôs algo mais simples e menos entusiasmante: singularidade e universalidade são conceitos de determinação reflexiva. Um pressupõe o outro (KONDER 2001, p.39).

Igualdade e liberdade se relacionam na medida em que respondem a diferentes e profundas demandas da vida humana: “o fortalecimento dos valores ligados à autonomização individual [a liberdade] e a dos valores ligados a preservação e à recriação da dimensão comunitária [a igualdade]”. Se estas demandas não forem equilibradas e bem respondidas estaremos diante da eminência da criação de “situações patéticas ou grotescas” (KONDER 2000, p.12 e 13), tais como a perda da autonomia daqueles/as que se diluem num grupo ou a sociedade

marcada pelo egoísmo extremo daqueles/as que estão insensíveis às desigualdades sociais que nos cercam.

Igualdade e liberdade são, então, demandas distintas e não simétricas, mas que, ao mesmo tempo, se limitam: “medidas igualitárias limitam a liberdade e, vice-versa, medidas libertárias aumentam a desigualdade” (BOBBIO, 1995, p. 113). Se, por exemplo, uma norma igualitária impusesse a todos a utilização de meios de transportes públicos para aliviar o tráfego ela ofenderia a liberdade de escolha do meio de transporte preferido. No entanto, as medidas igualitárias atingem mais aos ricos, que numa sociedade desigual tem mais poder de escolha ou de exercício da liberdade do que os pobres, “o rico perde uma liberdade usufruída efetivamente, o pobre perde uma liberdade potencial” (BOBBIO, 1995, p. 114). Em geral, qualquer extensão para a esfera pública de medidas igualitárias restringe a liberdade de escolha na esfera privada, que é intrinsecamente desigual em nossa sociedade.

Igualdade e liberdade são distintas e articuladas, porém funcionam como balizas limitadoras uma para a outra. A liberdade não é e nem deve ser um valor em si mesmo se queremos construir uma democracia: “A ‘maioria’, pelo simples fato de que é ‘maioria’, goza da liberdade de impor, em qualquer circunstância, o seu ponto de vista à ‘minoria’? E a democracia não corre o risco de transformar-se, com o tempo, em tirania?” (DELACAMPAGNE, 2001, p.126).

Neste sentido, numa democracia pluralista, a liberdade só tem razão de ser se articulada e limitada por outros valores igualmente legítimos. A liberdade deve, então, ser balizada por outros critérios, por outros valores que apresentem razões suficientes para também organizar a vida social. Entre estes, o valor da igualdade, que reivindica condições de isonomia e equidade, a fim de se evitar a imposição dos mais fortes, que agem supostamente em condição de liberdade e de igualdade

com todos os outros. A liberdade enquanto ideal não pode servir para mascarar a desigualdade de fato.

Nesta perspectiva, importa também esclarecer que igualdade nada tem que ver com ser idêntico ou semelhante. A igualdade pretendida seria melhor significada como isonomia (igualdade formal de direitos, normas e critérios comuns para todos e todas) e equidade (partilha dos bens e serviços sociais com espírito igualitário). As “democracias modernas não deveriam apenas se preocupar em proteger as ‘liberdades’, mas também em reduzir as ‘desigualdades’ sociais mais evidentes” (DELACAMPAGNE, 2001, p.23). Assim, as sociedades democráticas e pluralistas poderiam oferecer aos mais desfavorecidos a possibilidade real de superar suas desvantagens iniciais.

Em relação à igualdade e à liberdade, a temática da diferença, principalmente como reivindicação que fundamenta direitos, tem sido apenas mais recentemente pensada e discutida. Como mais recentemente me refiro ao fato daquelas serem ideais modernos e esta um ideal pós-moderno. É verdade que há autores, como Antônio Flávio Pierrucci, que identificam a luta pela diferença como uma retomada da bandeira da desigualdade empunhada há séculos pela direita conservadora:

A certeza de que os seres humanos não são iguais porque não nascem iguais e, portanto não podem ser tratados como iguais, quem primeiro a professou nos tempos modernos foi a direita. [...] Dito de outro modo: o pavilhão de defesa das diferenças, hoje empunhado à esquerda com ares de recém-chegada inocência pelos ‘novos’ movimentos sociais (o das mulheres, o dos negros, o dos índios, o dos homossexuais, os das minorias étnicas ou lingüísticas ou regionais etc.), foi na origem – e permanece fundamentalmente – o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou moderadas (PIERUCCI, 1999, p.19).

Trata-se, como se pode perceber, de um duplo engano. Primeiro: diferença não significa desigualdade. Segundo: a direita não empunha a bandeira da desigualdade, mas da liberdade desarticulada da igualdade.

Não há argumentos suficientes para se afirmar que todo e qualquer liberal defenda a desigualdade como valor, ainda que a desigualdade de fato tenha sido uma constante intrínseca ao liberalismo político e econômico.

Importa defender a bandeira da diferença como uma articulação necessária entre a igualdade e a liberdade para se evitar dois perigos sempre presentes e já historicamente experimentados. Por um lado, os totalitarismos uniformizantes e intolerantes como negação da liberdade, marcada por um igualitarismo exacerbado. Por outro, as hierarquizações sociais, os sistemas de castas, as exclusões vergonhosas, ou seja, toda e qualquer situação de negação de isonomia e equidade, marcada pela defesa exclusiva da liberdade.

A meu juízo, a defesa do conceito de tolerância nestes termos seria capaz de unificar, no atual contexto, três diferentes históricas demandas de justiça: (1) a liberdade de pensamento, expressão e associação; (2) a igualdade de acesso a direitos, oportunidades e bens sociais e (3) o direito à diferença e ao pluralismo de identidades e subjetividades.

Sendo assim, creio ser uma incoerência sustentar que a tolerância é um conceito menor ou uma prática marcada pela indiferença. Enfim, tolerar não é pouco. E sim, o fundamental numa sociedade que se queira livre, igualitária e pluralista. Neste sentido, uma sociedade pluralista não se sustenta sem um projeto educacional que lhe corresponda nesta tarefa. Importa, então, explicitar alguns fundamentos ético-filosóficos para uma educação para a tolerância.

Por uma filosofia a partir do conceito de tolerância

Além de apresentar algumas reflexões, este trabalho também quer ser uma possibilidade de fundamentação para a prática educativa. Não tenho a pretensão de apresentar uma proposta pedagógica, nem tampouco a de argumentar por uma política educacional ou por currículo

escolar. Meu trabalho se insere na perspectiva dos fundamentos da educação, que se caracteriza por ser um campo de dupla identidade. Por um lado, a filosofia, enquanto campo das teorizações, das aspirações fundacionais, das interpretações dos desejos e anseios sobre que tipo de ser humano se quer formar e sobre que tipo de sociedade se quer construir. Por outro lado, a educação, enquanto campo da veiculação das aspirações humanas e sociais, da construção de normas e projetos, da concretização de valores e atitudes. Assim, não vejo alternativa para uma reflexão de tal natureza que não seja a de transitar entre estes dois campos. A filosofia da educação não é uma especulação desinteressada, pois visa, de algum modo, uma possibilidade de efetivação. Por outro, não se restringe ao aspecto prático e não se confunde com projetos pedagógicos, políticas educacionais ou currículos escolares. Não é puramente especulativa, nem totalmente aplicável. Funciona num campo de fronteira, entre o que se quer fazer e o como fazer o que se quer fazer.

Neste sentido, importa aqui apresentar algumas considerações sobre a tolerância, enquanto teoria, aspiração fundamental, interpretação dos desejos e anseios sobre um tipo de ser humano específico que se quer ajudar a formar, aquele tolerante com a diversidade alheia, e sobre um tipo específico de sociedade que se quer ajudar a construir, aquela na qual as diferenças são acolhidas como riquezas a serem valorizadas. É preciso delinear estas interpretações a fim de se indicar algumas possíveis veiculações, ou seja, fundamentos para uma prática educativa que se queira respeitosa das diferenças que dignamente nos constituem enquanto humanos.

A tolerância, como sustentado anteriormente, irrompe como virtude e atitude durante a Renascença e a Ilustração. A partir do caminho feito por diferentes pensadores em distintos tempos históricos, é possível apontar seus princípios. A tolerância ganhou densidade ao longo da história da filosofia, seja pela urgência da temática, seja pelo

aprofundamento das reflexões no campo da ética e da filosofia política. Vale a pena também delinear alguns aspectos fundamentais do conceito a partir do pensamento contemporâneo.

Assim, por um lado, a epistemologia contemporânea nos ajuda a pensar uma educação para a tolerância que recuse toda e qualquer possibilidade de verdades inquestionáveis, que reconheça na racionalidade a possibilidade do erro e que afaste de nossa maneira de pensar os dogmatismos intolerantes, as verdades prontas e as certezas supostamente objetivas. Por outro lado, a atual reflexão no campo da filosofia política – liberal ou igualitarista – ajuda-nos a desenhar uma educação para a tolerância como formadora de homens e mulheres respeitosos do pluralismo porque cientes da necessidade de estruturas mínimas para uma justiça distributiva e para a garantia de uma igualdade que realize de fato a isonomia e a equidade entre todos e todas. Uma educação para tolerância também pode aprender que há valor em virtudes fracas, tal como a serenidade, pois a prepotência é a força do intolerante, mas a tolerância se constrói na fortaleza da não-violência (BOBBIO, 2002, p.13).

A ética mínima e a educação para o pensamento

Tendo como ponto situacional o pensamento contemporâneo, optei por duas companhias mais próximas, devido suas especificidades teóricas e suas possibilidades de complementação reflexiva. Uma mais do campo da filosofia política; outra mais da ética. A primeira companhia é Hannah Arendt. A segunda é a filósofa espanhola Adela Cortina.

Com Hannah Arendt (1995), quero delinear algumas reflexões sobre educar na perspectiva do pensamento. Educar para o pensamento e educar para tolerância não são propostas excludentes, tampouco justapostas. Creio que o estatuto do pensamento arendtiano é mais liberador de possibilidades do que propositivo (ANDRADE, 2010). Assim,

educar para o pensamento seria uma possibilidade de evitar o fracasso moral diante da diversidade alheia ou uma possibilidade de desfazer as desconexões existentes entre o mundo real cotidiano e o mundo irrefletido dos clichês. O vazio do pensamento – exemplificado por Adolf Eichmann – é uma realidade sempre possível nas sociedades de massa e despersonalizadas (ARENDDT, 1995, p. 5). Assim, uma educação para a tolerância numa perspectiva arendtiana, quiçá, tenha um caráter mais preventivo do que propositivo, mais liberador de possibilidades do que instrumentalizador de projetos.

No entanto, vale destacar algumas pistas que a reflexão com Hannah Arendt (1995) proporciona. Primeiro: o conhecimento é a busca por verdades, enquanto que o pensamento não busca a verdade, ele lida com os significados. O pensamento não se interessa com a verdade das coisas, mas sim com o que elas possam significar. Segundo: o pensamento é como um vento invisível e desorganizador de nossas verdades. O pensamento se caracteriza pela invisibilidade, pela descontinuidade com o mundo cotidiano, pela possibilidade de afastamento e desde este afastamento como uma abertura para a ressignificação do mundo da vida. Terceiro: o pensamento é um diálogo interno sem som do eu consigo mesmo, o dois-em-um socrático, um diálogo que suspende a vida e investiga tudo e todos que nos aparecem (ARENDDT, 1995). Apesar do pensamento lidar com o invisível e ser fora da ordem, talvez seja ele uma possibilidade de favorecer um ambiente que desenvolva a incapacidade de fazer o mal. Talvez seja a educação para o pensamento uma possibilidade de construção de um ambiente desfavorável para a intolerância assassina. Educar para a tolerância na perspectiva do pensamento, então, seria despertar a si mesmo e os outros do sono de irreflexão, abortando nossas opiniões vazias e irrefletidas.

Diante do mal banal e intolerante do mundo contemporâneo, acredito que os/as educadores/as se encontrem diante de duas

possibilidades: ou se educa para o pensamento e conseqüentemente para o pluralismo e a valorização das diferenças, ou se colabora, ainda que inconscientemente, com uma educação para a irreflexão, para o vazio do pensar, para um harmonioso mundo de clichês e verdades feitas, para o monismo e a uniformização, para os quais Eichmann é o maior exemplo. Mas não só ele. O que dizer, por exemplo, de jovens de classe média – bem nascidos e educados em boas escolas – que espancam empregadas domésticas, queimam índio e matam a socos e pontapés um homossexual? Não nos esqueçamos dos casos de Galdino de Jesus, índio pataxó queimado vivo e morto em Brasília em 1997, de Edson Neris da Silva, homossexual espancado até a morte em São Paulo em 2000, de Sirley Dias de Carvalho, espancada em junho de 2007 no Rio de Janeiro, entre tantos outros casos. Em todos esses crimes, os autores de tal banalidade, um mal sem motivo aparente, foram jovens de classe média com alto grau de escolaridade e que desconheciam suas vítimas. Trata-se de violência gratuita, motivada por aversão aos diferentes, sejam eles mulheres, negros, índios, pobres ou homossexuais. O mal sem motivo, originado na irreflexão, não é exclusividade da Alemanha nazista do século passado. Ele figura em nossas manchetes de jornal mais do que gostaríamos.

É nesta perspectiva que quero situar e entender uma educação para tolerância, tendo o pensamento como fundamento e método. Estou consciente de que Hannah Arendt entende o pensamento como uma realidade suspensiva e incontrolável. Então, como entendê-lo como método? Não falo aqui de um método tal qual se costuma compreender na pesquisa científica. Não falo de método como procedimento rigoroso de investigação, como um programa previamente regulado com uma série de operações técnicas ou acadêmicas a fim de se atingir um objetivo desejado e previamente estabelecido. Falo de método como processo, como caminho através do qual precisamos passar, como abertura, como passagem que nos leva a um outro estágio ou situação. Assim, acredito

que o pensamento possa ser o nosso método, a nossa passagem, a nossa abertura para uma educação para a tolerância.

Já com Adela Cortina (1986), é importante retomar alguns aspectos da ética deontológica e da ética discursiva Primeiro: reafirmar o valor dos seres humanos como seres absolutamente valiosos e a dimensão do dever como uma realidade inegável para que haja juízos morais e extremamente necessária para o nosso processo de humanização. Refiro-me ao fato imperioso de nos tornarmos humanos tão somente em contato com outros humanos através de mediações educativas dadas pelo mundo do real cotidiano. Segundo: retomar o diálogo como centro do dever, como racionalidade intersubjetiva e como condição ideal de elaboração das normas éticas (CORTINA, 1986, p. 199). Neste sentido, uma educação para a tolerância parte tanto da valorização do valor absoluto de cada ser humano – único, distinto, singular – como da obrigação moral de, pelo diálogo, construir normas éticas universais para garantir, a pluralidade deste ser humano tão particular. Educar para a tolerância apontaria assim para a universalidade das normas morais e para a particularidade de cada ser humano como um ser absolutamente valioso.

Ora, esta temática nos remete de imediato aos questionamentos sobre os mínimos de valores a serem ensinados numa sociedade pluralista. Afinal, quais são os mínimos de valores morais a serem respeitados para se comportar com justiça numa sociedade plural? E qual deve ser o compromisso da educação com a construção e difusão desses valores?

Estes questionamentos que nos levam às definições sobre éticas mínimas (ou de justiça) e éticas máximas (ou de felicidade), que no pensamento de Adela Cortina podem ser ensaiados a partir de cinco valores, alguns já contornados neste trabalho, a saber: igualdade, liberdade, solidariedade, tolerância e diálogo. Esses valores – e/ou atitudes e/ou práticas – são, ao mesmo tempo, clamores de justiça e convites de felicidade. Não há como negar que a desigualdade, o

autoritarismo, a indiferença, a intolerância e o monólogo silenciador são realidades indesejadas e injustas.

É preciso, então, considerar as distinções e as aproximações entre o que é justo e o que é bom, entre o que deve ser feito como exigência de justiça e o que oferece aos seres humanos o sentimento de felicidade. Esta discussão entre justiça e felicidade não pode estar alheia, numa sociedade democrática e plural, das discussões e análises sobre a educação, em especial de uma educação comprometida com o pluralismo, como é o caso da tolerância enquanto valor e atitude mínima.

O desafio que este tema apresenta ao campo educacional é sobre a necessidade de pensar quais são os mínimos decentes a serem ensinados. Os professores/as, os especialistas em educação, os responsáveis e os educandos/as também devem discutir e saber quais são os seus mínimos decentes de moralidade na hora de ensinar e aprender valores e atitudes, sobretudo quando estamos atuando numa sociedade que se queira pluralista. Enfim, ao contrário do que se pensa comumente, educar para a tolerância não é pouco. Não é investir num projeto pedagógico marcado pela indiferença e a mesmice. Todo o contrário. Educar para a tolerância é um processo fundamental, se é que queremos construir e manter uma sociedade plural. E talvez seja a educação para a tolerância ainda mais necessária e produtiva do que se imagina inicialmente, pois busca intervir em nossos valores e atitudes, como mínimos de justiça, moralmente exigível. Educar para a tolerância é uma questão de justiça que visa assegurar, numa sociedade pluralista, a maior multiplicidade possível de ofertas de vida feliz condizentes com a estatura moral que estes tempos nos exigem.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

ANDRADE, Marcelo. **Tolerância e educação**: pensar nas fronteiras da filosofia e da pedagogia. *Filosofia Unisinos*, v. 8, p. 276-286, 2007.

ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas, **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 43, p. 109-125, jan/abr. 2010,

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significações de uma distinção política. São Paulo: UNESP, 1995.

