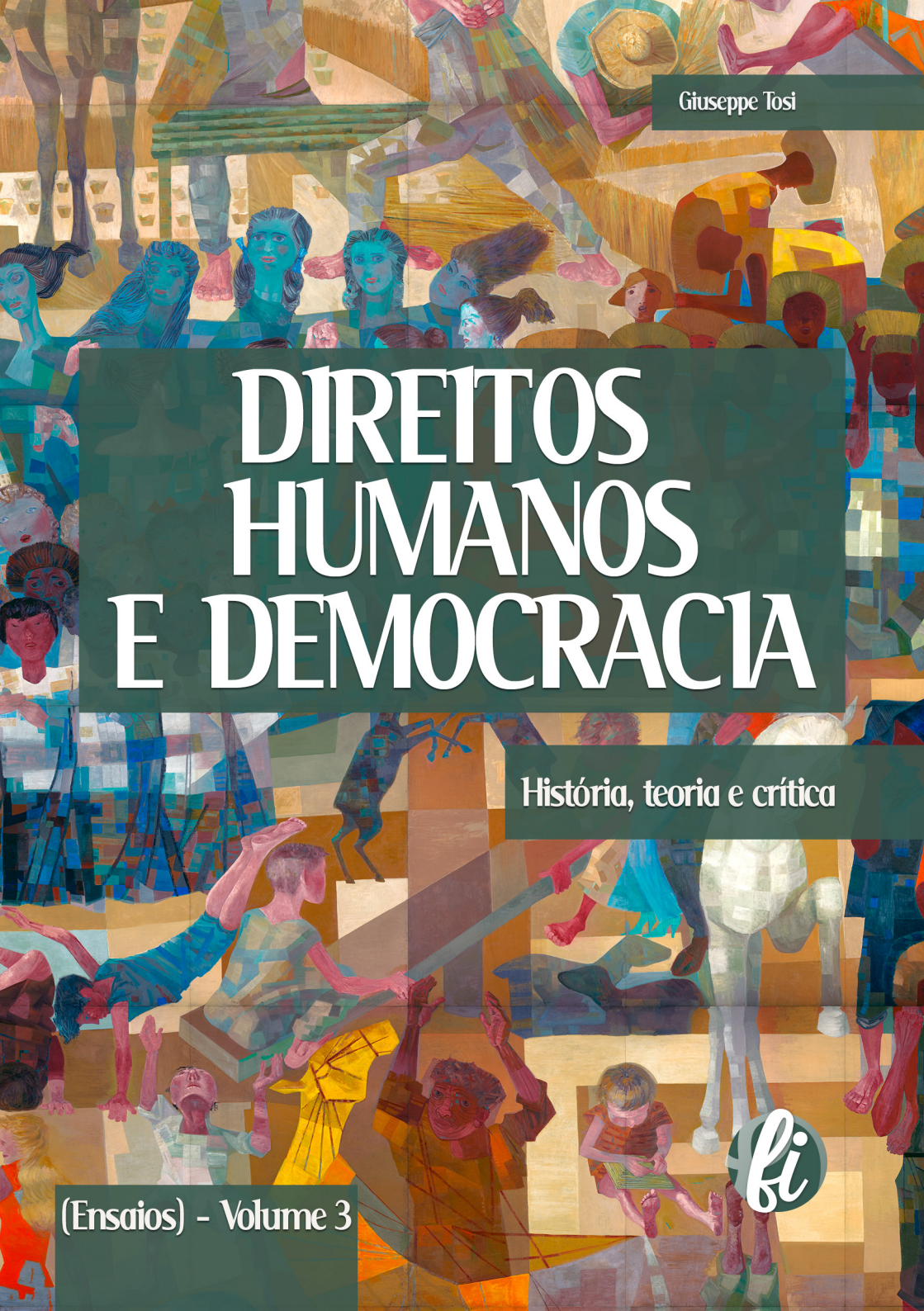




Giuseppe Tosi

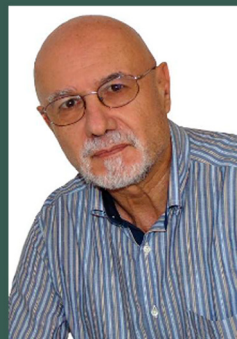
DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA

História, teoria e crítica

(Ensaaios) - Volume 3



O livro que agora apresentamos é o último de uma trilogia dedicada aos Direitos Humanos e à Democracia. Estão aqui reunidas as aulas que ministrei no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e em Filosofia da UFPB nos últimos 10 anos. Os direitos humanos são abordados do ponto de vista histórico, de uma história mais conceitual que social, procurando manter uma postura crítica, que evite uma visão eurocêntrica e anacrônica. A tese central que defendemos é que há uma diferença entre a origem e a validade dos direitos humanos: nascidos na modernidade com as revoluções burguesas, foram reapropriados por outras classes sociais e contextos históricos e culturais, e por isso, podem possuir uma validade que vai além das fronteiras e das épocas: não uma universalidade dogmática e uniforme, mas múltipla e contraditória. É com esse olhar que apresentamos os direitos humanos e a democracia nos diferentes contextos histórico e sociais, defendendo a tese de que os direitos humanos seriam uma “secularização” do cristianismo: são modernos, mas suas raízes teológicas afundam nos tempos remotos: há rupturas, mas também continuidades. Nesta perspectiva, são estudados o jusnaturalismo antigo, medieval e moderno, até a contemporaneidade. São abordadas as principais teorias políticas (socialismo-comunismo, fascismo-nazismo, liberalismos e cristianismo social) que fundamentam os direitos humanos, e os limites e as contradições que promovem uma crise atual da democracia nas suas várias formas, e uma descrédito dos direitos humanos diante da sua ineficácia histórica e incapacidade atual de responder aos graves problemas que a humanidade enfrenta. Estão surgindo sempre mais críticas radicais aos direitos humanos e à democracia “ocidental”, sobretudo pela extrema direita, que propõem de ir “contra” ou “além” dos direitos humanos e da democracia, elaborando modelos antagônicos, de cunho autoritário e tradicionalistas, diante do que definem como “a decadência do Ocidente”. Como afirma Luigi Ferrajoli, a humanidade se encontra numa encruzilhada: ou encontra uma forma de Governance que ponha limites à soberania absoluta dos Estados, ou estaremos (e já estamos) caminhando para a catástrofe.