_____. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: UNESP, 2002.

BOFF, Leonardo. **Ética e moral**: a busca dos fundamentos. Petrópolis: Vozes, 2003.

CORTINA, Adela. **Ética mínima**: introducción a la filosofía práctica. Madrid: Tecnos, 1986.

_____. **Ética aplicada y democracia radical**. Madrid: Tecnos, 1993.

_____. **El que hacer ético: guía para la educación moral**. Madrid: Santillana, 1996a.

_____. **Ética civil e religião**. São Paulo: Paulinas, 1996b.

_____. **Hasta un pueblo de demonios**: ética pública y sociedad. Madrid: Taurus, 1998.

_____. **Alianza y contrato**: política, ética y religión. Madrid: Trotta, 2001.

DE LA TAILLE, Yves. **Moral e ética**: dimensões intelectuais e afetivas. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DELACAMPAGNE, Christian. **A filosofia política hoje**: idéias, debates e questões. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

KONDER, Leandro. O socialismo e o indivíduo. In: KONDER, L.; BETTO, F. **O indivíduo no socialismo**. São Paulo: Perceú Abramo, 2000, pág. 07-20.

KONDER, Leandro. A afirmação das diferenças debilita a utopia da igualdade? **Revista Novamerica**, n 91, p. 39-40, set. 2001.

MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões. In: TEIXEIRA, F. (Org.) **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 39-54.

PAPACCHINI, Angelo. **Filosofía y derechos humanos**. Santiago de Cali: Universidad del Vale, 1995.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Editora 34, 1999.

POPPER, Karl. Toleration and intellectual responsibility. In: MENDUS, S.; EDWARDS, D. (Ed.) **On toleration**. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 17-34.

RAWLS, John. **Teoría de la justicia**. Madrid: FCE, 2002.

TOURAINÉ, Alain. **Igualdade e diversidade: o sujeito democrático**. Bauru: Universidade do Sagrado Coração, 1998.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DIREITOS HUMANOS E A CRISE MORAL: em defesa de um cosmopolitismo de Direitos Humanos

Maria Clara Dias

INTRODUÇÃO

No mundo globalizado, somos confrontados com a necessidade de tomar decisões que afetam de forma cada vez mais direta indivíduos das mais diversas partes do planeta. Somos, assim, convocados a reavaliar nossos vínculos, a repensar nossos princípios e as consequências de nossas decisões para as distantes e possíveis vítimas de nossas ações. Nossas convicções morais são postas em xeque e sua pretensão de universalidade coloca a prova no mundo real multicultural. O que precisamos rever e o que podemos deter de nossas convicções morais atuais? Estaremos diante de uma mudança de paradigma moral? A globalização clama por leis e instituições de fôlego internacional e, sob o ponto de vista moral, por princípios universais cada vez mais inclusivos.

O discurso dos direitos humanos figura hoje como uma das mais sólidas aquisições da moralidade nos últimos anos. Qualquer conformação política que, de antemão, os recuse tornar-se-á facilmente

alvo das mais diversas reprimendas e dificilmente conquistará espaço no cenário político internacional. A crença na universalidade dos direitos humanos e no dever de preservá-los não desperta em nós nenhum tipo de estranhamento. Ao contrário, as convicções morais e políticas dos mais diversos indivíduos e das mais distintas nações parecem convergir acerca deste ponto, gerando, por assim dizer, um “consenso sobreposto”. Mas até que ponto podemos realmente supor que estejamos diante de um discurso unitário e inequívoco? Quão universais são, efetivamente, os direitos humanos? E a quem cabe o dever preservá-los? A cada Estado nacional, aos indivíduos, aos órgãos internacionais ou a humanidade como um todo?

Se tais perguntas são pertinentes e se suas respostas não são evidentes, isto significa que não sabemos ao certo sobre o que estamos convergindo. E, o que seria ainda pior, talvez não haja sequer convergência. Para que tenhamos maior clareza acerca do verdadeiro papel desempenhado pelos direitos humanos no mundo atual, precisamos, antes de mais nada, poder responder a duas questões: (1) quem são os concernidos por este discurso e (2) a quem se dirige suas demandas. O objetivo deste artigo será buscar uma resposta para estas questões que nos possibilite, ao mesmo tempo, responder aos principais desafios da moralidade em tempos de globalização.

Direitos humanos são, antes de tudo, direitos morais (DIAS, 2004).¹ Ou seja, são fruto de nossas tentativas de gerar regras ou princípios que sirvam para compatibilizar e harmonizar nossos interesses mais básicos com os interesses de outros indivíduos, quer considerados isoladamente, quer em grupo. Neste sentido, aceitar o discurso acerca dos direitos humanos significa (i) reconhecer a existência de interesses básicos e (ii) assumir uma perspectiva moral comprometida com a realização

1 Sobre a defesa dos direitos humanos como direitos morais, ver: Dias (2004).

dos mesmo. Consequentemente, uma forma de negar tal discurso seria (i) adotar um ceticismo em relação à possibilidade de reconhecermos alguns interesses como universalmente básicos ou, ainda que possamos reconhecer que efetivamente aja algo assim, (ii) negar nosso compromisso individual ou coletivo com a sua realização. No primeiro caso, temos um problema da ordem do conhecimento. No segundo, temos um problema eminentemente moral. Apenas se considerarmos que nossas decisões e atitudes devem levar em consideração os interesses de outros indivíduos e o possível dano causado aos mesmos, estaremos adotando uma perspectiva moral e, por conseguinte, nos comprometendo com a segunda questão.

Para os fins desta exposição, pretendo, de antemão, eleger como interlocutores aqueles que aceitam o compromisso moral, ou seja, aqueles que assumem o discurso sobre os direitos humanos como um discurso eminentemente moral e que, consequentemente, gera obrigações morais para com os interesses básicos dos demais indivíduos. Assim, procurarei, então, esclarecer (1) quem são os demais indivíduos e (2) quem possui tais obrigações.

DESAFIOS DA MORALIDADE NOS TEMPOS ATUAIS

Nossa primeira questão representa um dos principais desafios da moralidade nos tempos atuais. O leitor pode parecer surpreso diante de tal afirmação. Afinal, os direitos humanos foram incessantemente defendidos como direitos que pertencem aos seres humanos enquanto tais, ou seja, enquanto seres humanos. Logo, a resposta imediata à primeira questão deveria ser: os demais indivíduos nada mais são do que os demais seres humanos. Uma bela análise conceitual que, contudo, não é corroborada pelo nosso discurso atual. Ainda no âmbito do discurso dos direitos humanos, falamos hoje de direitos de terceira geração e, nestes casos, o alvo é muitas vezes o meio-ambiente. Se não quisermos aqui simplesmente brigar por palavras, mas sim reconstruir a pretensão

moral erguida por tal discurso, poderíamos então concluir que agora o âmbito dos concernidos extrapola o universo dos seres humanos. Se pretendermos garantir a coerência da relação entre nossa prática discursiva e os princípios que a orientam, devemos levar a sério o desafio e buscar razões ou bem para restringir o âmbito dos concernidos aos humanos ou para apostar na expansão do nosso universo moral.

À primeira vista, podemos vislumbrar boas razões para restringir nossas demandas morais ao âmbito dos humanos. Para mencionar a mais clássica, podemos dizer que de Platão a Rawls a moralidade sempre pertenceu ao universo dos humanos. Somos nós que, enquanto seres racionais, somos, de alguma forma, capazes de elaborar situações contratuais ideais ou de integrar fóruns reais de discussão, onde são geradas as normas que devem orientar a estrutura básica da nossa sociedade ou mesmo a nossa conduta enquanto agentes morais e políticos. Se colocarmos a questão nestes termos, isto seria, sem sombra de dúvida, verdade. Contudo, nós, os seres racionais com direito a voto e veto no fórum de decisões, temos buscado também incluir no universo dos concernidos seres humanos não tão racionais, embora, aparentemente, humanos. Neste sentido, o não-poder, em muitos casos, nem mesmo no futuro, integrar uma situação contratual, não parece dissolver a importância moral do agente. Ou seja, seus interesses continuam tendo importância para nós, ainda que o próprio agente não possa defendê-los ou, até mesmo, identificá-los. Em suma, a capacidade de integrar ou endossar acordos morais não parece ser a única razão para incluirmos alguém no nosso universo moral. O simples reconhecimento da existência de interesses básicos que de alguma forma possam ser atingidos por nossas decisões, tem para nós um valor, um peso, que passa a integrar nosso processo decisório, independentemente de poder ser reclamado pelo próprio agente. Isto parece claro, sobretudo, quando o interesse em questão envolve nossos filhos ou os demais seres que amamos.

Muitos poderiam, então, colocar nossa atitude sob suspeitar e defender que, no fundo, ao zelarmos pelos interesses daqueles que amamos, estamos, indiretamente, zelando por nossos próprios interesses. Ora, não pretendo entrar aqui na querela entre altruístas e egoístas morais. Meu ponto é somente mostrar que nosso processo decisório inclui interesses que não são os diretamente associados aos integrantes da situação contratual, mas, sim, interesses que somos capazes de reconhecer como caros a outros seres. Neste sentido, é correto suspeitar que para nós o âmbito dos concernidos já sempre foi maior do que o âmbito dos capazes de tomar decisões e de reclamar direitos.

É claro que podemos insistir estarmos ainda falando dos seres humanos. Mas que relevância moral poderia sustentar agora tal observação? Se a consideração moral depende da capacidade de integrar um discurso moral, de eleger, reclamar e cumprir direitos, então os que não possuem tal capacidade não seriam igualmente objeto de consideração moral. Procurei mostrar que não agimos assim. Ou seja, tomamos como objeto de consideração moral seres que não desfrutam de tal capacidade. Que relevância moral poderia ter agora o fato de serem reconhecidos como seres humanos? Acaso suspeitamos que a moralidade se funda meramente no fato de sermos pertencentes à espécie humana? Filosoficamente falando, não vejo como possamos sustentar esta ideia. Consequentemente, deveríamos, então, assumir outra base para incluirmos alguém no discurso acerca dos direitos humanos, ou para evitar equívocos linguísticos, no discurso acerca dos direitos básicos.

Se estivermos dispostos a aceitar que o mero reconhecimento de que nossas decisões envolvem, comprometem ou causam dano aos interesses básicos de outros indivíduos desempenha algum papel no nosso processo decisório, então podemos dizer que consideramos como concernidos pelo nosso discurso moral todos aqueles indivíduos que possuem interesses cuja realização de alguma forma será atingida

por nossas decisões e/ou ações. Se o discurso dos direitos humanos puder ser compreendido como a mais significativa expressão moral de nosso compromisso para com a garantia ou realização de interesses básicos, e se aceitarmos que também outras formas de vida desfrutam de tais interesses, então deveremos igualmente reconhecer a necessária extensão do âmbito de nossa consideração moral e, por conseguinte, do discurso acerca dos direitos básicos. Ou seja, se antes nossos concernidos eram agentes com poder de deliberação racional, capazes de integrar um discurso de fundamentação racional de normas ou leis, ou partes equitativas de uma situação contratual ideal, agora já não podemos excluir indivíduos menos ou nada racionais, mas que possuam, com nós, ainda que em graus diversos, a percepção ou consciência do prazer e da dor (DIAS, 2009).² E a menos que fixemos nos limites da nossa espécie o âmbito dos concernidos, não poderemos mais justificar moralmente nossa desconsideração para com o núcleo básico de interesses de outros seres sencientes não-humanos (SINGER, 1993).

Uma caracterização dos concernidos que destaque a existência de interesses básicos tem como consequência uma desmistificação da idéia de ser humano/pessoa (SINGER, 1993; WILLIAMS, 2006). Sob o ponto de vista moral, a consequência mais imediata é uma desantropologização da moralidade. Não interessa se certas criaturas são ou não humanas. O que importa é que possuam interesses básicos e que sua realização não esteja sendo colocada em risco por nós. Neste sentido, qual será, em cada caso, a decisão mais acertada, irá sempre depender do conjunto de interesses em questão. Neste conjunto, poderão estar incluídos tanto interesses bem básicos – tais como evitar o sofrimento e a vulnerabilidade física – como

2 Em outro artigo, procurei defender uma concepção funcional dos seres humanos e uma perspectiva moral voltada para o desenvolvimento pleno de nossas capacidades básicas que, conseqüentemente, eliminava a hierarquia moral dos humanos frente aos demais seres sencientes. (DIAS, 2009).

os interesses mais bem-informados dos agentes racionais – tais como o de exercer sua liberdade e integrar uma sociedade política e o de viver uma vida pessoal e profissional plena. Baseados unicamente em tais descrições, não teremos, portanto, razão para discriminar certas formas de vida e submeter algumas delas a uma tratamento que desconsidera inteiramente seus interesses mais básicos. Neste sentido, decisões acerca da utilização de animais para fins de lazer, alimentação, vestimentas ou experimentos humanos, deverão tomar parte da agenda política de sociedades morais. Que tipo de conduta melhor expressa nosso respeito pelos demais irá variar de um contexto ao outro. Até mesmo o deixar viver ou morrer poderá ser interpretado tanto como um caso de indiferença moral, por conseguinte, algo condenável moralmente, como a expressão do quanto estamos atentos aos mais básicos interesses de outrem.

Até aqui procurei ampliar o âmbito de nossa consideração moral a todos os chamados seres sencientes. Gostaria ainda de introduzir no debate um tema de fundamental importância a nível de uma moralidade que se quer cada vez mais global. Trata-se da questão ambiental.³ Tais como até então certos seres humanos e todos os demais animais, questões ambientais vem sendo discutidas moralmente sob o ponto de vista antropocêntrico. Ou seja, pensamos no meio-ambiente como um instrumento necessário para implementação da vida e dos interesses humanos. Neste sentido, “interesses” ambientais são interpretados, exclusivamente, como interesses de seres humanos por aspectos ambientais específicos. A dificuldade de pensar a questão ambiental de forma não instrumental está no fato de que evidentemente parece não fazer sentido atribuir fruição de prazer ou dor e interesses em geral, ainda que básicos ao Monte Everest ou à nascente do Rio São Francisco.

³ O argumento que se segue foi apresentado no XIV Congreso Internacional del Clad, 2009 e no VIII Congresso Brasileiro de Bioética, 2009.

Neste ponto, nossa argumentação em torno da consideração dos interesses parece chegar a um limite. Mas o que dizer então com relação ao meio-ambiente? Devemos excluí-lo de nossas considerações morais? Devemos incluí-lo como possuindo um valor instrumental?

Minha proposta é a de que o Monte Everest ou a nascente do São Francisco possuem para nós o mesmo valor não-instrumental que conferimos à Monalisa. Julgamos que destruí-los seja um erro ou uma falta moral, mesmo que jamais tenhamos desejado qualquer contato com algum deles. A Monalisa pode não satisfazer meu gosto estético pessoal, contudo, posso ser capaz de reconhecer em seus traços características formais que a tornam uma obra de arte valorosa. Da mesma forma, posso jamais ter tido qualquer interesse pessoal em subir o Everest, posso, ao contrário, ter medo de altura e desejar jamais me aproximar do Everest. Isto, contudo, não me impede de reconhecer que algo de valioso se perderia de resolvêssemos destruí-lo.

Meu diagnóstico da falácia relativa ao meio-ambiente está em pensar que um valor não-instrumental é necessariamente não-relacional. Se não houvesse vida humana sobre a terra, a questão do Everest não seria colocada e, por conseguinte, não seria atribuído um valor ao mesmo. Valores são atribuições humanas. Eles fazem parte do modo como nós nos reportamos às demais entidades. Isto, contudo, não significa que não possamos basear a nossa atribuição de valor em critérios objetivos, fazendo com que, a partir deste momento, o valor de algo possa independender dos nossos interesses pessoais.

A QUEM CABE A RESPONSABILIDADE OU GARANTIA DOS DIRETOS HUMANOS?

Passemos agora à segunda questão acima mencionada, a saber: quem possui tais obrigações, ou melhor, a quem cabe a responsabilidade ou garantia dos direitos humanos? Aqui, pelo menos três importantes

perspectivas podem ser elencadas: os realistas políticos, os defensores dos estados nacionais e os cosmopolitistas. Os primeiros defendem um ceticismo político e consideram não somente que os limites de cada estado representam os limites de nossas obrigações morais, como, também, o limite do próprio discurso moral. A relação entre estados e a defesa de seus interesses no fórum internacional seria, portanto, uma questão de poder ou força política. No segundo grupo estão aqueles que partilham a crença nos direitos humanos e nos principais pilares da moral universalista, mas consideram que o diálogo acerca de questões globais tem como representantes os estados nacionais, apenas no cerne do qual podemos imputar responsabilidades e obrigações a instituições ou aos indivíduos.⁴ No terceiro bloco estão aqueles que defendem um compromisso global compartilhado entre indivíduos, instituições ou estados sem fronteiras (BEITZ, 2005; MOELLENDORF, 2002; POGGE, 2007).