PERFIL DE GIUSEPPE TOSI

e-mail: pinuccio@uol.com.br

Doutor em filosofia pela Universidade de Pádua (1999), e pós-doutorado em Teoria e História dos Direitos Humanos pela Universidade de Florença (2006) e de Camerino (2012). Professor Titular Aposentado do Departamento de Filosofia da UFPB. Ex-Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB. Membro do Grupo de Pesquisa “Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia”, e “Filosofia & Direito” da ANPOF. Áreas de interesse: Filosofia Política, Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia, Educação em Direitos Humanos. Autores: Aristóteles, Bartolomé de Las Casas, Norberto Bobbio.



editora *fi.org*



DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA



COMITÊ EDITORIAL

Prof.^a Dr.^a Liane Tabarelli

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof.^a Dr.^a Marcia Andrea Bühring

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Orci Paulino Bretanha Teixeira

Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Voltaire de Lima Moraes

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Thadeu Weber

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof.^a Dr.^a Fernanda Medeiros

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Leandro Cordioli

Universidade Luterana do Brasil (ULBRA)

COLEÇÃO  DIREITOS HUMANOS

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA

VOL 3

HISTÓRIA, TEORIA E CRÍTICA
(ENSAIOS)

Giuseppe Tosi



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa:

Título: Guerra; FCO: 3799; CR: 3719; DATA: 1952; Técnica: Painel a óleo / madeira compensada;
Dimensões: 1400 X 1058 cm (irregular) (aproximadas)

Título: Paz; FCO: 3798; CR: 3720; DATA: 1952; Técnica: Painel a óleo / madeira compensada;
Dimensões: 1400 X 953 cm (irregular) (aproximadas)



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T714d Tosi, Giuseppe

Direitos humanos e da democracia: história, teoria e crítica (ensaios)
[recurso eletrônico] / Giuseppe Tosi. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

292p.

Coleção Direitos Humanos, v. 3.

ISBN 978-65-85725-26-2

DOI 10.22350/9786585725262

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Direitos humanos – Democracia - Ensaios. I. Título.

CDU 342.7:82-4

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1	21
QUANDO SURGEM OS DIREITOS HUMANOS? SÃO ANTIGOS OU MODERNOS?	
1.1. MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO <i>VERSUS</i> LEGITIMIDADE.....	21
1.2. A ERA AXIAL?	29
2	38
O JUSNATURALISMO ANTIGO E MEDIEVAL	
2.1. AS MÚLTIPLAS FACES DE ANTÍGONA.....	38
2.2. DA POLIS À COSMÓPOLIS.....	48
2.3. AS RAÍZES TEOLÓGICAS DOS DIREITOS HUMANOS.....	52
2.4. DO DIREITO OBJETIVO AOS DIREITOS NATURAIS SUBJETIVOS.....	60
3	65
O JUSNATURALISMO MODERNO	
3.1. A AFIRMAÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS: UM PROCESSO CONTRADITÓRIO.	65
3.2. O JUSNATURALISMO MODERNO: CARACTERÍSTICAS	72
4	85
TRÊS CONCEPÇÕES DE ESTADO: HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU	
4.1. THOMAS HOBBS (1588-1679): O ABSOLUTISMO	85
4.2. JOHN LOCKE (1632-1704): O LIBERALISMO BURGUESES.....	88
4.3. JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712-1778): DEMOCRACIA POPULISTA.....	99
5	104
LIBERALISMOS E REVOLUÇÕES BURGUESAS	
5.1 – O CICLO DAS REVOLUÇÕES BURGUESAS	104
5.2. OS LIMITES DA CONCEPÇÃO LIBERAL DE ESTADO: LIBERDADE NEGATIVA E POSITIVA, SOBERANIA POPULAR E DIREITOS.....	108
5.3. OS EXCLUÍDOS DAS LIBERDADES BURGUESAS.....	113

6

118

A CRÍTICA DE HEGEL AO JUSNATURALISMO: O ESTADO COMO TOTALIDADE ÉTICA

6.1. CRÍTICA AO MÉTODO "ABSTRATO" DA CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA.....	119
6.2. O ESTADO COMO TOTALIDADE ÉTICA.....	120
6.3. CRÍTICA DO CONTRATO SOCIAL.....	122
6.4. CARÁTER HISTÓRICO DOS DIREITOS "NATURAIS".....	124
6.5. A ETICIDADE.....	125
6.6. CRÍTICA DO ESTADO LIBERAL.....	126
6.7. OS TOTALITARISMOS DE DIREITA E DE ESQUERDA.....	128

7

136

OS SOCIALISMOS: ENTRE REVOLUÇÃO E REFORMA

7.1. O ANTI-IGUALITARISMO.....	138
7.2. A IGUALDADE FORMAL OU JURÍDICA DO LIBERALISMO.....	142
7.3. A IGUALDADE MATERIAL OU ECONÔMICA DO SOCIALISMO REVOLUCIONÁRIO.....	143
7.4. A IGUALDADE DE OPORTUNIDADE DO SOCIALISMO REFORMISTA.....	150
7.5. TRÊS TIPOS DE LIBERALISMO: POLÍTICO, ECONÔMICO E MORAL.....	154
7.6. REFORMULANDO OS CONCEITOS DE IGUALDADE.....	157

8

169

O CRISTIANISMO E OS DIREITOS HUMANOS

8.1. A IGREJA CATÓLICA E OS DIREITOS HUMANOS.....	169
8.2. TRÊS CONCEITOS DE FRATERNIDADE.....	176
8.3. AS CRÍTICAS REALISTAS À FRATERNIDADE COMO PRINCÍPIO POLÍTICO.....	187
8.4. FRATERNIDADE E POLÍTICA.....	193

9

204

O SIGNIFICADO HISTÓRICO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS DA ONU (1948)