Deixarei de lado a perspectiva realista, pois para ela o problema de uma moralidade global nem mesmo se coloca. Assumirei uma perspectiva cosmopolitista, mais especificamente um cosmopolitismo de direitos humanos, ou seja, uma perspectiva segundo a qual a realização dos interesses básicos de todos os indivíduos é responsabilidade de todos. Para os fins desta exposição, deixarei de lado polêmicas que surgem no cerne do próprio cosmopolitismo, tais como a distinção entre um cosmopolitismo voltado para as instituições básicas ou um cosmopolitismo moral, voltado para os indivíduos; um igualitarismo total ou um igualitarismo voltado para os bens primários, oportunidades, liberdades ou capacitações. Defenderei um cosmopolitismo moral, igualitário com relação aos interesses ou direitos básicos e dirigido a estados, instituições e indivíduos. Neste sentido, pretendo defender a tese de que a responsabilidade frente aos

⁴ Como representantes desta perspectiva podemos citar John Rawls (2001) e David Miller (1997 e 2005).

direitos humanos diz respeito a todos, instituições, nações e indivíduos que reclamem para suas atitudes uma pretensão moral universalista. Para defender esta perspectiva, buscarei refutar os defensores do segundo grupo, a saber: aqueles que defendem os estados nacionais como limite de nossas obrigações para com os direitos humanos.

Em artigos anteriores (DIAS, 2006a; 2006b, 2009), procurei mostrar que a defesa de uma identidade nacional, por conseguinte, o reconhecimento de que vínculos nacionais possuem valor ou peso moral, é compatível com a defesa de direitos humanos enquanto diretos universais que, portanto, extrapolam as fronteiras nacionais. Nesta ocasião, defendi também que a maior dificuldade por parte dos defensores de uma identidade nacional e dos direitos e deveres especiais entre conacionais estava justamente no reconhecimento de obrigações para com indivíduos de outras culturas ou nações. Pretendo agora retomar parte desta discussão, buscando esclarecer a relação entre os vínculos de indivíduos de uma mesma nação e o reconhecimento dos direitos humanos. Em seguida, pretendo defender que na ausência de razões moralmente relevantes para restringir nossas obrigações morais aos indivíduos de uma mesma nação, estamos todos igualmente comprometidos com a garantia, em nível global, dos direitos humanos

David Miller (1997) é um dos principais defensores da perspectiva dos estados nacionais. Em seu livro *On Nationality* oferece uma vasta discussão sobre o conceito de nação, identidade nacional, sobre as formas de justificação do nacionalismo e as consequências éticas e políticas do seu reconhecimento. Entre as teses defendidas, está a de que apenas uma perspectiva moral particularista pode acomodar de forma razoável argumentos a favor do nacionalismo. Para fundamentar tal tese, Miller caracteriza a perspectiva universalista, a perspectiva particularista e seus respectivos argumentos a favor do nacionalismo. Com a acusação de que universalistas estariam assumindo uma falsa concepção acerca

da constituição de uma identidade pessoal, Miller procura mostrar a relevância e, quiçá, a prioridade da identificação com uma cultura/nação para a constituição de nossa identidade.

Contra Miller, procurei mostrar que uma perspectiva universalista é compatível com uma concepção de identidade complexa (DIAS, 2006b)⁵ e com o reconhecimento de vínculos morais de ordens distintas. É perfeitamente razoável que, enquanto defensores de uma moral universalista, possamos também reconhecer deveres específicos para com indivíduos com quem estabelecemos vínculos específicos. É neste quadro que se insere meu dever moral de garantir a formação afetiva e moral de minha filha e de cumprir o meu papel de professora, dedicando a atenção necessária às dúvidas e aos trabalhos de meus alunos. É também neste contexto que cobramos de nossos políticos a cumprimento de suas promessas de campanha. Tais compromissos expressam demandas morais dirigidas a agentes específicos e, apesar de seu aspecto aparentemente relativo, podemos dizer que são demandas que julgamos válidas para todos que por ventura venham a se encontrar na mesma situação. Com isto podemos concluir que temos, sim, em muitos casos, razões morais para estabelecermos deveres e direitos específicos. Tal afirmação não é, contudo, incompatível com nossa convicção de que na ausência de tais razões, devemos ser imparciais. Como nos lembra Tugendhat (1997), a adoção de um princípio de imparcialidade é a atitude moralmente adequada, todas as vezes que não dispusermos de razões morais que pesem a favor ou contra um tratamento diferenciado.

Em um artigo mais recente, Miller (2005) argumenta contra um igualitarismo global, embora afirme aceitar o discurso dos direitos humanos.

5 Sobre a noção de identidade complexa, ver Dias (2006b). No meu argumento, introduzo, contra Miller, a caracterização da constituição da nossa identidade como uma identidade complexa, ou seja, constituída de diversos traços identificatórios, entre eles, porém não exclusivamente ou prioritariamente, os traços que nos identificam com uma cultura ou uma nação.

Seu foco parece ser a impossibilidade de pensarmos a igualdade tendo como ponto de partida um mundo real com culturas e nações diversas. Mas o que significaria neste caso então, aceitar o discurso dos direitos humanos? Podemos ou não identificar interesses básicos apesar de toda a diversidade do mundo real? Como já mencionei acima, a identificação de tais interesses é um problema da ordem do conhecimento. Se podemos ou não saber ou conhecer algo, depende dos meios de que dispomos para levar a cabo nossas investigações empíricas. Trata-se, portanto, de uma questão que não pode ser decidida a priori e, muito menos, assumida a partir do altar das teorias filosóficas acerca do mundo sensível. Nem Miller, nem nós podemos provar nada a este respeito. Tudo o que podemos fazer é observar os comportamentos, expandir nossa capacidade imaginativa e finalmente, verificar, na prática, se somos ou não capazes de estabelecer um diálogo acerca dos aspectos que realmente importam para todos nós.

Minha hipótese aqui é a de que o verdadeiro problema para Miller não está no reconhecimento de demandas universalizáveis, mas sim na determinação das instâncias responsáveis pela satisfação de tais demandas. É neste sentido que se torna relevante o reconhecimento das fronteiras nacionais. Segundo Miller (1997, p.108):

[...] obrigações internacionais deveriam ser vistas como humanitárias, exceto nos casos em que os direitos básicos das pessoas estejam em risco e sua proteção não seja factível para seu próprio estado nacional [...] Respeitar a autonomia de outras nações envolve também tratá-las como responsáveis pelas decisões que toma a respeito do uso dos recursos, crescimento econômico, proteção ambiental e assim por diante. Como resultado dessas decisões, os padrões de vida em diferentes países podem variar substancialmente, e não se pode então justificar a redistribuição apelando para princípios igualitários de justiça tais como o princípio da diferença rawlsiano⁶

6 [...] international obligations should be seen as humanitarian except in cases where people's basic rights were put at risk and it was not feasible for their own national state to protect them [...] To respect the autonomy of other nations also involves treating

Curiosamente, o próprio Rawls (2001) em *The Law of Peoples*, apesar de ter, anteriormente, desenvolvido uma teoria da justiça como equidade, voltada para a adoção de princípios de imparcialidade moral, chega aos mesmos resultados de Miller. Em outras palavras, o principal representante da tradição universalista kantiana acaba por delimitar sua teoria da justiça como equidade às fronteiras de cada estado. Este fato parece corroborar a tese de que o problema não está entre a caracterização universalista ou particularista do agente moral, como propõe Miller, mas na atribuição de responsabilidades e obrigações morais e políticas para além das fronteiras nacionais.

Consideremos agora, para efeito de argumentação, que podemos identificar interesses básicos comuns aos diversos seres, humanos ou não-humanos. A menos que suponhamos também que a realização de tais interesses depende dos vínculos estabelecidos por seus portadores - o que nos forneceria razões para restringir a responsabilidade moral - não podemos negar nosso dever moral de levar em consideração o interesse de todos os concernidos, ou seja, todos os seres possivelmente afetados por nossas decisões. Se Miller concorda com isso, então podemos dizer que ele realmente aceita o discurso dos direitos humanos. Mas se supõe que também no caso dos interesses mais básicos, nosso compromisso se estende apenas aos que compartilham conosco uma identidade nacional, então podemos dizer que sua suposta aceitação do discurso dos direitos humanos não corresponde a um endosso real dos ideais nele contidos.

them as responsible for decisions they may make about resource use, economic growth, environmental protection, and so forth. As a result of these decisions, living standards in different countries may vary substantially, and one cannot then justify redistribution by appeal to egalitarian principles of justice such as the Rawlsian difference principle (MILLER, 1997, p.108. Tradução do revisor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Está assim colocado o desafio. Se vinculamos nosso compromisso moral à promoção de interesses e, se reconhecemos que pelo menos um núcleo básico de interesses pode ser estendido a todos os seres humanos, então teremos que assumir que nossos compromissos morais extrapolam as fronteiras nacionais. Neste sentido, a fome, a exclusão social, o analfabetismo e a falta de condições mínimas de subsistência passam a ser responsabilidade de todos nós, quer estejamos nos reportando a povos africanos ou a qualquer cidadão do território brasileiro. A violação do direito de um cidadão ou de um povo a exercer seu poder de deliberar sobre sua própria existência e endossar politicamente as normas que expressam seus valores mais básicos fere nossas convicções morais e reclama nossa indignação, onde quer que ocorra.

Se reconhecemos que nossos valores morais extrapolam as fronteiras nacionais, então devemos encontrar uma expressão legal para a garantia dos princípios para os quais aspiramos um reconhecimento global. Um mundo globalizado não pode ser apenas pensado como um mundo onde realizamos transações econômicas intercontinentais ou onde acessamos, via internet, informações de qualquer parte do planeta. Um mundo globalizado deve ser compreendido, antes de mais nada, como aquele onde compartilhamos nossas responsabilidades pela qualidade de vida em todo o planeta. Se tais considerações forem pertinentes, deveremos, então, rever nossas convicções de forma a tornar nossa perspectiva moral mais abrangente e mais compatível com tudo o que temos aprendido acerca de nós mesmos e das demais formas de vida que conosco compartilham o mundo em que vivemos.

REFERÊNCIAS

BEITZ, C. R. Cosmopolitanism and Global Justice. **The Journal of Ethics**, v. 9, p. 11-27, 2005.

DIAS, M. C. Desafios da defesa de uma identidade nacional. In: VIEIRA, L. (Org.). **Identidade e Globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DIAS, M. C. Direitos Humanos e Políticas de Identidade. In: AGUIAR, O. PINHEIRO, C. FRANKLIN, K. (Org.). **Filosofia e Direitos Humano**. Fortaleza: UFC, 2006a. p. 97-122.

DIAS, M. C. Moral Dimensions of Nationalism. **Villanova Law Review**, v.50, p.23 – 35, 2006b.

DIAS, M.C. Mind and Person in a Physical World. In: MIGUENS, S.; MAURO, C.; CADILHA, S. (Orgs.). **Mente, linguagem e ação**: textos para discussão. Porto: Campo das Letras, 2009. p.43-53

DIAS, M.C. **Os Direitos Sociais Básicos**: uma investigação filosófica da questão dos direitos humanos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

MILLER, D. Against Global Egalitarianism. **The Journal of Ethics**, v. 9, n. 1-2, p. 55-79, 2005.

MILLER, D. **On Nationality**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MOELLENDORF, D. **Cosmopolitan justice**. Colorado: Westview Press; Perseus Book Group, 2002.

POGGE, T. Cosmopolitanism. In: Robert E. et al. (Orgs.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. v. 1.

RAWLS, J. **The Law of Peoples**. Harvard: Harvard Univ. Press, 2001.

SINGER, P. **Practical ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TUGENDHAT, E. Igualdade e universalidade na moral. In: BRITO, A. N.; HECK, J. (Org.). **Ética e Política**. Goiânia: UFC, 1997.

WILLIAMS, B. The Human Prejudice. In: WILLIAMS, B.; MOORE, A. W. (Eds.) **Philosophy as a Humanistic Discipline**. Princeton: Princeton University Press, 2006.



**A DIMENSÃO POLÍTICA DOS
DIREITOS HUMANOS**

MEMÓRIA E VERDADE: a ação do passado no presente

Edson Luis de Almeida Teles

INTRODUÇÃO

O tema da memória e da verdade, enquanto conteúdo dos direitos humanos, surgiu na filosofia a partir do século XX. Dessa forma, sua abordagem nos cursos de Filosofia permite a introdução de autores da Filosofia Política contemporânea, bem como um trabalho interdisciplinar com o relacionamento entre conceitos de áreas diversas do conhecimento, notadamente da História, do Direito, das Ciências Sociais e da Psicologia. Veremos o modo como a aproximação entre diversas disciplinas pode auxiliar para um maior entendimento da Filosofia e colaborar com a introdução de questões relacionadas à Educação em Direitos Humanos.

Antes de adentrarmos nas relações entre memória, verdade e direitos humanos se faz necessário recordar que, separadamente, os termos verdade e memória sempre estiveram presentes nas problematizações da Filosofia, desde a antiguidade até os dias atuais.

A memória, seja enquanto uma faculdade do ser humano presente nos modos do conhecimento, seja na forma de uma construção coletiva

e histórica de determinada coletividade tem sido um conceito central de várias teorias do conhecimento ou filosofias políticas.

Já a questão da verdade na Filosofia, de modo geral, pode se referir à verdade ora para definir uma proposição verdadeira, em oposição a outra falsa, ora para dizer sobre realidade verdadeira, em contraste com a aparência, o irreal e o inexistente. A primeira acepção, a proposição verdadeira, relaciona-se mais diretamente com o modo como a Lógica trata do tema. Já a oposição entre a verdade e a aparência enganosa é tema, por exemplo, do clássico texto “Alegoria da Caverna”, presente no livro “República”, de Platão (2006). Os assuntos humanos eram tratados, segundo a “Alegoria”, no fundo da caverna, lá onde a luz era fraca e aqueles que possuíam alguma capacidade de melhor enxergar na escuridão poderiam manipular a realidade. Deste modo, a política seria a prática da dominação exercida com base na ignorância do homem da caverna, ou desvelando a metáfora, do cidadão da *Polis*, sujeito às técnicas de falseamento do discurso e da política por parte dos sofistas, entre outros. Além de apresentar sua teoria do conhecimento, ou o *topos* da obtenção da verdade, Platão nos apresentou sua filosofia política ao defender a necessidade da *Polis* ser governada pelo Rei Filósofo, aquele que se libertou das amarras, saiu da caverna e vislumbrou a verdade para voltar e governar os que se mantiveram presos aos falseamentos da realidade.

A rememoração da teoria política de Platão nos remete diretamente ao tema da verdade em sua interlocução com a questão da memória no contexto dos direitos humanos. Tal como na alegoria platônica, a ideia central da conjunção dos dois conceitos é a de que a verdade, iluminada por meio do trabalho de memória, pode colocar em evidência, fazer com que seja vista, a manipulação da história ou, mais precisamente, do passado de violência constituinte dos estados contemporâneos. Este possível falseamento da realidade, que tende a gerar a repetição dos

momentos de violência já vividos, é a questão sobre a qual se debruça a Filosofia Contemporânea ao relacionar os dois termos.

O CONTEXTO HISTÓRICO

O século XX assistiu ao conflito de um movimento contraditório nas várias encenações do discurso público dos direitos humanos. A efetivação dos direitos em políticas institucionais e nas normas do direito internacional caminhou conjuntamente ao uso indiscriminado da violência por parte dos estados. A humanidade conheceu um novo regime político, o totalitarismo, no qual a vida passou a ser o elemento determinante da ação de governo. O fenômeno totalitário constituiu o estado máximo de deformação da condição humana e de redução do indivíduo a um objeto, incapacitando-o para a ação política. É neste cenário que as reflexões sobre o alcance dos atos de recordação e esquecimento de traumas coletivos passados surgem nos debates sobre o dever de memória e justiça das novas democracias.

As catástrofes coletivas impostas por regimes de exceção implicam esforços diários de reflexão. Estes governos se caracterizaram pela sistemática violação aos direitos de seus cidadãos, geralmente, por meio de um brutal aparato policial-militar. Tais coletivos se vêem com o problema de como conciliar o passado doloroso com um presente democrático, administrando os conflitos que não se encerraram com a mera passagem institucional de um governo de exceção para um democrático. Isto porque as violações aos direitos humanos não se restringiram às instituições políticas, mas muito além, atingiram os indivíduos e alteraram significativamente a subjetividade destas sociedades. É no contexto das novas democracias herdeiras de regimes autoritários ou totalitários, nas quais a agressão à dignidade humana transformou as violências em crimes contra toda a humanidade, que ocorre a articulação da memória e da verdade enquanto tema dos direitos humanos.

A CRISE DA TRADIÇÃO E A MEMÓRIA

O mundo moderno expôs as relações sociais e políticas diante de restos do que foi o passado, evidenciando a ruptura com a tradição e a ausência de orientação clara para o futuro. Entre as consequências das novas condições destaca-se a perda de sentido nas ações humanas e a dificuldade de compreensão do presente. A quebra nos padrões é resultante da insuficiência dos valores tradicionais em auxiliar o entendimento dos novos e imprevistos eventos da sociedade contemporânea. Filósofos como Hannah Arendt (2007), perplexos diante dos acontecimentos – especialmente com a implantação dos regimes totalitários – trataram de proceder a um exame crítico da tradição e do mundo moderno, com o objetivo de compreender a importância e o papel do que ficou esquecido no passado e não é mobilizado no presente.

Segundo Arendt (2007), há uma brecha entre o passado e o futuro, um espaço e um tempo presente nos quais as referências do já vivido estão esgarçadas e dissolvidas em memórias institucionais sem sentido. O poeta e escritor René Char, sob a influência da herança do movimento de resistência francês, ao fim da II Guerra Mundial, escreveu: “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. Para Arendt (2007), o aforismo de Char sintetiza a situação de perda dos “tesouros” do passado, o conteúdo da tradição que seleciona, preserva, transmite e identifica nossos valores.

A tradição é o instrumento que nos permite percorrer a vastidão do que já ocorreu com maior segurança. É, também, a ligação que cada geração tem com um aspecto específico do que se sucedeu anteriormente a sua existência. O conteúdo transmitido entre os tempos garante certa estabilidade, condição necessária para que o passado não seja esquecido. E a perda do passado, especialmente no campo da política, se deve a um ato de memória voluntário, mas também involuntário.

A memória, enquanto um modo do pensamento, fica estéril quando se encontra sem um quadro de referências que lhe permita reter as riquezas da experiência. São as reflexões, questionamentos e acesso às lembranças do acontecimento vivido. A perda na recordação do passado traz como consequência a privação de um importante aspecto da vida: a profundidade da existência, a qual somente pode ser alcançada através do auxílio da memória.

Para atingir o que vai além das aparências de uma existência, se impõe articular os atributos do pensamento e da ação (esquecimento, recordação, narração) com os aspectos da realidade. Situar-se no mundo contemporâneo, quando pensamento e ação caminham até certo ponto desarticulados, requer a compreensão da crise por que passa a autoridade tradicional, bem como das novas condições criadas pela ruptura com os significados do passado. A autoridade, representada pela tradição, comunicava os valores concebidos em um momento passado instituidor do organismo político. Já o pensamento, ao garimpar nas experiências do passado, nos dados da realidade, nos hábitos e costumes, cria as condições propícias para habilitar as faculdades da escolha e do julgamento. A capacidade de julgar e fazer escolhas são condições necessárias à constituição do corpo de normas e laços sociais e políticos.

OS REGIMES TOTALITÁRIOS E OS CRIMES CONTRA A HUMANIDADE

Uma primeira contribuição da Filosofia para a compreensão da importância de se articular a memória com a busca da verdade histórica sobre o passado é a análise de alguns pensadores sobre o surgimento dos regimes totalitários. Se o moderno propunha o progresso e a civilização da humanidade, o século XX conheceu o lado reverso da racionalização política do período. Walter Benjamin (1994, p.225), ao refletir sobre a relação entre progresso e barbárie, concluiu que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”.

O fenômeno dos regimes totalitários constituiu o estado máximo de deformação da condição humana, pois o terror político visou destruir as individualidades, incapacitando-as para agir de modo livre e espontâneo no espaço público. A impossibilidade de viver a política, de se encontrar privado do diálogo e da presença de seus pares, demandou a reflexão sobre a dissociação entre o que a tradição do pensamento ocidental elaborava, enquanto compreensão do mundo, e a realidade radical da experiência vivida.

Os movimentos totalitários estavam apoiados em dois pilares: a ideologia e o terror. Para se efetivar, tais regimes eliminavam não só a esfera pública da liberdade, mas também qualquer possibilidade de espontaneidade humana, tendo que interferir na esfera da vida privada. Para tanto, tiveram que destruir as redes sociais de comunicação e convivência, visando mobilizar as massas despolitizadas, segmento social crescente no século XX. Estas massas se definem pelo volume grande de pessoas, pela apatia e indiferença política e encontram-se atomizadas socialmente. O colapso do Estado-nação e as consequências da Primeira Guerra Mundial criaram na Europa as condições, com o desemprego e a inflação, para desfazer qualquer característica coletiva de grupo social. As pessoas da grande massa agregavam-se sem qualquer interesse comum e caracterizam-se pelo extremo individualismo.

Como local de experimentação da ideologia e do terror, os regimes totalitários criavam os campos de concentração. O campo, instituição máxima do regime, não visava transformar o mundo, não tinha um utilitarismo, mas antes, objetivava modificar a natureza humana, eliminando a espontaneidade e transformando a personalidade humana em simples coisa. Dentro do campo se desfez a linha divisória entre culpa e inocência, característica dos ordenamentos tradicionais e de justiça, ao impor aos próprios detidos a função de encaminhar as etapas do processo de “fabricação da morte”. Assim, atingia-se a morte da “pessoa moral” (a

pessoa jurídica já havia sido eliminada com a deportação ao retirar-lhe sua condição de pertencimento a um ordenamento), transformando-os em cadáveres-vivos.

Tais procedimentos levaram os homens a um comportamento primitivo, uma limitação ao ser biológico de cada um, diante do que eles somente reagiam a estímulos que lhes eram aplicados. O objetivo era o de minar a individualidade dos prisioneiros e transformá-los em massa dócil. Além disso, conseguia-se espalhar o terror perante o restante da população. Enquanto laboratórios, os campos serviram também ao treinamento da polícia secreta.

Os campos, por não possuírem caráter utilitário na medida em que não visavam objetivos estratégicos, políticos, territoriais ou econômicos, e pela sua característica de horror, enquanto fábrica de cadáveres, possuíam uma aparência de ficção. Era um local onde tudo seria possível, mesmo o absurdo. Diante da sociedade totalitária, de seus crimes terríveis e da fabricação de cadáveres em escala industrial, Hannah Arendt nomeou o evento como “mal radical”.

Como fundamento das ações totalitárias estava a ideologia, para Arendt (2007), a “lógica de uma ideia”, a qual tem por objeto a história da humanidade. Esta ideia trata do encadeamento necessário dos acontecimentos, como se eles obedecessem a uma “lei” superior, uma força invisível. No caso do nazismo, era uma força da natureza, da qual se poderia deduzir que uma “raça inferior” deveria ser eliminada para a humanidade progredir. Para o estalinismo, a força inexorável da história, que previa dialeticamente o advento do socialismo e, após, do comunismo, seria o encadeamento lógico e necessário do movimento.

A tirania da lógica fundamentava-se na submissão do pensamento ao movimento ideológico, em um processo sem fim e, enfim submetido, o indivíduo renunciava a sua própria liberdade. A propaganda ideológica, diante do vazio do pensamento da grande massa, insistia na mentira

política, transformando em realidade a ficção da ideia, e oferecendo explicações coerentes do mundo, o qual já se apresentava de modo pouco familiar ao indivíduo atomizado. Incapazes diante de um mundo totalmente adverso e incompreensível, os milhões de indivíduos, dispersos no cinturão de ferro que os unia como uma massa uniforme, aspiravam tão somente a promessa de uma realidade fantástica e salvacionista. O terror e a propaganda ideológica suprimiram os espaços de convivência nos quais poderiam se desenvolver a imaginação, o senso comum e a reflexão com profundidade. Sem um quadro de orientação que possibilitasse a partilha de um mundo em comum, os homens da massa sucumbiam à simplicidade e eficiência do raciocínio lógico, com o qual todos os indivíduos têm alguma identificação, na medida em que a faculdade da razão opera de modo semelhante. Sem a posse das subjetividades compartilhadas e os interesses comuns, a força de uma ideologia aparecia como a boa e cômoda solução para todos os problemas.

Após o sucesso inicial da propaganda ideológica o passo seguinte foi a imposição do movimento obsessivo e constante em direção ao domínio absoluto. O movimento criava um estado de requisição permanente, permitindo a marcha incessante para frente. Não importava qualquer relação social ou econômica para a vida em totalitarismo, a única medida para todas as coisas era o movimento em si mesmo. Se era só o movimento que interessava, o regime se caracterizava pela ausência de aplicação de leis e de alguma forma de organização social, o que servia à destruição de qualquer possibilidade de convivência que viesse a introduzir na grande massa a capacidade de reflexão. Neste passo do regime, o do momento da imposição do movimento, o objetivo era a destruição da pessoa jurídica com a eliminação dos direitos do homem. Com um indivíduo sem “direito a ter direitos” (ARENDETT, 2007), a condição inicial para a dominação total se colocava em marcha. Seria a

destruição das instituições e das comunidades políticas, bem como dos direitos civis, instante a partir do qual a população se via tão sem direitos quanto o apátrida que se encontrava sem um solo de pertencimento, ou quanto o interno de um campo de concentração.

Se em um momento inicial a propaganda ideológica serviu aos objetivos de eliminar a oposição e convencer a grande massa, depois ela seria substituída pela doutrinação, visando tanto dar realidade à ficção da lógica da ideia, quanto a destruir por completo a possibilidade de criação de laços sociais. De modo que a propaganda era um instrumento do totalitarismo para enfrentar o mundo não totalitário. Quando o terror total já estava em prática, o movimento voltava-se para a destruição da vida social na esfera privada, buscando eliminar qualquer capacidade humana de sentir e pensar, e extinguindo sua capacidade de agir. Começava a produção do cidadão ideal do totalitarismo, que não era o militante nazista ou estalinista, mas o indivíduo atomizado, que vivia no “vazio do pensamento”, supérfluo diante de um mundo ao qual não pertencia.

Podemos dizer que os eventos históricos dos crimes dos regimes totalitários não foram cometidos por indivíduos perversos, mas pelos homens destituídos da capacidade de pensar e agir, sem valores comuns de convivência e, por isto mesmo, capazes de qualquer coisa, inclusive o mal radical. Foram os crimes que expuseram a fragilidade da condição humana e que levaram às declarações de direitos humanos da segunda metade do século XX.

DA HISTÓRIA À MEMÓRIA

Uma pesquisa histórica, no sentido moderno do termo, é a tentativa de demonstrar certa continuidade entre o passado e o presente por meio da justificação do que já ocorreu, um processo de causas e efeitos. Ao fim da análise moderna de um evento, as histórias acabam

por ter sentido somente quando inseridas no processo global que lhes deram origem. Dependente de um processo universal que dê sentido aos acontecimentos, a historiografia moderna empobrece as experiências do incidente particular, do evento isolado, do feito inusitado, do observável, ou ainda, da novidade, característica marcante da atividade humana e, dessa forma, impede a compreensão do próprio presente.

Com Walter Benjamin (1994), a continuidade histórica, na qual uma coisa sempre sucede a outra seguindo a um processo, é substituída pelo tempo fragmentado, composto de situações únicas de ruptura com o movimento cotidiano. O filósofo alemão escreveu, na tese VII de seu ensaio “Sobre o conceito da história”, que a história tal como tem sido escrita pelos modernos não passa da repetição de um mesmo mecanismo de dominação, visto que “todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 1994, p. 225).

A consciência de que vivemos uma sequência histórica não surgiu com os gregos ou com os romanos; ela iniciou-se no século XVIII e teve seu auge nas filosofias de Hegel (1974) e de Marx (1978). O início de uma nova filosofia da história foi marcado pela valorização da ação e da filosofia, por meio de novas e ricas teorias políticas. Os novos pensadores procuraram refletir a política pela teorização sobre o futuro, tencionando libertar-se de um passado não desejado e de sofrimento. Ao contrário de Aristóteles (2002), que colocava como esforço essencial da filosofia a pesquisa das causas primeiras, a nova filosofia política esforçou-se por elaborar uma teleologia da ação. Transformada em “desígnios superiores” da história, a crença em uma vida futura predestinou o movimento no qual os acontecimentos históricos inevitavelmente levariam à realização da liberdade.

Walter Benjamin (1994) fez sua crítica a Hegel e Marx visando romper com o *continuum* da história moderna, vista como meio de dominação. Para ele, a visão da revolução como parteira da história,

ou da violência como a locomotiva da ação política, incluem-se dentro do conceito de progresso e apenas buscam racionalizar o sofrimento dos vencidos, em vista de um objetivo pré-estabelecido: a derrota da burguesia e a troca dos que dominam. Hegel instaurou um elemento na história da humanidade, o *logos* absoluto, com o qual tudo se racionalizava e se encaminhava para um *telos*, seguindo uma lógica inelutável. Tanto a teoria da luta de classes marxista, quanto a astúcia da razão hegeliana, configuram-se no pensamento da Escola de Frankfurt, à qual pertencia Benjamin, como uma metafísica da contingência temporal, uma saída do *locus* das atividades humanas, o mundo, para um *logos* classificatório e estabilizador da história.

Para Benjamin, o rompimento com a noção de história vinculada ao conceito de progresso é a única possibilidade de redenção do passado, até então lembrado pelo olhar oficial dos vencedores. Uma das formas que o progresso assumiu foi a da história mítica, pois no mito os acontecimentos são predestinados, tal como o produto do progresso, ou por deuses ou textos sagrados e prescrevem que o homem não tem poder para interferir no seu destino.

A história no pensamento benjaminiano é antilinear, com base na descontinuidade, ruptura, catástrofe e não segue à sucessão, dialética ou não, de fatos ou etapas. Enquanto um *continuum*, os acontecimentos serão sempre, por um lado, a história dos vencedores, e por outro, a humilhação dos vencidos. A atitude correta diante das ruínas do passado é a revolucionária, que rompe com a continuidade dos passados oficiais, despertando os mortos e seus fragmentos do esquecimento, desarticulando a ordem imposta pelos vencedores. Ao invés do tempo homogêneo, Benjamin vê a história como a construção de um tempo impregnado de agoras, pelo qual o passado é revisto e, finalmente, liberado das imposições dos vencedores, saltando da obscuridade das ruínas para o instante da ação revolucionária.

A elaboração das atividades do pensamento, como a memória e a recordação, não são possíveis se o tempo for linear. Ao contrário, a faculdade de pensar situa-se entre os fragmentos do passado e as possibilidades do futuro, dando existência à dimensão temporal concebida como a história das experiências do mundo em que vivemos. Sob inspiração benjaminiana, Hannah Arendt (1997a, p. 37) explicita a subjetividade da temporalidade histórica:

Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão [...]. Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro; é essa inserção – o princípio de um princípio, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal.

No ato de pensar, os tempos ausentes da temporalidade tradicional, passado e futuro, se encontram no momento presente, o que confere a importância aos eventos do passado na compreensão do que está sendo vivido. Na temporalidade do pensamento, o passado não está morto e o futuro abre-se de maneira indeterminada e inovadora. Dessa forma, Walter Benjamin vai além das céticas preocupações da filosofia tradicional, fornecendo outro estatuto ao tempo morto do passado que não é mais e revitalizando o futuro que ainda não é, recusando o momento presente formado por uma ‘agoridade’ eterna e determinada. São as indeterminações do futuro, suas várias possibilidades, que remetem os homens aos eventos do passado. As recorrências ao passado não visam reinstaurar o já ocorrido, mas trazer à tona os significados esquecidos que, ao serem atualizados no presente, prestam-se a construir novos agoras.

Ao produzir as histórias, os homens narram as experiências que podem dar um sentido à indeterminação e à contingência do mundo, procurando compreendê-lo em uma reconciliação. E, ao pôr em prática

a narrativa de suas experiências, o homem realiza o encontro, na brecha entre o passado e o futuro, do que antes era preenchido pela tradição, unindo a atividade de pensar com a realidade, visto que a reflexão dos homens é justamente o preenchimento desta lacuna entre os tempos ausentes.

Entretanto, o caráter intemporal do pensamento não pode ser transmitido por herança, geração após geração, de modo que “cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo” (ARENDR, 1997a, p.40). A possibilidade de cada ser desenvolver a reflexão acerca de seu mundo e compreender as experiências vividas, em especial dos eventos que marcam a dominação política, é o projeto que permitirá aos homens se locomoverem entre as ruínas e fragmentos de tempos passados, tornando possível a convivência na companhia dos outros, pela qual cada nova geração se permitirá criar um novo ambiente para as relações sociais e políticas.

A MEMÓRIA COLETIVA

Quando queremos nos recordar de algo, recorremos, normalmente, a nossas próprias lembranças. Em outras ocasiões, quando não conseguimos fazê-lo com clareza, podemos utilizar o testemunho dos outros. A presença das testemunhas oculares não é sempre necessária, podendo ser substituídas nos processos de recordação pelo testemunho de terceiros ou por meio dos lugares e objetos de memória (NORA, 1997). É claro que para estes mecanismos de recordação obterem êxito é preciso que algum traço do evento passado esteja presente no indivíduo receptor. É necessário que algo em comum subsista em cada um dos sujeitos do recordar, pois as memórias devem concordar em aspectos, dados, impressões e valores, que fazem parte de um mesmo grupo identitário ou sociedade. “Somente assim podemos compreender que uma lembrança

possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída” (HALBWACHS, 1990, p. 34). O partilhar de valores e recordações comuns não implica no pertencimento a um grupo que, digamos, detenha a hegemonia de certas lembranças.

Lembramo-nos, enquanto indivíduos, somente do que vivemos e sentimos, aquilo que experimentamos em limitadas situações de tempo e espaço. Estes limites da memória individual se aplicam também às memórias coletivas, na medida em que seus sujeitos se inserem em determinada temporalidade espacial. Porém, podemos fazer vir à lembrança eventos dos quais nunca participamos, a partir de lembranças históricas, evocando “uma memória emprestada e que não é minha” (HALBWACHS, 1990, p.54). Há dois modos principais do recordar: um no qual se recorda o que foi vivido; e, outro em que o recordar traz à tona os temas experimentados por gerações anteriores. Esta memória do outro em mim somente vem à lembrança pela intimidade entre o sujeito da memória e os eventos do passado, garantida pelas relações objetivas e subjetivas com as esferas institucionais, políticas, comunitárias e, inclusive, familiares. Tal recordar vicário é nomeado por Susana Kaiser, em seu trabalho de história oral dos filhos de mortos e desaparecidos políticos na Argentina, como *postmemories of terror*, termo primeiro utilizado para pensar o drama do Holocausto.

Não se trata da memória coletiva objetivada pela pesquisa histórica ou pelos lugares de memória ligados à dimensão identitária da cultura de uma nação ou grupo. Seria a memória da segunda geração, originária dos que testemunharam pessoalmente determinado trauma coletivo. Mais particularmente, trata-se dos que, de algum modo, se relacionaram com a geração anterior e adotaram aspectos mnêmicos como seus. “Embora mais mediada e menos conectada com o passado, a pós-memória é em si mesma uma poderosa e altamente significativa forma de memória” (KAISER, 2005, p. 2-3). A subjetividade da pós-memória traz o aspecto

pessoal da escuta do testemunho de alguém com quem se compartilhava certa intimidade.