9.1. A DECLARAÇÃO UNIVERSAL E O SISTEMA ONU.....	204
9.2. O SIGNIFICADO E O ALCANCE DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL OS DIREITOS HUMANOS DA ONU DE 1948.....	210
9.3. AS TENDÊNCIAS: UNIVERSALIZAÇÃO, MULTIPLICAÇÃO, DIVERSIFICAÇÃO, POSITIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	211
9.4. AS GERAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS.....	217
9.5. AS DIMENSÕES DOS DIREITOS HUMANOS.....	218

10

222

10. QUESTÕES E CONTROVÉRSIAS ABERTAS

10.1. GERAÇÕES OU DIMENSÕES DE DIREITOS	222
10.2. DIFERENTES CONCEPÇÕES DOS DIREITOS HUMANOS: LIBERALISMO E SOCIALISMO.	225
10.3 A INFLAÇÃO OU PROLIFERAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	229
10.4. O QUE SÃO DIREITOS HUMANOS?	232
10.5. DIREITOS HUMANOS: NATURAIS OU HISTÓRICOS?	234
10.6. DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS <i>ENDOXA</i>	238

11

241

A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS?

11.1. UNIVERSALISMO <i>VERSUS</i> ANTI-UNIVERSALISMO	243
11.2. EXISTE UM DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS?	249
11.3. REALISMO E COSMOPOLITISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: HEGEL E KANT	255
11.4 PARA UMA CONSTITUIÇÃO DA TERRA: LUIGI FERRAJOLI <i>VERSUS</i> DANILO ZOLO	262

REFERÊNCIAS GERAIS

278

ONLINE

290

INTRODUÇÃO

O volume que agora apresentamos é o terceiro de uma **trilogia** sobre “DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA: HISTÓRIA, TEORIA E CRÍTICA”. O primeiro volume reúne os ensaios de homenagem de alunos e colegas para os meus 70 anos.¹ O segundo é uma coletânea de artigos, capítulos de livros e palestras já publicadas em vários lugares e aqui recolhidas com uma certa ordem.² O presente volume, que encerra a série, reúne e reformula as aulas ministradas no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos Cidadania e Políticas Públicas da UFPB (PPGDH-UFPB), desde a sua fundação em 2010, nas disciplinas de “Fundamentos Históricos e Epistemológicos dos Direitos Humanos”, e “Teoria e História Conceitual dos Direitos Humanos”.

O adjetivo “conceitual” referido à história, significa que foi privilegiada uma abordagem mais teórica do que factual: há uma diferença entre os documentos, os tratados, e os acontecimentos aos quais se referem; diferença que nem sempre os manuais de direitos humanos respeitam: às vezes se tende a identificar a história conceitual com a material e factual, inclusive neste meu livro, apesar das “boas intenções”. O espírito militante prevalece sobre o acadêmico!

¹ Da SILVA, Luciano – GUIMARÃES, Rubens – FRAGOSO, Willard (org.). *DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA. História, Teoria e Crítica*. (Ensaio) Vol. I. Editora FI, 2023.

² TOSI, G. *DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA. História, Teoria e Crítica* (Ensaio) – Vol. II. Editora FI, 2023.

O **primeiro capítulo** procura responder à pergunta: quando surgem os direitos humanos? São eles antigos ou modernos? Para responder a essa questão complexa se recorre ao debate entre Karl Löwith e Hans Blumenberg sobre a modernidade: o primeiro afirmando que a modernidade é uma “secularização” do cristianismo; o segundo reivindicando a “legitimidade” da modernidade que se emancipou do cristianismo, provocando uma cesura bastante profunda com o mundo antigo e medieval.

A tese central que eu defendo é que não há propriamente direitos humanos na Antiguidade e na Idade Média: os direitos humanos são modernos, mas encontram suas raízes no direito antigo e medieval, apoiando assim a tese de Löwith.

Em seguida, se reconstroem sumariamente as “fases” históricas do surgimento e desenvolvimento dos direitos humanos desde os primórdios (era axial?)³ até a Declaração Universal de 1948. A tese é que há uma diferença entre a **gênesis** e a **validade** de um conceito: os direitos humanos nascem como “direitos burgueses”, mas sua validade vai além do tempo e do espaço em que nasceram.

Ao reconstruir a história conceitual dos direitos humanos, procura-se evitar uma história linear e evolutiva como a que fazem certas leituras **anacrônicas** ou **etnocêntricas** deste percurso, que debateremos no livro.

Com relação ao **jusnaturalismo antigo** se defende a tese de que é neste período que se encontram as “raízes teológicas” dos direitos

³ Apesar de ter algumas perplexidades, procuramos debater a chamada “era axial”, que é considerada relevante por muitos prestigiosos autores como Karl Jaspers.

humanos: emblemática é a este respeito à figura de Antígona, a heroína do direito natural, que obedece às leis não escritas de Zeus, contra as leis escritas pelos homens: personagem que reúne em si múltiplas faces e inesgotáveis interpretações, todas atuais.

Na passagem da *polis* grega à *Cosmópolis* helenística e romana os horizontes do “humano” se ampliam e se estendem, influenciados pelo encontro de várias culturas, entre elas o estoicismo grego e o universalismo cristão.

Nesse contexto, é analisada a importância da lei escrita, da codificação e normatização das relações humanas o que, em certos aspetos, implica a passagem da lei oral ou costumeira para a lei escrita e da vingança privada para a justiça pública.

Neste sentido, foi abordada a relevância da Escuela de Salamanca fundada por Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, e o debate entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas a respeito dos direitos dos indígenas do Novo Mundo, que encontra o seu auge na controvérsia de Valladolid de 1550-51.⁴

Após analisar as características fundamentais do jusnaturalismo antigo foi abordado o **jusnaturalismo moderno**: a tese central é que, embora haja continuidade, há uma mudança radical entre os dois tipos de direito natural. Trata-se da passagem do **direito** objetivo antigo aos

⁴ Tema que foi abordado in TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.

direitos naturais subjetivos modernos, segundo a tese de Michel Villey⁵.

Foram apresentadas as principais características do jusnaturalismo moderno: o mito fundador é a saída do estado de natureza para o Estado Civil, mediante o pacto ou contrato social entre indivíduos que viviam livres no estado de natureza. Embora os elementos do jusnaturalismo moderno sejam praticamente os mesmos, cada autor os interpreta e relaciona de maneiras diferente, dando origem a distintas concepções de Estado, sendo as principais a absolutista de Hobbes, a liberal-burguesa de Locke e a democrática-populista de Rousseau.

Na época moderna, que inicia com à crise dos dois poderes dominantes na Idade Média, o Papado e o Império, são analisadas as três principais correntes de pensamento que contribuíram para a afirmação histórica dos direitos humanos (pelo menos no Ocidente): o liberalismo, o socialismo e o cristianismo social da Igreja Católica.

O **liberalismo** é a doutrina que é inspirada e inspira as revoluções burgueses: inglesa, americana e francesa, que por sua vez irão influenciar a revolução Russa. O princípio fundamental do Liberalismo é a liberdade de pensamento, de livre opinião, de livre comércio, que porém, apesar das solenes declarações se tornará o fundamento ideológico do colonialismo e do escravagismo moderno e da “livre” exploração da mão de obra, conforme a “anti-história” do liberalismo proposta por Domenico Losurdo. Por isso, é feita uma distinção

⁵ Ver: TOSI, G. Michel Villey e Brian Tierney. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 75, n.2, 2019, pp. 1067-1102.

fundamental entre o liberalismo econômico (ou neoliberalismo) e o liberalismo político, seguindo as indicações de Bobbio.

Um capítulo é dedicado ao ciclo das **revoluções burguesas**, às suas contribuições para a afirmação histórica dos direitos humanos, mas também aos seus limites tanto do ponto de vista teórico (uma liberdade mais negativa do que positiva, uma democracia restrita e elitista), quanto do ponto de vista prático: o colonialismo, o escravagismo, o racismo, a exclusão das mulheres da cidadania, a exploração dos recursos naturais dos povos dominados.

Em seguida abordamos a contribuição de **Hegel**, o qual, retomando as críticas de Edmund Burke à Revolução Francesa, critica o questiona o pacto social que funda o Estado, afirma o caráter “abstrato” das teorias jusnaturalistas, afirma o caráter histórico e não “natural” dos direitos, critica a liberdade negativa do liberalismo (o livre arbítrio), expressão daquela que chama de sociedade atomista e exalta o Estado como totalidade ética. Trata-se de uma verdadeira alternativa ao Estado liberal, que pode oferecer diferentes leituras.

Uma possível leitura é a da **direita hegeliana**, que conduz de Hegel ao totalitarismo. A época dos totalitarismos, que se desenvolve sobretudo entre as duas guerras mundiais (mas com continuidade na guerra fria) é a época do abandono total dos direitos humanos, sobretudo dos direitos civis ou de liberdade, da separação entre os poderes, da imposição de uma única ideologia (racismo, comunismo, imperialismo), do uso sistemático do terror e da exaltação da guerra, que provoca uma das maiores catástrofes vividas pela humanidade: duas guerras mundiais, o fascismo, o nazismo, a bomba atômica,

dezenas de milhões de mortes de vidas humanas e destruição da infraestrutura de inteiros Estados.

Um fenômeno que segundo Hannah Arendt é um *unicum* na história da humanidade, e foi preciso por isso criar um novo nome para esta nova tipologia de crime: o **genocídio**, ou seja, o extermínio de inteiras populações e categorias: os hebreus e os outros povos inferiores como os escravos e os ciganos, a eliminação física dos opositores, dos deficientes físicos e mentais, das religiões como a dos testemunhos de Jeová.

Muitos manuais “esquecem” de evidenciar este período ou o consideram como um “parêntese” que não impediu a retomada da “marcha triunfal” dos direitos humanos e da democracia. Na verdade, o totalitarismo não foi definitivamente derrotado e volta periodicamente à toa sob diferentes roupagens: é o “eterno fascismo” descrito por Umberto Eco, que pode reaparecer e de fato reaparece em todos os lugares nos quais a dignidade e os direitos humanos são desrespeitados.⁶

Mas voltamos a Hegel: não quis afirmar ou insinuar que há um *fil rouge* que de Hegel conduz ao fascismo, embora esta operação tenha sido feita pela direita hegeliana.⁷ Ao final, a passagem do Estado como “totalidade ética” de Hegel para o “Estado ético” de Giovanni Gentile, teórico do fascismo, é curta e pode encontrar argumentos para sua justificação.

⁶ ECO, Umberto. *O fascismo eterno*. Record, 2018.

⁷ Esta operação é parecida com aquela que lega o pensamento de Nietzsche ao nazismo.

O que afirmei é que o sistema hegeliano é uma alternativa ao liberalismo, mas nele cabem os direitos humanos não mais como direitos naturais, mas como direitos históricos. Com Hegel se encerra o período do jusnaturalismo moderno como fundamento universal dos direitos humanos, e se introduz o caráter histórico dos direitos humanos, que irá influenciar a esquerda hegeliana e em particular as críticas de Marx e dos marxistas ao liberalismo burguês, individualista, egoísta, procurando um outro fundamento mais coletivo e comunitário, não mais na abstrata liberdade, mas na concreta igualdade entre os homens e as nações, que será apropriado pelos diferentes tipos de **socialismos**.

Se a palavra e ordem do liberalismo é a liberdade, a do socialismo é a igualdade. No capítulo dedicado aos **socialismos** são analisados três conceitos de igualdade: a igualdade formal ou jurídica do liberalismo político (distinta da do liberalismo econômico); a igualdade material ou econômica do socialismo revolucionário, e a igualdade de oportunidades do socialismo reformista (optando pela terceira!). É dedicada uma particular atenção às críticas de Marx aos direitos humanos da Revolução Francesa, que servirão de referência para a hostilidade de grande parte da tradição socialista e comunista aos direitos humanos enquanto direitos burgueses.