Outro modo coletivo de um recordar vicário é o recurso à própria História, área de conhecimento que ordena os eventos passados em seqüências de períodos, sintetizando e buscando compreender sua importância para o presente no qual o historiador faz sua pesquisa. Não se pode confundir a história com a memória coletiva, ainda que uma das formas de se relacionar com o passado se alimente da outra, pois a segunda não se apresenta linearmente e tem entre suas características a pluralidade. A memória não possui acesso ao ordenamento do acontecido, tampouco pode restituir a realidade perdida. O recurso ao já ocorrido se presta a diferenciar uma lembrança de outra, porém em um mesmo movimento de rememoração. Há um limite no avanço da memória coletiva em direção ao passado, a depender da existência do grupo – ao menos para uma apreensão direta –, o qual a história ultrapassa. Se a memória é fortemente ligada à contingência da ação, a História relaciona-se tradicionalmente com a escrita.

No diálogo “Fedro”, Platão (1999) apresenta a cena de origem da escrita por meio da narrativa de Sócrates sobre um antigo mito egípcio. O deus Thoth oferece ao rei Tamuz uma série de invenções, dentre elas a arte da escrita (*grámata*), própria para tornar os egípcios mais sábios e para fortalecer a memória, como um “remédio”. Para o rei o remédio, longe de inócuo, seria um “veneno”, pois ao escrever as lembranças se estará de fato praticando a simples recordação (*hypómnesis*) e não a memória (*mnéme*). Tamuz inverte a função do “remédio” e expõe toda a ambiguidade da escrita. “Esse *phármakon*, essa ‘medicina’, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência” (DERRIDA, 1991, p. 14). Há uma analogia deste mito com a objetivação da memória que, tal como a História, pode exercer um papel benéfico, mas também um efeito negativo. O que

argumenta Tamuz é que, ao confiar a elementos exteriores ao sujeito a função de recordar, o *phármakon* abandona o interno e faz da memória viva algo sem eficácia e sem vida, tornando os homens mais esquecidos.

A memória coletiva ou comum visa a aspectos de durabilidade, continuidade e estabilidade, mas também de ruptura, na perspectiva de interesses do presente, constituindo-se como um fluxo temporal. A construção de uma memória compartilhada se insere em um processo mais geral de construção do tempo social. Para tanto se faz necessário “historicizar” a memória, ou seja, situar os elementos de produção do social em referências históricas fornecidas pela História e pelos discursos das instituições políticas e sociais. Mediante esta operação, a sociedade assume o passado como produto da ação dos que partilham uma mesma condição de existência, buscando diminuir a distância entre as instituições e a contingência da ação.

Na estruturação da memória coletiva, eventos temporais representados pelo passado, presente e futuro somente adquirem significado em sua relação recíproca. Trata-se de consideração complementar e complexa, porquanto não exista uma determinação unívoca do que tenha sido o antes, o que seria o depois e o que é o hoje. O passado não define automaticamente as decisões do presente e nem esse pré-determina o desenvolvimento do futuro. A trama dos tempos depende da construção da ordem social e de seu modo de viver, mantendo o presente em delicada tensão entre o passado e o futuro.

A MEMÓRIA POLÍTICA

Para os gregos a rememoração, articulação entre esquecimento e lembrança, era um modo de enfrentar a morte e a dor sem angústia, trazendo à presença o não-presente das coisas passadas, tornando-o não ausente. Diversamente ao trato que os gregos forneciam à memória, o mundo contemporâneo parece ter no esquecimento sua própria condição

de existência, na qual a irrelevância da memória e, por consequência, da história, definem uma concepção de cultura e de organização social e política (HORKHEIMER, 2002). Assim, referências à rearticulação do passado podem ser empreendidas como crítica do presente (CARDOSO, 2001), direcionando o esquecimento e a perda de sentido na memória à construção de um regime político anômalo, que sofre com as ambiguidades dos recalques inibidores às ações criativas e inovadoras na experiência política.

Segundo Henri Bergson (2006), a memória é o meio de nos relacionarmos com o passado vivido, participando de nossas ações no presente e das projeções para o futuro:

A memória... não é uma faculdade de classificar recordações numa gaveta ou de inscrevê-las num registro. Não há registro, não há gaveta, não há aqui, propriamente falando, sequer uma faculdade, pois uma faculdade se exerce de forma intermitente, quando quer ou quando pode, ao passo que a acumulação do passado prossegue sem trégua. [...] Com efeito, que somos, que é nosso caráter, senão a condensação da história que vivemos desde nosso nascimento, antes dele até, já que trazemos conosco disposições pré-natais? (BERGSON, 2006, p. 47 e 48).

Quando nos referimos à memória, pensamos na forma de reter representações de momentos ou coisas que já passaram por nossos sentidos. A história do termo é instrutiva: para os gregos havia duas palavras para designar, de um lado, o lembrado como recordação, de modo passivo, por meio de uma emoção vinda à consciência; e de outro, a lembrança ativada pelo sujeito da memória. A questão sobre o que é lembrado, trazida pela *mnéme*, se transforma em como nós lembramos – a ação de alguém – quando se trata da *anámneseis*. *Mnéme* designa lembrança, recordação, faculdade de lembrar e era representada por *Mnemosýne*, a mãe das Musas, protetora dos poetas e dos videntes. Já a *anámneseis* indica a ação de trazer à lembrança uma recordação.

Diferentemente da acepção contemporânea, os gregos as consideravam como verbos indicativos de determinadas faculdades humanas. A dualidade entre a abordagem cognitiva e a abordagem pragmática da memória nos fornece argumentos para a transição da pergunta sobre o que é lembrado à questão sobre quem realiza o ato de memória, importante para o entendimento acerca da memória em suas articulações sociais e políticas. Especialmente no debate político contemporâneo, quando o sujeito e as operações da memória ascendem cada vez mais em relevância, bem como se tornam uma preocupação das diversas áreas do conhecimento.

A elaboração da memória política realiza-se na conjunção e no choque entre lembranças e esquecimentos, plurais e singulares, objetivas e subjetivas. É como se sob a superfície acidentada dos grandes nomes, das datas comemorativas dos feitos inesquecíveis, das leis e da História houvesse veios de memória subjetiva inacessíveis às imagens comuns que as sociedades pretendem fazer de seu desenvolvimento. Levando-se em consideração os elementos objetivos e subjetivos, o interesse da memória política é o mundo humano, o artifício que construímos e no qual nos comunicamos e interagimos (ARENDR, 1997a). Relacionar a memória com o presente parece constituir o modo apropriado de reconciliar nossas existências com as novas experiências. Trata-se, portanto, de buscar o significado particular de cada evento, tomando-os como fragmentos singulares, sob a luz dos acontecimentos do presente, rearticulando-os com o objetivo de dar início a um novo começo (ARENDR, 1993, p. 51). É por isto que as ações de memória devem procurar romper com a temporalidade das instituições, que tendem a repetir os mecanismos de dominação e imposição de discurso hegemônico sobre os eventos históricos.

A ausência de uma dimensão pública de expressão livre das memórias faz transparecer que, apesar do reconhecimento público

das violações dos direitos humanos, as novas democracias ainda não se inteiraram o suficiente da extensão dos traumas de passado violento. Hannah Arendt (2007), ao tratar da ruptura entre passado e futuro causada pelo impacto do totalitarismo, aponta para o empobrecimento da experiência e a debilidade da memória em uma sociedade herdeira de passado traumático.

Para evitar a falta de significações do passado na reconstrução de democracias, Arendt propõe o recurso ao pensamento e à reflexão sobre as experiências vividas e suas abrangências, uma “atividade interminável, a maneira especificamente humana de estar vivo” (ARENDR, 1993, p. 39). O sofrimento pelo qual passa a condição humana, para ser absorvido e transformado em experiência, demanda a publicidade e a partilha do vivido em uma existência pública. O reconhecimento dos aspectos subjetivos da política indicaria o cuidado das relações democráticas em apresentar a experiência histórica remontada a partir da perspectiva dos sujeitos envolvidos.

LEMBRAR, ESQUECER, A ELABORAÇÃO DA MEMÓRIA

Quando a memória do trauma, para além de seus aspectos degenerativos – passagem do tempo, das ideologias e do cansaço do ressentimento –, é formatada e reduzida às políticas de Estado, torna-se desprovida dos recursos de que dispõem as subjetividades de recombinarem finais e começos, de alterarem pausas, sem qualquer subordinação a ordens pré-concebidas. Os entrecruzamentos de significações dos sujeitos capacitam a memória a criar reflexões críticas alternativas à continuidade temporal programada pela racionalidade política.

A memória das relações sociais é uma construção continuamente elaborada a fim de distinguir e vincular o passado em relação ao presente e ao futuro. Não se refere à cronologia dos fatos ocorridos, mas a um ato

do presente, no qual se enfrenta os vários sentidos factíveis do que se está vivendo. É o processo no qual algumas recordações são valorizadas, enquanto outras são descartadas ou alocadas em setores periféricos. O que se desvaloriza na elaboração presente da memória é o que será esquecido. O trabalho mnêmico ocorre justamente na tensão entre o lembrar e o esquecer, portanto, não se pode opor, enquanto conceito, a memória ao esquecimento. Pertence à evocação da memória o freio de certas recordações, sem o que seria impossível sobreviver, pois “somos o que lembramos – e também aquilo que não queremos lembrar” (IZQUIERDO, 2004, p. 18).

Para Nietzsche (1998), não há vida sem esquecimento e o peso dos mortos desgasta a existência dos vivos, exigindo liberar o futuro de seu passado. Há um tipo de esquecimento ativo, o da “felicidade”, garantindo a felicidade e o presente em um ato de sanidade:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviços a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois o nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento (NIETZSCHE, 1998, p. 47 e 48).

Neste trecho da “Segunda Dissertação” da “Genealogia da moral”, Nietzsche (1998) faz um intenso elogio do esquecimento, considerado uma faculdade ativa de apagamento, sem a qual não se abririam as possibilidades para o novo, a felicidade, o presente e fica-se preso ao passado.

O esquecimento faz parte da elaboração da memória e pode se apresentar, segundo Harald Weinrich (2001, p. 191), ou como

esquecimento “não-apaziguado”, ou como “apaziguado”. A segunda ideia do esquecimento, o “apaziguado”, surge do trabalho de elaboração da memória e atua a fim de reconciliar as lembranças traumáticas que insistem em retornar às ações do sujeito, aquietando as relações com seus respectivos afetos armazenados.

Por outro lado, o esquecimento “não-apaziguado” surge como recalque de emoções marcantes para o sujeito da memória, fruto da repressão de lembranças que não desaparecem e não foram resolvidas. O conteúdo mal esquecido mantém-se no sujeito como algo patogênico. No texto “Recordar, repetir, elaborar”, Freud (1976) apresenta os limites da rememoração na elaboração do trauma por meio da distinção entre o reproduzir do fragmento esquecido e o repetir como um ato inconsciente recalcado e inacessível ao sujeito. Recordar se configuraria como um esforço de acesso ao acontecido, ainda que o passado não seja completamente reproduzível. Há algo que reside e resiste no relato, indicando um limite da representação do trauma no presente. É no suposto esquecimento, no espanto, no ato falho e no silêncio que se apresenta o trauma.

DEMOCRACIA, MEMÓRIA E VERDADE

Nas democracias contemporâneas, a sociedade encontra-se voltada para o futuro e as memórias transmissoras das tradições consagradas – os costumes e direitos fundados nas falas e feitos de nossos ancestrais – desaparecem em favor de uma memória ativa. A perda da tradição implicou em prejuízo para a permanência dos homens no mundo, mas também em oportunidade para a liberdade. O prejuízo é a perda da narrativa histórica e o desaparecimento das memórias sancionadas pela tradição. “A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo” (ARENDDT, 1997b, p. 125). O benefício da liberdade

é constituído pela circunstância favorável à reflexão sobre o acontecido, sem o recurso a juízos pré-concebidos, criando novos rumos. No lugar de representações estabelecidas em tempos inacessíveis, a memória abre possibilidades em caminhos antes vedados. O ato de recordar é uma das ferramentas pelas quais a sociedade representa, de modo frutífero ou não, as heranças legadas pelo passado.

A memória e o direito por ela mobilizado, vinculados a uma política de memória democrática, busca construir relações sociais e produzir novos valores favoráveis à tentativa de superação dos traumas do passado. Produz-se uma verdade suficiente para estabelecer um consenso mínimo e comum sobre o passado. “É uma verdade política, nem singular, puramente relativa, nem universal, válida para todos e para sempre, mas a verdade particular, consensual a um dado momento, de uma comunidade a qual ela contribui para fundar” (CASSIN, 2004, p. 46). A memória se configura como mundo comum, compartilhado pelos sujeitos da recordação enquanto estão reunidos no consenso mínimo, manifestando sua característica mais própria, a de agir politicamente.

Ao transformar as informações sobre o passado em elementos objetivos a sociedade reencena o passado, apresentando-o como uma interpretação já consagrada. Um dos principais objetivos da construção do passado é a formação identitária de um grupo específico, seja uma nação, seja um outro coletivo qualquer. Fabricar a objetividade da memória comum implica limpá-la em suas contradições, em suas descontinuidades, retocar suas diferenças e tensões, redefinir os adversários e aliados, conduzindo-a como progressão fluida e imagem simétrica do percurso até o presente.

As políticas da memória e da verdade têm obtido sucesso em transmitir para as novas gerações ideias socialmente compartilhadas de quem somos e em vincular essa memória a noções do que queremos e podemos ser. São memórias que visam instrumentalizar os eventos

históricos em função dos objetivos políticos do presente, vinculando certa identidade a um passado comum e derivando daí a responsabilidade pelo futuro do grupo. A retrospectiva tem em vista uma prospecção, tratando do que foi e do que pode vir a ser.

Em sociedades carentes de vários direitos (saúde, alimentação digna, educação de qualidade, água) e repletos de vítimas das mais variadas violações, a reflexão filosófica nos auxilia a questionar a condição humana e sua temporalidade: Qual o papel da memória política para o agir? Qual a relação entre a busca da verdade histórica e a nossa existência no presente?

Já em sua fundação, a democracia experimentou o embate de memórias. No mundo grego, a primeira anistia de que se tem notícia foi a de 403 AC, depois da “Tiranía dos Trinta”, e nela havia a proibição de qualquer recordação do passado de violência. Bem sabiam os governantes da nova democracia grega que a memória e a verdade sobre o passado de violência tinham poder para influenciar a ação política e social no presente. A articulação do que iriam lembrar ou esquecer foi considerado um ato político.

Para o historiador francês Ernest Renan, em seu ensaio “O que é uma nação?” de 1882, a criação e o desenvolvimento demanda o esquecimento e que se permita o “erro” ao escrever a história, isto porque os acontecimentos que possibilitam a edificação de uma nação se dão mediante o uso de muita violência. Para que se possam construir os elementos nacionais – mito de origem, documentos e ancestrais comuns, heróis, folclore etc. –, com a produção de uma narrativa histórica, as violências têm que ser esquecidas a fim de que não haja risco às instituições. Ainda segundo Renan, o avanço dos estudos históricos pode se constituir em um perigo para a construção de uma nação, ao mostrar o que antes se encontrava velado na memória oficial.

Contudo, após as graves violações da dignidade humana na primeira metade do século XX, e que em muitos países continuou nos

anos restantes, gradativamente e com força surgiu uma nova ação política baseada no dever de memória de períodos políticos anteriores às atuais democracias. A vítima, antes relegada a um plano inferior nos cálculos dos Estados e dos ordenamentos jurídicos, ganha visibilidade (MATE, 2008). Tal ideia caminhou concomitante aos novos conceitos do direito internacional, e frente a qualquer crime de lesa humanidade, independente de uma lei de auto-anistia ter tornado inimputável o crime, o seu responsável poderá responder penalmente em algum tribunal nacional ou internacional. Assim, além de um dever de memória, as sociedades atuais tendem a adotar políticas de apuração da verdade, normalmente por meio de comissões da verdade, visando atuar sobre a formulação de valores éticos repensados e novas relações sociais.

Controlar a memória ou anular suas tensões é um ato da política. A memória dos anos de violência é, no presente, uma questão política e de justiça. Um dos maiores paradoxos nas novas democracias está na convivência da recordação, um movimento em direção ao passado, com o compromisso de criação de uma nova história no presente, um olhar para o futuro. A busca pela verdade do passado é, antes, uma ação de rejeição à impunidade e ao desrespeito aos direitos e a formulação de um valor ético, mas também uma ação política. Com o estudo dos conceitos de memória e verdade nos cursos de filosofia, podemos colaborar para as reflexões acerca de uma convivência democrática, na qual a ação do passado no presente promova a política como a livre partilha de memórias.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997a.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997b.

ARENDDT, Hannah. Compreensão e política. In: _____. **A dignidade da política**. Antônio Abranches (org.). Tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 39-53.

ARENDDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: _____. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **Obras escolhidas I, Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-234.

BERGSON, Henri. **Memória e vida: textos escolhidos**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CARDOSO, Irene. **Para uma crítica do presente**. São Paulo: 34, 2001.

CASSIN, Barbara. Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique. In: CASSIN, Barbara et al. (Orgs.). **Vérité, réconciliation, réparation**. Paris: Seuil, 2004, p. 37-57.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: _____. **Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 12.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 321-398. (Os Pensadores)

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

IZQUIERDO, Ivan. Lembranças e omissões. **Revista Pesquisa Fapesp**. São Paulo: n. 99, maio, 2004, p. 16-19.