Dando continuidade a este *excursus* histórico (que didaticamente se molda sobre as três palavras de ordem da revolução francesa) se aborda o **cristianismo social**, em particular aquele expresso pela Igreja Católica, inicialmente acérrima inimiga dos direitos naturais subjetivos modernos, que posteriormente procura se inserir como uma “terceira

via” entre o liberalismo e o comunismo. A tese central defendida pela doutrina social da Igreja é a **fraternidade universal**, como fundamento dos direitos humanos. A questão central aqui abordada é se a fraternidade seria somente um conceito ético e religioso ou possuía também um valor político. Neste sentido, são debatidos três conceitos de fraternidade (de sangue e de vizinhança, ético e cosmopolítico) e as críticas realistas à fraternidade política feitas por Kant, Marx, Schmitt e Weber. Como afirma o prof. Antonio Maria Baggio, apesar de constar entre os três lemas da Revolução Francesa, a fraternidade foi “o princípio esquecido”.

Um capítulo é dedicado ao significado histórico e as consequências da **Declaração Universal dos Direitos Humanos** das Nações Unidas de 1948 até os dias de hoje. A questão central é relativa à eficácia histórica, não somente da DUDH, mas da entidade que a proclamou: a Organização das Nações Unidas. Neste sentido, foi dedicado um capítulo a algumas “controvérsias e questões abertas” no debate contemporâneo sobre os direitos humanos e a sua relevância para os tempos da globalização: gerações ou dimensões? Incompatibilidade entre as concepções liberais e socialistas dos direitos humanos? O caráter natural ou histórico e a inflação dos direitos humanos. A resposta a essas questões nos obrigou a elaborar uma “definição” mais precisa do que seriam os direitos humanos.

O último capítulo é dedicado à questão do fundamento e da eficácia histórica dos direitos humanos nas relações internas e internacionais: a questão central é se há um “**direito internacional dos direitos humanos**”, que incida na realidade histórica complexa da atualidade e

não se limite somente à proclamação dos tratados; sobretudo nos três temas principais: a crise ambiental, as crescentes desigualdades sociais e econômicas acentuadas pela globalização, e finalmente o tema atualíssimo da guerra e da paz e as suas consequências para a sobrevivência da humanidade.

Globalização significa que o contexto internacional condiciona sempre mais o contexto interno, e torna sempre mais clara a insuficiência dos Estados Nacionais. Diante desta situação duas são as principais opções: o realismo hegeliano ou o cosmopolitismo kantiano. Aqui abrimos um debate entre Luigi Ferrajoli, que opta claramente pela proposta kantiana e que a amplia em direção a uma **Constituição para a Terra** e de Danilo Zolo, que critica o cosmopolitismo não somente como algo utópico e irrealizável, mas também como perigoso.

É evidente que os temas tratados são por demais amplos e complexos para que seja possível abordá-los em um volume de poucas páginas; no entanto a nossa pretensão é que ele possa servir como roteiro para pesquisas mais profundas dos diferentes aspetos da questão; por isso o caráter eminentemente didático do volume.⁸

Os textos foram escritos antes da pandemia e da guerra de agressão da Rússia à Ucrânia, episódios que estão mudando radicalmente as relações internacionais entre os povos e as teorias que as deveriam explicar.

Nesse momento trágico da humanidade constelado de catástrofes sempre mais graves que chegam a ameaçar o presente e o futuro da

⁸ A maioria dos temas e das teses aqui expostas foram objeto de artigos, capítulos de livros e ensaios em vários lugares, que são citados para quem quiser aprofundar os assuntos tratados.

humanidade, parece até um escárnio falar em direitos humanos; que aparecem como uma “retórica vazia”. Efetivamente a sua eficácia histórica é reduzida, está aquém das expectativas, das propostas idealizadas logo após a segunda guerra Mundial e dos graves problemas que a humanidade enfrenta.

Hoje, que (como afirma o Papa Francisco) estamos entrando em uma terceira guerra mundial “aos pedaços”, parece que os direitos humanos perderam ainda mais importância e relevância nas relações internas e internacionais. Por outro lado, como procuramos mostrar nesses ensaios, eles são quanto mais necessários e atuais, são a única maneira de promover uma convivência pacífica entre os povos, a única alternativa à guerra, aos conflitos e à barbárie que destroem milhões de vidas humanas e de recursos naturais.

É esta a convicção que nos motivou a escrever este livro e que procuramos desenvolver e justificar nos ensaios aqui reunidos, deixando ao leitor o juízo sobre se alcançamos este objetivo.

Busto Arsizio, Itália, 25 de abril de 2023
Festa da Libertação da Itália do nazifascismo.

1

QUANDO SURGEM OS DIREITOS HUMANOS? SÃO ANTIGOS OU MODERNOS?

1.1 MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO *VERSUS* LEGITIMIDADE.

Quando nascem os direitos humanos? Eles já se encontram na tradição antiga e medieval ou são uma novidade absoluta da modernidade? Para responder a essas perguntas vamos começar por uma questão mais abrangente sobre a modernidade.

O filósofo alemão Karl Löwith¹, no seu importante livro sobre *O sentido da história*, defende uma tese polêmica, ou seja, que a modernidade não é uma ruptura com a tradição, mas uma secularização desta tradição, e a filosofia da história, que nasce com Voltaire no século XVIII, é uma tradução em termos laicos e racionalistas da teologia da história medieval.

Por filosofia da História Löwith entende o seguinte:

... o termo “filosofia da história” é empregue com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final. Considerada nesta acepção, a filosofia da história está, no entanto, na total dependência da teologia da história, em particular do conceito teológico de realização e salvação. Opondo-se à corrente que afirma que o pensamento histórico propriamente dito começa apenas na época moderna, com o século XVIII, o esboço que se segue procura demonstrar que a filosofia da história se inicia com a fé hebraica e cristã

¹ LÖWITH, K. *O sentido da história*. As implicações teológicas da Filosofia da História. Lisboa: Edições 70, 1991.

numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico.²

Esta é a tese central deste livro denso e erudito que se propõe a percorrer a história em sentido inverso ao que comumente se faz: em lugar de uma história “evolutiva”, retroceder dos contemporâneos até os antigos, investigando as diferentes maneiras de interpretar o sentido da história, da secularização contemporânea até os fundamentos teológicos, em Santo Agostinho e na Bíblia.