KAISER, Susana. **Postmemories of terror**: A new generation copes with the legacy of the 'Dirty War'. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites do totalitarismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 107-257. (Os Pensadores).

MATE, Reyes. **Justicia de las víctimas**: Terrorismo, memoria, reconciliación. Barcelona: Anthropos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux. In: _____. (Org.). **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1997. v. 1.

PLATÃO. **Fedro**: diálogos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

PLATÃO. **A República**. Diálogos. Tradução Ana Lia A. de Almeida Prado. Rev. e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WEINRICH, Harald. **Lete**: arte e crítica do esquecimento. Tradução Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

QUESTÃO DO MAL, DIREITOS HUMANOS E A PERSPECTIVA COSMOPOLITA

Guilherme Assis de Almeida

QUESTÃO DO MAL E A PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

“O mal é o que nos impede de ser plenamente *humanos*, no sentido normativo do termo, isto é, acessíveis a razão, quando dela somos capazes, ou à compaixão, quando a razão não basta” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 361)

Defendo a ideia que para a proteção dos direitos humanos a questão do mal se coloca acima de tudo como um obstáculo, um impedimento de realizar no seu grau mais elevado algo que é único de todos nós enquanto seres humanos, vale dizer: a dignidade da pessoa humana. Dignidade que é um valor na concepção de Miguel Reale, mais do que isso uma verdadeira *invariante axiológica*. E como todo valor tem a característica da inexauribilidade. Ou seja, sempre podemos ter mais dignidade. Assim a plenitude é uma meta que se coloca, talvez inatingível em sua totalidade. E o mal é que surge como obstáculo da conquista de uma dignidade cada vez maior.

O filósofo e sinólogo francês François Jullien apresenta uma noção de mal semelhante a essa. Afirma Jullien (1997, p.56):

Por isso o mal não está inscrito no ponto de partida de nossa natureza, mas corresponde apenas à privação dessa capacidade de impulso (desse ir para frente): quando nossa consciência, em vez de se desdobrar, se fecha, se deixa arrastar pelas realidades do exterior e se avassalar por elas (sob a pressão dos desejos) ou se deixa condicionar pelo hábito e se esclerosa, e renuncia a sua livre e generosa progressão; quando em vez de animar o mundo, ela se torna inerte, não mais em expansão, e renuncia à sua criatividade.

Essa deve ser a noção de mal para proteção dos direitos humanos, não um ponto de partida de nossa natureza, mas um impedimento a ser superado. Conforme a reflexão de François Jullien (1997) a tarefa de superar o obstáculo é de cada um de nós em nossa singularidade. A seguir, uma reflexão de como se apresenta o mal como obstáculo à proteção dos direitos humanos no atual momento histórico.

DEMOCRACIA, DESENVOLVIMENTO E DIREITOS HUMANOS X RAZÃO SOBERANA: as duas forças diretrizes do Direito Internacional dos Direitos Humanos

Em contraste com os conceitos jurídicos que fundamentam o Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH) deparamo-nos com seu percurso histórico, que em várias ocasiões, apresenta uma dificuldade na implementação de suas normas e proteção dos mais mínimos direitos. Neste sentido, a história do DIDH pode ser apresentada como um mutável processo de concordância e antagonismo entre duas forças: a força **1** representada pela ONU e a sociedade civil global responsável pelo processo de postulação de um sistema protetivo internacional da pessoa humana e a força **2** representada pela política dos Estados soberanos. A força **1** fica denominada como “Democracia, Desenvolvimento e Direitos Humanos” e a força **2** como “Razão Soberana”. A força **2** subdivide-se em duas: 1) Estado de Direito e 2) Razão de Estado. Quando na força **2** o que prevalece é o Estado de Direito há uma atuação conjunta com a

força **1** possibilitando um avanço do sistema protetivo internacional dos direitos humanos. É o que aconteceu no primeiro pós-guerra-fria (1989-1992) e durante os anos mil novecentos noventa com a organização das Conferências da ONU de temas globais. E o que o Presidente americano Barack Obama tenta – a duras penas – fazer prevalecer no momento atual. Todavia, quando o que predomina na força **2** é a razão de Estado as duas forças colocam-se em oposição e deparamo-nos com uma grande dificuldade para implementação de suas normas. É o que aconteceu durante o período do segundo mandato do Presidente americano, George W. Bush.

A teoria da “razão de Estado” estabelecida a partir do surgimento do Estado Moderno está no centro do debate da relação entre ética e política (BOBBIO, 2000, p.55). Lapidar a frase do Príncipe, de Maquiavel, para ilustrar a “razão de Estado”:

Todos reconhecem o quanto é louvável que um príncipe mantenha a palavra empenhada e viva com integridade e não com astúcia. Entretanto, por experiência, vê-se, em nossos tempos, que fizeram grandes coisas os príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada (MAQUIAVEL apud BOBBIO, 2000, p. 57).

A afirmação Maquiavélica é o cerne da lógica que comanda a “razão de Estado”. O que importa é o resultado: uma grande coisa, um grande feito, uma grande obra. Não havendo comprometimento algum com a palavra dada. Dito de outro modo o que vale é o ganho obtido, o princípio que visa nortear a ação humana não merece ser levado em consideração. A antiga máxima predomina em relação a todas as outras: “os fins justificam os meios”.

A força da “razão soberana” age, regularmente, de acordo com os princípios do Estado de Direito, todavia em uma circunstância excepcional o soberano está autorizado a agir conforme a “razão de Estado”. O terror é o motivo da excepcionalidade e o direito é derogado

em nome da segurança do Estado. A “razão de Estado” permite que a ação política dissocie-se da perspectiva ética, pois está em jogo uma “grande coisa”. A “razão de Estado” funciona como uma excludente de ilicitude, a semelhança do estado de necessidade no Direito Penal.¹ O fato de que durante a ocupação do Iraque, a partir de março de 2003, foi dada uma prioridade maior à proteção dos poços de petróleo do que a proteção dos hospitais é um exemplo ilustrativo de até que ponto pode chegar a excepcionalidade da razão de Estado

Após o surgimento do DIDH a comunidade internacional possui um parâmetro mínimo para a ação dos Estados soberanos no âmbito internacional. Todavia a natureza híbrida da “razão soberana” que oscila entre o respeito ao Estado de Direito ou a Razão de Estado torna ambíguo o respeito integral a norma e aos princípios de proteção da pessoa humana.

A abordagem da proteção dos direitos humanos como tema global e transfronteiriço, e não como assunto interno dos Estados soberanos, coloca em cheque a lógica de funcionamento do Estado soberano

Os dois pólos opostos do espectro são evidentes. De um lado, coloca-se o princípio da soberania com seus muitos corolários do outro, a noção de que os direitos humanos fundamentais deveriam ser respeitados. Enquanto o primeiro princípio é a mais óbvia expressão e a suprema garantia de uma horizontalmente organizada comunidade de estados iguais e independentes, a segunda visão representa a emergência de valores e interesses (...) que transpassam profundamente preceitos tradicionais da soberania do estado e de não interferência em assuntos internos de outros estados (BIANCHI, 1999, p. 260) ².

1 “A consideração do estado de necessidade está estreitamente vinculada à consideração do resultado: o que torna “objetivamente necessária” uma ação é a sua consideração como única possível condição para o alcance do fim desejado e julgado bom.”

2 *The two opposite poles of the spectrum are evident. On the one hand, there stands the principle of sovereignty with its many corollaries...on the other, the notion that*

O DIDH tem caráter complementar e subsidiário na proteção dos direitos humanos cabendo a incumbência da proteção inicial aos Estados. O antagonismo ocasionalmente existente entre poder soberano e a proteção internacional dos direitos humanos é um fato que dificulta, em certos momentos impossibilita, a implementação das normas do DIDH.

Tal antagonismo – no âmbito desse texto – representa o mal. Neste sentido, pensando na dicotomia bem/mal, o bem seria o termo fraco e mal, o forte. O que faz com que não é o mal que seja a ausência do bem, mas o bem é que é a ausência do mal.³ A forma de superação do mal como se apresenta na atualidade não é apenas e tão somente por meio de ações no âmbito da comunidade internacional, mas principalmente na dimensão cosmopolita. Já que é no espaço do cosmopolitismo que os mais diversos cidadãos e cidadãs dos quase duzentos países que compõe a comunidade internacional além das centenas de etnias diversas que não integram nenhum Estado tem a possibilidade do encontro. Encontro esse que ao respeitar a singularidade única de cada diferente ser humano estabelece um poder. O poder como agir conjunto de que nos fala Hannah Arendt (1999).

COSMOPOLITISMO, HOSPITALIDADE E RECONHECIMENTO

A hospitalidade é a própria essência do Cosmopolitismo. O que significa dizer que sem o exercício, mais amplo possível, da hospitalidade não se pode pensar o próprio Direito Cosmopolita.

fundamental human rights should be respected. While the first principle is the most obvious expression and ultimate guarantee of a horizontally-organized community of equal and independent states, the second view represents the emergence of values and interests ... which deeply cut across traditional precepts of state sovereignty and non-interference in the internal affairs of other states. Tradução do revisor.

3 Essa reflexão originou-se da afirmação de Comte-Sponville (2003, p. 360): “Não é o mal que é ausência do bem, o bem que é ausência do mal”.

O reconhecimento do outro, do diferente, do estrangeiro é o fundamento de uma relação de hospitalidade e também um fator essencial para criação de minha própria identidade que para ser construída necessita do diálogo com outro diferente de mim mesmo e que, antes de tudo, reconheça-me enquanto interlocutor

Não posso descobrir minha identidade isoladamente: eu a negocio num diálogo, em parte exterior, em parte interior, com o outro. Eis por que o desenvolvimento do ideal da identidade engendrada a partir do interior confere uma nova importância capital ao reconhecimento de outrem. Minha própria identidade depende essencialmente de minhas relações dialógicas com o outro (TAYLOR, 1992, p. 65).⁴

Neste sentido, o direito como espaço de reconhecimento é de essencial importância na modernidade. *A contrariu sensu* a privação de direitos retira da pessoa a possibilidade de sentir um igual na relação com o outro. Nesse sentido, afirma Axel Honneth (2009, p. 216-217):

Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos [...].

⁴ *Je ne peux pas découvrir isolément mon identité: je la négocie dans un dialogue, en partie extérieure, en partie intérieure, avec l'autre. C'est pourquoi le développement de l'idéal de l'identité engendrée de l'intérieur confère une importance capitale nouvelle à la reconnaissance d'autrui. Ma propre identité dépend essentiellement de mes relations dialogiques avec l'autre.* Tradução do revisor.

O reconhecimento é o pré-requisito da hospitalidade indicando atitude de abertura para o outro, seja ele quem for. Essa hospitalidade deve ser incondicional, uma hospitalidade de *visitação* ao invés de uma de *convite* segundo Derrida:

A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade *em si*, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não está esperado ou convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro, como um *recém-chegado*, não-identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro. Eu chamaria essa hospitalidade de *visitação* mais do que de *convite* (BARRADORI, 2004, p.138).

A hospitalidade incondicional é o sentido que deve inspirar a prática do Cosmopolitismo como forma de efetivação dos direitos humanos.

WEB E COSMOPOLITISMO

Um importante fato histórico que contribui para o advento real do Cosmopolitismo é o surgimento das novas tecnologias da informação (SANTOS, 1997, p. 17)⁵. A Internet – interconexão dos computadores – potencializou a troca de mensagens e signos culturais e possibilitou que homens e mulheres de diferentes partes do planeta comuniquem-se e coordenem sua troca de mensagens em tempo real. Essa é a novidade ocasionada pelo surgimento do ciberespaço, que está mudando – desde 1970 – a forma de agir e pensar de toda a humanidade (LÉVY, 1993).

A criação da “*world wide web*” por Tim Bernes-Lee (1991) possibilitou a criação de um espaço para a troca de conhecimentos

5 Neste sentido, essa definição de cosmopolitismo: “Trata-se de um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pelos localismos globalizados e globalismos localizados, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação.”

entre as pessoas das mais diversas culturas. A expressão francesa “*pays de connaissance*” indica um espaço de compreensão no qual se dá o compartilhamento do conhecimento. Com o surgimento do ciberespaço temos, pela primeira vez na história da humanidade, a possibilidade de estabelecer esse “*pays de connaissances*” em um espaço do tamanho do mundo.⁶ O estabelecimento desse território de comunicação planetária é um dos meios mais promissores e efetivos no qual está surgindo o cosmopolitismo do Século XXI.

A cubana Yoani Sanchez que mantém o blog “Generación Y” é a principal personalidade do livro-reportagem do jornalista Sandro Vaia, com o sugestivo título como: “A blogueira que abalou Cuba”. Generación Y é traduzido em mais de 30 idiomas e apesar de Yoani não ter acesso a nenhum provedor em seu país o blog é publicado graças à solidariedade cosmopolita via WEB. Yoani escreve seus textos em seu velho notebook, vai até uma *Ian house* e daí o envia para um amigo na Espanha que o posta no provedor. Yoani é um exemplo vivo das possibilidades de atuação na dimensão cosmopolita via WEB para proteção dos direitos humanos na comunidade internacional. Importante lembrar também o Irã, terceiro país do mundo em número de blogs, e que durante os protestos contra a polêmica reeleição do Presidente Ahmadinejad valeu-se dessa forma de comunicação via WEB para mostrar ao mundo as violações de direitos humanos cometidas pelo Estado Iraniano durante a realização dos protestos.

6 “Espace recollé de tous les sites, produisant leur paysage de connaissance particulier selon le même mode de culture (html en occurrence) , le Web apparaît à qui s’y promène, beaucoup plus comme un espace que comme un réseau d’échange. Il ne s’agit plus d’expédier (activité devenue mineure) mais d’exhiber, de rendre public [...]. Ce qui importe c’est d’être repéré, de se faire voir du plus grand nombre, mais surtout de ceux qui seraient concernés par la même chose que soi; ceux qui seraient du même pays de connaissance.” Tradução do revisor.

AÇÃO COLETIVA NO SÉCULO XXI

Estabelece a Declaração do Direito ao Desenvolvimento (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1986 – Art. 2, inciso 1) que “a pessoa humana é o sujeito central do desenvolvimento e deve ser participante ativo e seu principal beneficiário”. Essa afirmação apresenta uma visão cosmopolita da liberdade, centrada na pessoa humana como sujeito central e principal beneficiária. O Estado não ocupa aqui um papel central, apesar de ser considerado enquanto agente necessário e importantíssimo no papel de articulador de políticas públicas geradoras de desenvolvimento. Não desejamos afirmar que ao Estado não cabe nenhum papel nesse processo, mas que o papel central não é dele, mas da pessoa humana. O Estado pode ser um agente facilitador ou o contrário.

A teoria de Amartya Sen do “Desenvolvimento como Liberdade” também aborda o tema do desenvolvimento de uma perspectiva cosmopolita, ela está aquém da lógica da soberania. O que significa dizer que o fenômeno do poder é visto enquanto ação coletiva e não submissão seja ela de que tipo for. Esse processo da ação coletiva é que viabiliza a expansão das liberdades individuais, expansão essa propiciadora do desenvolvimento. A responsabilidade fundamental da pessoa é exercer sua liberdade individual enquanto comprometimento social. (SEN, 2000, p.337)

O princípio organizador que monta todas as peças em um todo integrado é a abrangente preocupação com o processo do aumento das liberdades individuais e o comprometimento social de ajudar para que isso se concretize. [...] O desenvolvimento é realmente um compromisso muito sério com as possibilidades de liberdade.

Pierre Lévy (1998, p. 28) define inteligência coletiva enquanto: “uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta em uma mobilização efetiva das

competências”. Defendemos a ideia de que o exercício da inteligência coletiva deve ser uma forma de propiciar a concretização da proposta de Amartya Sen da liberdade individual enquanto comprometimento social.

A palavra “competência”, de uma perspectiva seniana, poderia ser trocada por capacidade e a “incessante valorização” por necessário reconhecimento. De modo que nossa definição de inteligência coletiva será: “uma inteligência que pode ser encontrada em qualquer parte, necessariamente reconhecida, animada em tempo real, que propicie um processo de ação conjunta mobilizador das capacidades de cada diferente pessoa.”

Interessante observar que para François Jullien a harmonia será a união e conciliação de diversas pessoas com suas peculiaridades. Afirma Jullien (1997, p. 59):

Por isso, embora a mutação de que o real é presa seja incessante, cada individuação que resulta desse grande processo de engendramento recebe dele sua “norma” própria que constitui sua “natureza” e lhe cabe como “destino”. E, dado que cada uma respeita essa exigência interna à sua natureza, essas existências individuais se preservam uma à outra, essas sinas se unem e se conciliam. O resultado, nessas condições, só pode ser a “harmonia”.

Acredito que a “harmonia” pode ser vista como o reconhecimento mútuo das peculiaridades e diferenças de cada um e além da descoberta do laço de destino comum que une essas pessoas. O caminho da harmonia e do reconhecimento mútuo é o único possível de ser trilhado para superar a questão do mal e garantir a proteção dos direitos humanos no Século XXI.

“Não há saídas, só ruas, viadutos, avenidas” (Régis Bonvicino)

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **O que é Política?** Tradução Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Ursula Ludz, 2002.

_____. **Sobre a violência.** Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

AUTHIER, Michel. **Pays de Connaissances.** Monaco: Éditions du Rocher, 1998.

BARRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror:** diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução Roberto Moggiati. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

BIANCHI, A. Immunity versus Human Rights: the Pinochet case. **European Journal of International Law**, v. 10, p. 237-277, 1999.

BOBBIO, Norberto. **El Tercero Ausente.** Tradução Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

_____. **Elogio da serenidade e outros escritos morais.** Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **Estado, Governo, Sociedade:** para uma teoria geral da política. Tradução Marco Aurélio Nogueira. 10 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. **O Problema da guerra e as vias da paz.** Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário Filosófico.** Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous les pays, encore un effort.** Paris: Galilée, 1997.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Letras, 2009.

JULLIEN, François. **Figuras da Imanência:** para uma leitura filosófica do *I Ching* o clássico da mutação. Tradução Carlos Aberto da Fonseca. São Paulo: Editora 34; Letras, 1997.

KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LÉVY, Pierre. **A Inteligência Coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **As Tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1993.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento**, 1986. Adotada pela Revolução n.º 41/128 da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 4 de dezembro de 1986. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/desenvolv.htm>>. Acesso em: 10 fev. 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TAYLOR, Charles. **Grandeur et Misère de la Modernité**. Québec: Bellarmin, 1992.

WEB - www.amnesty.org *Why Human Rights Matter*

DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS: relações sociais e políticas

Helena Esser dos Reis

INTRODUÇÃO

A palavra democracia foi utilizada, ao longo do tempo, em diferentes contextos adquirindo significações peculiares; entretanto, desde a Antiguidade é empregada pelos diversos pensadores da política para designar a forma de governo caracterizada pela participação do povo. Certamente, o apelo à ação popular lhe é inerente e lhe confere sua característica primordial. A participação do povo nas decisões e ações que dizem respeito à coletividade, ao mesmo tempo em que caracteriza a democracia como soberania do povo, impõe como exigência o reconhecimento de cada um dos participantes como livre (capaz de pensar e julgar por si mesmos) e como igual (não subordinados ao mando ou à vontade de quem quer que seja) a todos os demais. Liberdade e igualdade são, portanto, fundamentos da democracia, sem os quais a participação popular é inconcebível.

Liberdade e igualdade, no entanto, não existem por si como uma dádiva da natureza, dos deuses ou dos governantes, dependem

dos próprios homens, das relações sociais e políticas que estabelecem entre si. A desigualdade social, que dividiu humanidade entre gregos e bárbaros, ou entre homens e mulheres, nobres e plebeus, proprietários e não proprietários, alfabetizados e analfabetos, condicionou a participação política segundo critérios de naturalidade, sexo, nobreza, riqueza, grau de instrução ou vários destes critérios juntos, determinando, em consequência, a tutela política de uns sobre os outros. Quanto mais desigual é uma sociedade, menor o número daqueles que decidem e agem no espaço público. A participação política supõe igualdade, pois o gozo da liberdade implica o reconhecimento de que todos os homens têm o mesmo direito de tomar parte nas decisões que dizem respeito a todos.

A concepção de estado democrático, baseada na soberania do povo todo, é relativamente recente na história humana. Apenas com o reconhecimento da liberdade e da igualdade universalmente a todos os homens pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, durante a Revolução Francesa, em 1789, tornou-se possível a participação de cada um nas decisões e ações comuns a todos. É certo que entre a declaração de direitos e sua vigência há uma larga diferença, entretanto foi justamente o fato declaratório que deu oportunidade para que uma diversidade de ações sociais e políticas viabilizasse – no âmbito social e político – as transformações que vinham ocorrendo na concepção que os homens tinham acerca de si mesmos. É certo que há uma grande diferença entre o indivíduo declarado solenemente livre e igual e o cidadão que se faz livre e igual sendo membro de corpo coletivo composto por inúmeros outros cidadãos. Assim, discutir a democracia, investigando seus fundamentos e analisando suas dificuldades, será o objeto deste artigo. Iniciaremos formulando um ideal normativo de democracia que nos servirá de parâmetro crítico aos seus limites e possibilidades.

DEMOCRACIA - LIBERDADE E IGUALDADE: um ideal normativo

Para além da discussão entre liberais e socialistas, a democracia, desde o período da Revolução Francesa, encontra seu fundamento na igualdade e na liberdade dos homens caracterizando-se, portanto, em vista da coerência entre os âmbitos social e político. Neste sentido, igualdade – muito mais do que um direito (seja natural ou jurídico) do indivíduo – significa que, apesar das pequenas diferenças de fato que existem entre as diversas pessoas, todos os cidadãos compreendem-se como iguais a cada um dos demais. Tal compreensão não é espontânea, mas deriva de uma série de fatores que se constituíram ao longo do fazer humano. Em primeiro lugar, deriva da mobilidade social que decorre do emprego do esforço e do talento de cada um e, em consequência, da ausência de grande disparidade material entre os indivíduos. Ainda que cada um receba de sua família as condições iniciais de sua vida, elas já não são determinantes da posição social e econômica como o eram quando os homens dividiam-se entre senhores e servos, por exemplo. Em segundo lugar, deriva da igualdade jurídica, pois as leis garantem a todos os mesmos direitos e penalizam a todos do mesmo modo. Certamente as leis podem determinar privilégios, como é o caso, por exemplo, da isenção de impostos para empresas que invistam um percentual determinado de seu rendimento em obras sociais. Mas este privilégio está à mercê de quem quer que seja, sem que a lei ela mesma possa nominar aqueles que gozarão do benefício. Em terceiro lugar, a igualdade democrática deriva da igualdade política, na medida em que cada um dos membros do estado é considerado cidadão e, portanto, gozam todos dos mesmos direitos políticos como membros do corpo soberano. Finalmente, deriva do compartilhamento de vivências culturais, ideias, valores, costumes, prazeres, que conferem a cada um o sentimento de igualdade ao contrário do que acontecia entre nobres e plebeus cujas diferenças entre os segmentos sociais demarcavam fronteiras intransponíveis.

Compreender-se como iguais não determina que as diferenças tenham sido eliminadas, mas que a existência de qualquer diferença, seja de ordem social, econômica, jurídica, política ou cultural deve ser considerada uma manifestação possível da pluralidade humana que de modo algum impõe a submissão de uns a outros. A igualdade nos dirige imediatamente ao outro fundamento imprescindível da democracia: a liberdade. Mais uma vez não se trata de um direito individual à liberdade, mas da capacidade, inerente aos homens, de pensar, julgar e agir por si mesmos, de se autodeterminarem e de agirem de acordo consigo mesmos. Liberdade, neste sentido, significa independência de pensamento (decorrente de não estar submetido ou constrangido em relação a outro homem, nem a qualquer maioria que se imponha numericamente) e a possibilidade de expressá-lo publicamente. Exatamente por isso a liberdade não pode ser entendida como alheamento de cada um em relação à coletividade; nossos pensamentos e ações repercutem sobre os outros homens com os quais convivemos com maior ou menor proximidade. O cidadão é livre, no estado democrático, quando toma parte nas decisões acerca daquilo que concerne a todos e quando age visando realizar aquilo que conjuntamente decidiram, de modo que todos compartilhem o cuidado com o bem público.

Cada indivíduo constitui uma porção igual do soberano, de modo que cada cidadão participa do permanente esforço de estabelecer equilíbrio entre a igualdade e a liberdade a fim de construir condições sociais e políticas democráticas. Ainda que alguns autores, destacadamente Jean-Jacques Rousseau, considere a soberania do povo indivisível e irrepresentável, posto que apenas cada um pode decidir por si mesmo junto com cada um dos demais, o estado democrático encontrou na divisão e na representação da soberania uma forma de viabilizar a participação de todos e, ao mesmo tempo, de limitar e equilibrar as tensões entre a liberdade e a igualdade dos cidadãos. A complexidade do modo de vida gerado na contemporaneidade impede a participação direta dos cidadãos

em todas as decisões e ações que digam respeito ao bem público. A divisão da soberania em três poderes (legislativo, executivo e judiciário) governamentais nos quais os cidadãos participam por meio de seus representantes eleitos por sufrágio livre e universal, aproxima de cada um a discussão e a tomada de decisões acerca do que é comum. Admitindo-se a representação e a divisão da soberania amplia-se a possibilidade de participação, ao mesmo tempo em que se impede a concentração e o abuso de poder. Trata-se, portanto, de um instrumento em vista da preservação da ação popular como característica fundamental na democracia.

Contudo, precisamos ter cuidado, pois uma vez que a possibilidade de pensar e agir por si mesmos estendeu-se igualmente a todos os homens, a imprevisibilidade – ou abertura para as incertezas – tornou-se a marca irrevogável da democracia. É a existência de um espaço público aberto à manifestação da pluralidade, da diversidade, das contrariedades, que caracteriza a democracia. Deve-se reconhecer aos cidadãos (como indivíduos ou como comunidade) a possibilidade de discordarem¹, o direito à divergência; pois, em um estado no qual reina a soberania do povo, o permanente debate público, sem que ninguém (nenhum homem, nenhuma classe, nenhuma maioria) possa solucionar, irrevogavelmente, a questão, evidencia a impossibilidade do estado democrático de operar com verdades inquestionáveis. Toda certeza possível é fruto de um acordo provisório, construído pelo esforço do diálogo e do entendimento entre os homens.

DIFICULDADES DA DEMOCRACIA

Ainda que a igualdade e a liberdade sejam inseparáveis como qualificativos do estado democrático, equilibrar as demandas de

1 “A democracia não é o lugar da identidade miraculosa entre os homens, mas é o regime determinado pela relação entre classes antagônicas” (MELONIO, 1993, p. 37).

igualdade e de liberdade, do indivíduo e do cidadão, de condições sociais e políticas são, ainda, dificuldades que enfrentamos cotidianamente nos estados democráticos. Apresentarei aqui algumas dificuldades centrais que dizem respeito à desigualdade social e à opressão política, posto que – embora originadas no seio do estado democrático – podem inviabilizar a própria democracia.

Alexis de Tocqueville (1991) já percebia, nas democracias nascentes do século XIX, dificuldades que decorriam – segundo sua opinião – de uma permanente tensão entre público e privado dando origem ou à submissão do indivíduo a uma sociedade massificada e a um governo tirânico, ou ao esfacelamento do público em uma sociedade individualista e a um governo tutelar. Ele apresenta duas hipóteses para fundamentar uma estrutura social e política violadora e opressiva que é originada pela dificuldade de bem equilibrar a igualdade e a liberdade dos cidadãos.

A primeira hipótese levantada baseia-se na ideia que cada indivíduo sente-se enfraquecido frente à coletividade de modo a acreditar que nada pode por si mesmo, posto que sua própria vontade e julgamento não transparecem nas decisões públicas. Generalizando a todos os demais o mesmo sentimento de fraqueza que reconhece em si, ninguém confere a outro homem qualquer ascendência ou autoridade sobre si mesmo, contudo rende-se facilmente à força da multidão. Neste caso, a opinião do maior número impõe-se. A posição majoritária passa a ser o critério de medida das decisões e ações que concernem a todos.

Mesmo se considerarmos que a legitimidade das decisões democráticas assenta-se na posição majoritária, parece-nos inaceitável a ideia de essa maioria agir à revelia de qualquer limite. Neste sentido, Tocqueville (1991, p. 193) afirma: "tenho por ímpia e detestável a máxima que, em matéria do governo, a maioria de um povo tem o direito de tudo fazer". Para ele, a maioria tomada coletivamente nada

mais é senão um indivíduo que tem interesses e opiniões contrárias a de outro indivíduo chamado minoria. Ele teme que o cidadão perca-se na multidão, que as instituições políticas do estado democrático não encontrem os mecanismos necessários para permitir a cada um agir livremente no espaço público. Pois, sempre que a opinião da maioria se sobrepuser impedindo a manifestação das divergências, tão somente por ser a opinião compartilhada pelo maior número de indivíduos, a tirania toma o lugar da democracia.

A outra hipótese, apresentada por Tocqueville, tem raiz na situação inversa à primeira, pois advém da crença exacerbada de cada um em si mesmo. Tudo que cada um é ou tudo que cada um tem, acredita, não deve a ninguém, senão a si próprio. Desconhecendo as relações sociais, econômicas, jurídicas, políticas, culturais que lhe permitiram desfrutar da posição que goza, acredita bastar a si mesmo. Semelhante situação social propicia que cada um faça uma imagem muito grande e positiva de si, ao mesmo tempo em que relega para segundo plano a imagem do outro; seus concidadãos lhe são completamente estranhos. Esses homens são tomados, então, pelo sentimento de individualismo, que se acomoda perfeitamente à fraqueza dos sentimentos cívicos.

O sentimento de autossuficiência tende a levar os homens ao isolamento e ao desprezo da vida política. Cada um deseja a proteção do estado para o gozo tranquilo de seu bem-estar, mas nega-se a compartilhar a responsabilidade sobre o que diz respeito à coletividade como um todo. Deseja permanecer livre para dirigir seus negócios privados e sua vida familiar, mas pouco lhe importa ser conduzido em tudo o que diz respeito ao domínio público. Se participam de qualquer reivindicação social ou de pleitos eleitorais, o fazem na exata medida da necessidade de seu interesse privado. Sem qualquer gosto ou interesse nas decisões e ações conjuntas, uma vez solucionado o problema ou eleitos os representantes do povo para exercerem em seu nome a

soberania², os cidadãos retornam ao mundo dos negócios privados. Os representantes deixados a si mesmos tendem a penetrar em todos os espaços (sociais, econômicos, culturais, jurídicos, políticos) tutelando os cidadãos privatizados. A soberania do povo é usurpada com o consentimento dos próprios cidadãos, pois ainda que os indivíduos gozem de direitos políticos, se satisfazem em obedecer a um poder tutelar que lhes ofereça a tranquilidade necessária para gozarem dos benefícios privados.

Estas duas formas paradigmáticas de opressão social e política, originadas ou pela submissão do indivíduo a uma sociedade massificada e a um governo tirânico, ou pelo esfacelamento do público em uma sociedade individualista e conivente com um governo tutelar, decorrem – segundo Tocqueville – de uma permanente tensão entre público e privado. Ambas as situações descritas trazem dificuldades insuperáveis para a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Importa ressaltar, entretanto, que se ambas as situações são possibilidades presentes a qualquer estado democrático baseado na participação popular, posto que decorrem de seus próprios fundamentos, não são consequências necessárias. É porque os homens são livres e iguais que todos eles tornam-se responsáveis pelas decisões e ações do estado. O modo como cada cidadão se integra ao corpo coletivo – em vista de seus interesses privados exclusivos ou em vista de interesses compartilháveis com os demais cidadãos – determina se as relações sociais e políticas serão democráticas ou não.

Reconhecer a distinção e mesmo a tensão entre o âmbito público e o âmbito privado - cidadão e indivíduos, interesses públicos e interesses privados – não significa que possamos separá-los e hierarquizá-los. Toda

2 “Na verdade, é difícil imaginar como poderiam homens que renunciaram inteiramente ao hábito de se dirigir por si mesmos conseguir escolher bem aqueles que os devem conduzir; e nada fará acreditar que um governo liberal enérgico e sábio jamais possa sair do sufrágio de um povo de servos” (TOCQUEVILLE, 1992, p. 533).

tentativa de separar estes âmbitos em campos distintos e opostos, e de dar primazia a um destes (seja ao público, seja ao privado) tem consequências sociais e políticas danosas ao estado democrático. Tendo como suposto que a vida humana, embora individual, é vivida em um espaço compartilhado com outros homens, Tocqueville (1992) nos faz observar dois modos de manifestação da liberdade. De um lado, a liberdade se manifesta como direito privado de cada um agir conforme o seu próprio interesse e, de outro, a liberdade se manifesta como participação e respeito às decisões coletivas. Estes modos de manifestação da liberdade não constituem duas formas de liberdades distintas, pois se a independência encontra na esfera da vida privada o espaço próprio ao seu exercício, enquanto a participação se manifesta privilegiadamente no espaço público, essa distinção está longe de ser uma cisão. O esforço de analisar as questões por si mesmo e o esforço de manifestar sua posição e agir junto com os demais cidadãos exigem-se mutuamente. Nem as decisões que os homens tomam no plano coletivo podem prescindir de uma análise individual, nem suas ações de ordem privada podem se dar à revelia de uma análise das consequências sobre os demais.

O equilíbrio entre os princípios de igualdade e de liberdade depende do esforço dos homens, depende diretamente de um saber e de um querer fazer construído por meio de instituições e ações que retiram o indivíduo da busca exclusiva do próprio bem-estar e o vinculam ao corpo coletivo. O necessário entrelaçamento entre igualdade e liberdade depende de relações sociais e políticas que se determinam mutuamente. Certamente a inclusão social é necessária à igual participação política, entretanto nada nos autoriza a pensar que a ação política deva ser restrita àqueles que já ultrapassaram a condição de pobreza, pois tal restrição implicaria a tutoria de uns sobre outros.

Neste sentido, as análises que Tocqueville (1991) faz do processo de industrialização na Inglaterra e nos Estados Unidos são

particularmente ilustrativas. Em junho de 1835, em uma viagem que fez à Inglaterra, entrevistou o advogado Carter sobre a cidade de Birmingham, a qual descreveu como uma imensa oficina na qual tudo “é preto, sujo, escuro, ainda que dela escape a todo instante prata e ouro” (TOCQUEVILLE, 1991, p. 490). Justamente porque não era difícil enriquecer aí, muitos se dirigiam à cidade e aplicavam-se para fazer fortuna e, uma vez feita, “iam-se dali para usufruir dela em outro lugar” (TOCQUEVILLE, 1991, p. 491). Consagrados, exclusivamente, ao que consideravam ser seu interesse imediato, se tornaram estranhos aos seus concidadãos – nada, além do desejo ávido de fazer fortuna, dizia respeito a estes homens. Naquela sociedade desigual, marcada pela pobreza e pela opressão política, cada um devotava-se unicamente ao seu próprio interesse e bem-estar à revelia de toda consideração acerca de compromissos mútuos e interesses compartilháveis.