Löwith assim apresenta a modernidade como um longo e contraditório processo de secularização do cristianismo, e, em particular das categorias teológicas que se cristalizaram durante a Idade Média; processo que encontra o seu ponto máximo na “morte de Deus” anunciada por Nietzsche que inaugura a época do niilismo contemporâneo. Isto vale tanto para as categorias metafísicas da tradição que Heidegger³ definiu como onto-teológica, como para as categorias políticas segundo Carl Schmitt⁴. Deste ponto de vista, seria ilusório pensar de nos livrarmos definitivamente da influência do pensamento cristão, dos seus valores, das suas coordenadas conceituais: embora secularizado, o cristianismo permanece como o paradigma fundante do espírito do Ocidente.

² IDEM, p. 15-16.

³ HEIDEGGER, M. *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 pp. 185-200 (Os pensadores)

⁴ SCHMITT, C. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Hans Blumenberg discorda desta interpretação da modernidade. Em *A legitimidade da era moderna*,⁵ afirma que “o importante livro de Karl Löwith *Meaning in History. The theological Implication of the Philosophy of History* teve nesse contexto uma influência dogmática desde sua primeira publicação em 1949. E responde à tese de Löwith afirmando que, se é verdade que os conceitos modernos encontram suas raízes no cristianismo e na teologia cristã, desde a síntese patrística até o nominalismo tardo medieval, é verdade também que tais conceitos **se emanciparam** definitivamente desta tradição, adquirindo uma legitimidade própria e ocupando um lugar novo e diferente e exercendo uma nova função hermenêutica.

Blumenberg se queixa de que há um uso ilimitado do conceito de secularização a tal ponto que “quase tudo o que confere à modernidade o seu perfil” é visto sob a ótica da secularização⁶. E cita alguns exemplos: “Se tornou costumeiro, uma forma de modismo, considerar todas as tentativas de interpretar expectativas de salvação de tipo político, como aquelas do *Manifesto do Partido Comunista*, como secularização do paraíso bíblico ou do messianismo apocalíptico”.⁷

E continua:

⁵ BLUMENBERG, H. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti, 1992. BLUMENBERG debateu esse tema também com Carl Schmitt. BLUMENBERG, Hans. – SCHMITT, Carl. *L'enigma della modernità*. Roma-Bari: Laterza, 2012 (Epistolario 1971-1978 e altri scritti). Ver também: Albert Dossa Ogougbe. *Modernité et christianisme*. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg. Paris: Harmattan 2020, Vol. 1 e 2.

⁶ BLUMENBERG, H. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti, 1992, p. 4.

⁷ Tradução do italiano do autor. Pela crítica de Karl Löwith ao “messianismo” marxista ver: TOSI, G. *De revolutionibus orbis terrestris*. In Giuseppe Tosi, Luciana Aliaga, Rodrigo Freire de C. e Silva (Organizadores) *Centenário da Revolução Russa balanços e reflexões*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019, p 9-31.

Se conseguiu conceber a ideia de progresso como transformação da concepção de uma história da salvação guiada pela providência; assim como o estado final do progresso visto como idade do ouro, paz perpétua ou completa igualdade de todos por além do Estado deve poder ser análogo a ideia teológica do fim da história; tornando-se assim “uma escatologia sem Deus”. O que antigamente se chamava de ‘plenitude dos tempos’, cumprimento do presente na eternidade enquanto lugar da salvação, agora se chama em Saint Simon ‘perfeição da ordem social’, em Kant ‘Reino da razão pura prática’, in Goethe, Schiller e Holderlin ‘humanidade e nova mitologia’, em Rousseau ‘volta à natureza’, em Winckelmann ‘volta aos antigos’, em Wieland e Gesser ‘imaginação criadora’ do poeta.⁸

Por exemplo, em relação à visão da história do *Manifesto do Partido Comunista* como secularização do messianismo cristão, Löwith afirma que:

Para além das semelhanças superficiais não se consideram as diferenças mais profundas. É indiferente se uma condição paradisíaca ou gratificante seja mundana ou não mundana, terreno-messiânica ou celeste; o que é decisivo é se esta condição seja imanente a atuação de algo ou transcenda esta atuação; ou seja, se o homem tem condição de alcançá-la com seu próprio esforço o se ele para tanto dependa de uma graça que não pode merecer.⁹

Do mesmo modo, o conceito de progresso linear seria uma secularização da ideia cristã da história da salvação que nasce a partir da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, como afirma Löwith – deslocando e retrocedendo assim o nascimento da Idade Moderna até o fim da Antiguidade. Se assim fosse não se entenderia a ruptura epocal que a

⁸ BLUMENBERG, *op. cit.* p. 5 e 6.

⁹ IDEM, p. 14.

Modernidade introduziu enquanto antítese da visão medieval de mundo. Como afirmou Kant, no famoso ensaio *O que é o Iluminismo*, a Modernidade iluminista finalmente permitiu à humanidade de sair do estado de menoridade, de tutela, de paternalismo e ousar pensar com sua própria cabeça: *sapere aude!*¹⁰

A apologia de Blumenberg à legitimidade da Modernidade pode ser vista como um caso particular de uma mais ampla concepção da relação entre continuidade e ruptura na história das ideias. Ela se aproxima daquelas doutrinas que afirmam que a mudança se dá através de rupturas epistemológicas e paradigmáticas epocais, e não através de uma evolução contínua e cumulativa. Exemplos desta concepção são o conceito de “limiar epocal” (*sattelzite*) da história conceitual (*Begriffsgeschichte*) alemã, elaborado por Reinhart Koselleck¹¹, e a teoria das revoluções científicas como mudança de paradigmas incomensuráveis de Thomas Khun¹². Poderíamos introduzir nesta perspectiva também as pretensões de amplas correntes da filosofia contemporânea de representar um corte profundo com toda a tradição anterior; como por exemplo, a doutrina nietzschiana da morte de Deus, heideggeriana do esquecimento do ser no qual teria caído toda a tradição ocidental, ou a superação (*uberwindung*) “definitiva” da

¹⁰ KANT, I. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo, In: *A paz Perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 11-19.

¹¹ KOSELLECK, R. *Futuro Pasado: Para una Semántica de los Tiempos Históricos*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1993. ID. "Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, 1992, vol. 5, n° 10, p. 134-46.

¹² KUHN, T. A *estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

metafísica através da análise lógica da linguagem do primeiro Carnap e do Círculo de Viena.

Mas poderíamos estender esta concepção também à história social das ideias, ou seja, a todos aqueles movimentos de transformação que propõem uma mudança “*ab imis*”, “*ex novo*” das relações sociais humanas: baste pensar à grandiosa tradição utópica de Platão a Ernst Bloch, passando por Thomas More, ou a ideia do jovem Marx do comunismo como fim da “pré-história” e início de uma verdadeira história humana, na qual será definitivamente abolida a exploração do homem sobre o homem, e todas as contradições humanas encontrarão a sua superação.¹³

Ao contrário, a posição de Karl Löwith poderia ser inserida numa visão mais geral que defende a substancial unidade e continuidade do processo histórico, mais do que uma radical descontinuidade provocadora de rupturas epocais incomensuráveis. Os estudos de Etienne Gilson sobre Descartes, por exemplo, mostraram a dívida que o novo paradigma da consciência e da subjetividade mantinha com a tradição escolástica de Agostinho, Anselmo e Tomás, relativizando a pretensão do filósofo de fazer *tabula rasa* de toda a filosofia aprendida no colégio jesuíta de La Fleche.¹⁴

Do mesmo modo, poderíamos ler a grande síntese cristã entre filosofia greco-romana e judaísmo, como uma reinterpretação da metafísica platônica (sobretudo neoplatônica), no campo

¹³ MARX, K. – ENGELS, F. *A ideologia alemã*. (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 2002.

¹⁴ GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

metafísico/dogmático e da ética estoica, no campo moral. O cristianismo, sobretudo na versão católica, soube operar uma síntese muito complexa entre o rígido monoteísmo judaico e o politeísmo greco-romano, através da doutrina da Trindade e de todo o *panteão* dos santos, que possui semelhanças e proximidades com o *panteão* romano e o culto doméstico dos *penati*. Isto não significa negar que a “boa nova” tenha produzido uma transformação profunda desta tradição, introduzindo conceitos novos e inserindo os conceitos antigos numa nova constelação de significados.

Neste sentido, apresentam grande interesse as observações de Carl Schmitt sobre o catolicismo como *complexio oppositorum*. Schmitt aplica à Igreja Católica a característica que Nicolau de Cusa atribuía a Deus, como *coincidentia oppositorum*. Schmitt dá como exemplo a conciliação entre Antigo e Novo Testamento, a compatibilidade entre a transcendência do monoteísmo judaico e a imanência do Deus trinitário cristão; a capacidade do catolicismo de destemperar a tensão entre as antropologias negativas, como as luteranas e calvinistas, e as antropologias positivas.

Escreve o filósofo do direito alemão em seu ensaio sobre *Catolicismo e forma política*:

Teologicamente domina em todo o lado a *complexio oppositorum*. O Antigo e o Novo Testamento valem um ao lado do outro; o ou-um-ou-outro de Marcião é também aqui respondido com um tanto-um-como-outro. Ao monoteísmo judaico e à sua transcendência absoluta são acrescentados, na doutrina da Trindade, tantos elementos de uma imanência de Deus, que também aqui são pensáveis algumas mediações; e, por causa da sua veneração pelos santos, os ateus franceses e os metafísicos alemães, que

redescobriram o politeísmo no século XIX, louvaram a Igreja, pois julgavam descobrir nela um paganismo saudável.¹⁵

Como se sabe, Schmitt é claramente um fator da influência da teologia política sobre todos os conceitos centrais da doutrina moderna do Estado.¹⁶

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente se tornou o legislador onipotente, mas também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos”.

Nesta obra, Schmitt tece considerações interessantes sobre a revolução como desteologização, que mereceriam um discurso à parte. Só a título de exemplo, ele afirma que: “o *jus revolutionis* da Revolução Francesa representa uma continuação consequentemente desteologizada do *jus reformandi* da reforma protestante” e que “a revolução marxista é a continuação da Grande Revolução Francesa”.¹⁷

O modelo das rupturas epistemológicas epocais parece ser mais apto a interpretar as mudanças que ocorrem nas ciências exatas e naturais, onde se dá um efetivo progresso e onde um paradigma substitui e faz cair no esquecimento o precedente; o que, ao contrário, não acontece na filosofia, onde não se dá um efetivo progresso do conhecimento, uma vez que nenhum grande filósofo ou corrente filosófica pode ser considerada definitivamente superada.

¹⁵ SCHMITT, C. *Catolicismo e forma política*. Prefácio, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Hugin Ed., 1998.

¹⁶ IDEM, *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 36.

¹⁷ IDEM, p. 82.

O desenvolvimento da história da filosofia, que é em grande parte o desenvolvimento da própria filosofia (sem necessariamente chegar a total identificação hegeliana), pode ser mais bem compreendido à luz da hermenêutica em sentido amplo. O exercício filosófico é uma contínua interpretação e reinterpretação de textos, lidos em novos contextos, que oferecem novas respostas às perguntas antigas no interior de uma continuidade substancial. Existem diferentes paradigmas, mas, ao contrário da ciência e em sintonia com a arte e a religião, nenhum paradigma pode ser considerado definitivamente superado ou refutado, de tal modo que convivem várias tradições filosóficas num diálogo contínuo e incessante.

Não é nossa intenção adentrarmos neste debate complexo, que aqui somente esboçamos, mas ele pode ser útil para compreender a história da gênese conceitual dos direitos humanos e da sua validade fora desse contexto.

1.2 A ERA AXIAL?

Retomamos então a nossa pergunta inicial: os direitos humanos são antigos ou modernos? Segundo uma opinião difusa, os direitos humanos existiriam desde os tempos imemoriais, obviamente não na forma atual, mas a partir de princípios éticos, políticos e religiosos que reconheciam algum tipo de valor, de dignidade, de respeito ao ser humano, e procuravam limitar a violência entre os homens.

Um dos mais importantes juristas brasileiros, Fábio Konder Comparato, escreve, em *A afirmação histórica dos direitos humanos*, que

foi durante o “período axial” da história, que se estenderia do VIII ao II Século A. C., que “despontou a ideia de uma igualdade essencial entre todos os homens”.