Por outro lado, em **A democracia na América**, publicado em 1840, encontramos um capítulo dedicado à análise acerca do surgimento de uma nova aristocracia a partir da divisão de trabalho nas indústrias nascentes nos Estados Unidos (TOCQUEVILLE, 1992). Ele observou que as indústrias produziam não apenas objetos mais perfeitos e menos caros para saciar a demanda crescentes dos povos, cujas condições sociais se tornaram mais iguais, como também criavam duas classes sociais antagônicas: o artesão tornou-se operário, especializou-se no cumprimento hábil de sua tarefa específica e conduziu toda sua inteligência ao estudo de um só detalhe; os homens ricos e esclarecidos dirigiam as indústrias, especulavam sobre a matéria prima, analisavam a qualidade dos produtos, examinavam o mercado e administravam os operários. Nestas circunstâncias, nada impedia que surgisse, silenciosamente, uma aristocracia completamente nova, ligada à indústria nascente, cujo sistema de produção tinha como corolário a produção de uma sociedade desigual, na qual o industrial se assemelhava

ao administrador de um vasto império e o operário especializado não passava de um bruto, posto que todo seu ser encontra-se reduzido ao seu trabalho³.

O privilégio e a exuberância do luxo acessível apenas a alguns se confronta à condição permanente de exclusão e miséria de grande parte da população. Embora as posições sociais já não dependam de títulos nobiliários inacessíveis, dependem de riquezas e propriedades inalcançáveis. Se formalmente o rico e o pobre são cidadãos, a imobilidade das posições abriu, entre uns e outros, um fosso intransponível. Não importa se no novo mundo, onde a liberdade e a igualdade pareciam ter as condições propícias para se desenvolverem, ou se no velho mundo, marcado por sua história de desigualdade e subserviência, não importa se no meio rural ou nas cidades industriais, sempre que a disparidade das condições sociais aparece, ela se reflete em todos os âmbitos (econômico, cultural, jurídico, político).

O retraimento da massa dos cidadãos para seus interesses individuais e imediatos rompe com a igualdade social e propicia que a classe mais rica e culta se faça representante da multidão desatenta e se assenhoreie do governo do estado em vista da gestão eficaz do próprio interesse por meio de leis ou de privilégios decorrentes de seus postos; e, ao mesmo tempo, viabiliza a estes políticos encarregarem-se de tornar a condição dos miseráveis menos atormentada lhes concedendo alguns benefícios, sem, contudo, alterar sua condição. Atribuir ao governo a tarefa de distribuir pequenos auxílios (ou caridades) aos miseráveis, deixando intacta a

3 “O senhor e o operário não tem pois, neste particular, nada de semelhante, e diferem mais a cada dia. Não se ligam a não ser como dois anéis extremos de uma longa cadeia. Cada qual ocupa um lugar que é feito para ele, e do qual nunca sai. Um está numa dependência contínua, estreita e necessária do outro, e parece nascido para obedecer, como este para comandar” (TOCQUEVILLE, 1992, Tomo II, parte 2, cap. 20, p. 425).

estrutura social e econômica, possibilita não apenas a satisfação imediata de uma necessidade premente, mas, sobretudo, possibilita o apaziguamento das tensões e a permanência da desigualdade e da opressão. Pois, onde os cidadãos não se reconhecem⁴ como efetivamente iguais o compromisso mútuo e o espírito cívico não se desenvolvem. Certamente, a condição de miséria impede a tranquilidade necessária para que as pessoas possam ocupar-se dos problemas comuns, contudo precisamos compreender que o desenvolvimento da igualdade no estado democrático é uma atribuição política a ser exercida pelos representantes governamentais e por cada um dos cidadãos. Ainda que a inclusão social seja um suposto para a participação política, nada autoriza a restringir a participação política àqueles que já ultrapassaram a condição de pobreza, pois tal restrição implicaria a tutoria de uns sobre outros. As condições sociais e políticas estão diretamente relacionadas. Se a atividade política supõe a superação da miséria, isso só ocorre pela ação dos próprios cidadãos envolvidos.

CIDADANIA – a responsabilidade de cada um

As difíceis relações sociais e políticas que se manifestam nos estados democráticos podem ser minimizadas na medida em que o estado estabeleça instituições, leis e procedimentos que promovam e zelem pela garantia dos direitos individuais e/ou de grupos minoritários frente a grupos majoritários e amplamente aceitos. Trata-se de construir formas de oferecer garantias a estabilidade democrática. É sempre possível que apareçam divergências ou demandas específicas de grupos sociais, entretanto o simples aparecimento destas diferentes possibilidades não lhes garante legitimidade e vigência. Se

4 Reconhecer-se como igual implica não apenas gozar de uma relativa igualdade material, mas na possibilidade de colocar-se no lugar do outro, de compreender a situação do outro, de solidarizar-se com o outro. Reconhecer o outro como igual (mesmo que haja certas diferenças econômicas, culturais, sociais) é uma condição necessária para que possam se constituir relações democráticas entre os cidadãos.

importa considerar a inclusão na vida coletiva de divergências e demandas específicas, importa também que tal inclusão seja uma possibilidade aberta para todos, não como privilégio de alguns, mas como direito que se estende a todos. Instituições, leis e procedimentos têm por finalidade a manutenção da ordem social e política de modo a dar regularidade ao estado democrático, o que não significa a restrição da democracia às suas regras, mas que estas são válidas na medida em que resguardam e expandem o processo democrático. O desenvolvimento da igualdade de condições, assim como o exercício da liberdade, depende em certa medida de instituições, leis e procedimentos que exijam e garantam a igual liberdade dos cidadãos. Seguramente, a implementação de medidas formais ou legais para o estabelecimento da democracia são fundamentais, entretanto sabemos que a boa ordem pode ser compatível com situações de desigualdade social que estão na base da opressão política.

Apesar da importância que as instituições, as leis e os procedimentos possam ter para garantia da estabilidade do estado democrático, a possibilidade sempre presente de surgimento de formas novas de desigualdades e opressão no seio da democracia nos faz compreender que tais instrumentos mostram-se insuficientes quando não estão acompanhados de costumes propriamente democráticos. Importa, portanto, fortalecer nos cidadãos o gosto pela igualdade e liberdade, sem o qual dificilmente procedimentos, leis e instituições serão suficientes para manter a democracia. Não se trata de dar lições aos homens. O desenvolvimento de costumes democráticos não deve ser entendido como aquisição de um conhecimento específico, mas como um processo de formação vinculado diretamente à superação de sentimentos que afastam os homens uns dos outros⁵ (ROUSSEAU, 1964b, p. 363).

5 Quando o indivíduo mantém-se, já no Estado Civil, preso à sua existência “absoluta e naturalmente independente” e considera “o que deve a causa comum como uma

Ainda que a participação ativa e responsável do cidadão na vida pública de sua comunidade seja uma exigência do estado democrático, esta não é, no entanto, uma disposição inerente a homens constrangidos pela busca de seus interesses privados. O problema que se põe, então, é saber como motivar, ou desenvolver, nesses homens, a capacidade de compartilhar interesses e o respeito à igual liberdade de todos os demais. A instrução propriamente dita, como aquisição de conhecimentos, esclarece o espírito, facultando aos indivíduos superar ideias, preconceitos e costumes opostos à democracia. Entretanto, "não basta ensinar os homens a ler e escrever para logo fazê-los cidadãos" (TOCQUEVILLE, 1991, p. 352). A instrução é uma condição necessária, mas ainda insuficiente, pois embora desfaça preconceitos e amplie a visão de mundo não é ainda suficiente para regular os costumes. Se a formação escolar pode contribuir com a democracia desenvolvendo desde a infância conhecimentos e sentimentos cívicos, o aprendizado só se completa através da efetiva participação nas atividades públicas.

A ação política tem um valor fundamental, pois a discussão conjunta dos problemas comuns, a divisão das responsabilidades, a organização da colaboração, o reconhecimento recíproco de cada um, a participação nas tarefas públicas de sua comunidade faz com que o cidadão se reconheça como parte de um todo em relação ao qual está em uma situação de mútua dependência. Em um estado democrático baseado na divisão e na representação, o esforço de construção da democracia, por meio da deliberação e da ação conjunta dos homens, não pode restringir-se às ocasiões de eleições, plebiscitos ou comícios – estes são momentos fugazes, que tanto mais satisfatórios poderão ser para o corpo político quanto mais os cidadãos compartilharem de momentos

contribuição gratuita", de modo a querer "desfrutar dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito". (ROUSSEAU, 1964b, p. 363).

cooperativos, integradores, prazerosos nos quais o corpo coletivo apareça pleno para si mesmo. Os costumes democráticos são desenvolvidos e fomentados na exata proporção do envolvimento de cada um com aquilo que é comum. A condição do desenvolvimento da igualdade e da liberdade dos cidadãos encontra-se na convivência, na interação, na ação recíproca de cada um com cada um, de modo que a participação política desempenha a difícil tarefa de auxiliar os homens a saírem de dentro de si mesmos, a buscarem interesses comuns, e a criarem as condições necessárias à vida coletiva.

Para que a participação política, em um estado democrático no qual a soberania do povo é dividida e representada, seja mais do que um procedimento de outorga por meio de procedimentos institucionalizados que desresponsabiliza os cidadãos do cuidado com o bem comum, é preciso envolver cada um nas pequenas questões que concernem a sua comunidade. Não se trata, certamente, de impedi-los de se devotarem a busca de seus interesses próprios, mas de fazê-los perceber o vínculo entre os interesses próprios e os interesses de cada um dos demais cidadãos. Na longa viagem de estudos que Tocqueville fez aos Estados Unidos, nos anos de 1829-1830, reconheceu nas associações americanas um poderoso meio de desenvolver costumes democráticos nos cidadão. Por meio das mais diversas associações civis e à margem da intervenção governamental, os americanos mostravam-se capazes de suprir suas carências materiais, desenvolver a cultura, comemorar momentos significativos, incentivar a fé religiosa e a moral, favorecer a arte, o lazer e o esporte, realizando tudo aquilo que, isoladamente, seriam incapazes. Impedindo que o homem imagine-se um indivíduo isolado dos demais (que dá origem a formas de opressão social e política), as associações, ao mesmo tempo em que favorecem o reconhecimento de interesses comuns e o respeito aos direitos de cada um, atuam como poderes intermediários interpondo-se entre o indivíduo e o estado, compensando a fraqueza

do primeiro e contrabalançando a força do outro. É enorme, portanto, o benefício que as associações trazem ao estado democrático: não é apenas um meio de garantir a produção e o intercâmbio dos bens necessários a cada um, ou um meio de fortalecer a oposição dos cidadãos ao poder do estado, mas é uma forma de estender o gozo da igualdade e da liberdade a todos os cidadãos.

DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

É na ação dos cidadãos, muito mais do que nas instituições, que o estado democrático demonstra sua vitalidade. Sem dúvida, as instituições do estado são fundamentais para o equilíbrio e a tranquilidade da comunidade política; são elas que oferecem estabilidade ao estado quando as ações geram conflitos. Entretanto, a democracia não evita o conflito. Nada garante certezas ou verdades no estado democrático. Ainda que a participação política desenvolva nos indivíduos a capacidade de integrarem-se favorecendo costumes compatíveis com relações sociais e políticas democráticas, o processo é longo e impreciso impedindo, conseqüentemente, qualquer segurança acerca de seus resultados. O futuro da democracia depende de um processo de construção conjunta de igualdade e de liberdade. No entanto, e isso precisamos ter claro, a construção de um estado democrático abrangente, inclusivo e respeitoso repousa na capacidade humana de intervir sobre si mesmo. Pois, é atributo exclusivo dos próprios homens a responsabilidade de determinar as condições sob as quais viverão.

Eis porque, o critério para guiar a escolha humana acerca de sua ação não pode ser, portanto, um puro casuísmo baseado na vontade ou no interesse arbitrário de cada um. Ainda que esta seja uma possibilidade presente nos estados democráticos, esta viola os princípios fundamentais da democracia (a igualdade e a liberdade) na medida em que a afirmação da primazia do indivíduo inviabiliza a igual liberdade de todos os

cidadãos. Pensar e agir por si mesmo, no espaço público, pode afastar ou congregar os homens – uma possibilidade ou outra resulta de como cada um coloca-se no espaço público. Se cada cidadão pensa e age por si mesmo em vista de seus interesses exclusivos, ou em vista propósitos compartilhados por seus concidadãos, as consequências sociais e políticas tendem a ser radicalmente diferentes. Em ambos os casos as ações de cada um reverberam sobre os outros, mas apenas uma delas compromete o cidadão com o esforço de estender condições sociais e políticas de igualdade e liberdade a todos os demais.

Democracia e direitos humanos articulam-se a partir da firme união entre a exigência de universalidade da igual liberdade dos cidadãos, cuja força emancipatória em relação a toda forma de opressão social ou política transparece nas garantias institucionais oferecidas pelo estado e pela ação conjunta do corpo de cidadãos. Entretanto, se ainda assim, o estado democrático não é exatamente aquilo que deveria ser, nem os direitos humanos são tão universais, nem estão protegidos quanto deveriam ser, tais fragilidades devem-se à estrutura interna própria à democracia e aos direitos humanos. Sua origem moderna lhes confere, por um lado, pretensão de universalidade normativa, por outro, viabilidade circunstanciada aos interesses e a ação dos próprios homens envolvidos.

REFERÊNCIAS

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos. **Filosofia Política**, n. 2, 1985.

HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MELONIO, F. **Tocqueville et les français**. Paris: Aubier, 1993.

MILL, J. S. **Sobre a liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1991.

MONTESQUIEU, C. **O espírito das leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, J. **Discour sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes**. Paris: Gallimard, 1964a.

ROUSSEAU, J. **Du Contract Social**. Paris: Gallimard, 1964b. Livro 1.

TOCQUEVILLE, A. De la démocratie en Amérique. In: _____. **Oeuvres**. Paris: Gallimard, 1992. Tomo 2. (Bibliothèque de la Pléiade).

TOCQUEVILLE, A. **Mémoire sur le paupérisme**. Paris: Imprimerie Nationale, 1911. Extrait du Bulletin des sciences économiques et sociales du Comité des travaux historiques et scientifiques.

TOCQUEVILLE, A. Souvenirs. In: _____. **Oeuvres**. Paris: Gallimard, 2004. Tomo 3. (Bibliothèque de La Pléiade).

TOCQUEVILLE, A. **Textes économiques**. Anthologie critique par Benoît et Keslassy. Paris: Pocket, 2005.

TOCQUEVILLE, A. Voyage en Anglaterre et en Irlanda de 1835. In: _____. **Oeuvres** Paris: Gallimard, 1991. Tomo 1. (Bibliothèque de la Pléiade).

SOBRE OS AUTORES

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Doutor em Filosofia pela Universidad de Deusto, Espanha. Professor Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS. Coordenador da Cátedra Unesco de Direitos Humanos e Violência, Governo e Governança, da UNISINOS.

Edson Luis de Almeida Teles

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Titular da Universidade Bandeirante de São Paulo (UNIBAN).

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 (DFD - USP); Professor da área de concentração em Direitos Humanos da Faculdade de Direito da USP; Professor e Pesquisador do Programa de Mestrado em Direitos Humanos do UniFIEO; Presidente da Associação Nacional de Direitos Humanos (ANDHEP). Pesquisador-Sênior do Núcleo de Estudos da Violência (NEV - USP). Pesquisador Nível 2 em produtividade do CNPq. Membro Titular da Cátedra UNESCO-IEA/USP de Educação para a Paz, Direitos Humanos, Democracia e Tolerância”.

Giuseppe Tosi

Professor do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Ciências Jurídicas, Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Padova, Itália.

Guilherme Assis de Almeida

Professor Doutor do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da USP e assessor de direitos humanos da Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo.

Helena Esser dos Reis

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1984), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1991) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2002). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Goiás.

Marcelo Andrade

Licenciado em Filosofia, Mestre em Educação e Doutor em Ciências Humanas pela PUC-Rio / Universitat de Valencia. Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da PUC-Rio.

Marconi Pequeno

Doutor em Filosofia pela Universidade de Strasburgo, França. Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Montreal, Canadá. Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Membro do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB.

Maria Clara Dias

Professora associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ). Doutora em Filosofia pela Freie Universität Berlin, Alemanha.

Milton Meira do Nascimento

Possui doutorado(1987) em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, da qual é professor titular. Em 1981, obteve o D.E.A - Diplôme d'Études Approfondues pela École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris. Em 2002, obteve o diploma de livre-docente do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP.

Paulo César Carbonari

Mestre em Filosofia (UFG-GO), doutorando em filosofia (Unisinos), professor e coordenador do Curso de Filosofia e coordenador do Curso de Especialização em Direitos Humanos no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE, Passo Fundo, RS), membro do Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos da Secretaria Especial dos Direitos Humanos (CNEDH), membro do Comitê Estadual de Educação em Direitos Humanos do Rio Grande do Sul (CEEDH-RS), diretor da Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós-graduação (ANDHEP).

Ralph Ings Bannell

Professor de Filosofia da Educação na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Social And Political Thought, pela University of Sussex, Inglaterra.