Numa interpretação que Toynbee considerou iluminante, Karl Jaspers sustentou que o curso inteiro da História poderia ser dividido em duas etapas, em função de uma determinada época, entre os séculos VIII e II a. C., a qual formaria, por assim dizer, o eixo histórico da humanidade. Daí a sua designação, para essa época, de período axial (*Achsenzeit*). No centro do período axial, entre 600 e 480 A. C., coexistiram, sem se comunicarem entre si, alguns dos maiores doutrinadores de todos os tempos: Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Lao-Tsê e Confúcio na China, Pitágoras na Grécia e o Dêutero-Isaías em Israel. Todos eles, cada um a seu modo, foram autores de visões do mundo, a partir das quais estabeleceu-se a grande linha divisória histórica: as explicações mitológicas anteriores são abandonadas e o curso posterior da História passa a constituir um longo desdobramento das idéias e princípios expostos durante esse período.¹⁸

Foi no período axial que, para Comparato, se enunciaram os grandes princípios e se estabeleceram “as diretrizes fundamentais de vida, em vigor até hoje”, e cita a respeito o surgimento da filosofia e da democracia na Grécia:

No século V a. C., tanto na Ásia quanto na Grécia (o “Século de Péricles”), nasce a filosofia, com a substituição, pela primeira vez na História, do saber mitológico da tradição pelo saber lógico da razão. O indivíduo ousa exercer a sua faculdade de crítica racional da realidade.¹⁹

Cita também uma maior “espiritualização” das religiões que aconteceu nessa época:

¹⁸ COMPARATO; F. K. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 8.

¹⁹ IDEM, *ibidem*.

Em lugar dos antigos cultos da natureza, ou da adoração dos soberanos políticos, busca-se alcançar uma esfera transcendental ao mundo e aos homens; ou então, como na China, desenvolve-se a veneração aos antepassados como modelos éticos para as novas gerações. Algumas ideias cardeais do ensinamento de Zaratustra - a imortalidade da alma, o Julgamento Final, a atuação divina sobre o mundo através do Espírito Santo - são assimiladas pelo judaísmo e, por intermédio deste, passam ao cristianismo e ao islamismo.²⁰

Afirma também que nesse período, pela primeira vez, surge uma visão mais universalista do homem, citando a respeito as páginas famosas do profeta Isaías: (Isaías 2. 2-4,):

A fé monoteísta alcança em Israel sua expressão mais pura no século VI A.C. com o Dêutero-Isaías, o autor anônimo dos capítulos 40 a 55 do Livro de Isaías. A relação religiosa torna-se mais pessoal e o culto menos coletivo ou indireto: a grande inovação é que os indivíduos podem, doravante, entrar em contato direto com Deus, sem necessidade da intermediação sacerdotal ou grupal. **Enquanto isso, a força da ideia monoteísta acaba por transcender os limites do nacionalismo religioso, preparando o caminho para o culto universal do Deus único e a concórdia final das nações**²¹.

Comparato enfatiza o papel do cristianismo que “levou às últimas consequências o ensinamento ecumênico de Isaías, envolvendo-o na exigência de amor universal”.²²

Em suma, é a partir do período axial que, pela primeira vez na História, o ser humano passa a ser considerado, em sua igualdade essencial, como ser dotado de liberdade e razão, não obstante as múltiplas diferenças de sexo, raça, religião ou costumes sociais. Lançavam-se, assim, os fundamentos

²⁰ IDEM, p. 9.

²¹ IDEM, *ibidem*. (Os negritos são meus).

²² IDEM, p. 9

intelectuais para a compreensão da pessoa humana e para a afirmação da existência de direitos universais, porque a ela inerentes.²³

E conclui:

Foi durante o período axial da História, como se acaba de assinalar, que despontou a ideia de uma igualdade essencial entre todos os homens. **Mas foram necessários vinte e cinco séculos** para que a primeira organização internacional a englobar a quase-totalidade dos povos da Terra proclamasse, na abertura de uma Declaração Universal de Direitos Humanos, que "todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos".²⁴

A partir disso, Comparato faz uma longa reconstrução da “proto-história” dos direitos humanos nas várias épocas, desde a Grécia antiga até a contemporaneidade, dando ênfase ao processo de constituição da lei escrita “como regra geral e uniforme, igualmente aplicável a todos os indivíduos que vivem numa sociedade organizada”.²⁵

São afirmações do capítulo de introdução intitulado “*O sentido e a evolução dos direitos humanos*”, na qual o jurista elabora “quase” uma filosofia da história, que lhe permite encontrar um fio condutor que perpassa todo o livro, ou seja, mostrar como a lei escrita contribuiu durante os séculos a “afirmação histórica” dos direitos humanos. Todo o livro é dedicado ao comentário muito competente e brilhante de documentos, declarações, cartas, constituições, pactos, convenções que mostram a evolução histórica dos direitos humanos.

²³ IDEM, p. 10.

²⁴ IDEM, *ibidem*.

²⁵ IDEM, *ibidem*.

Trata-se obviamente de uma reconstrução histórica feita *a posteriori*, que pressupõe um *telos* final da história, que alcança o seu cume na contemporaneidade e, a partir deste auge, procura encontrar na história as etapas preparatórias ou propedêuticas a esse fim ou escopo final: um esquema nem tanto oculto que Löwith identificaria como secularização do cristianismo e das religiões em geral.

Apesar do intento ecumênico e da referência a várias culturais e religiões, há um forte **etnocentrismo** na leitura de Comparato: na avaliação positiva da passagem dos “antigos cultos da natureza para uma esfera transcendental”, ou do monoteísmo, como pressuposto do universalismo: “por transcender os limites do nacionalismo religioso, preparando o caminho para o culto universal do Deus único e a concórdia final das nações”; teses que levantam muitos questionamentos e fazem “arrepisar” os antropólogos culturais.²⁶

São também afirmações vagas e genéricas, o que é inevitável em toda panorâmica histórica que quer abranger épocas e civilizações tão distantes e diferentes: “igualdade essencial”, “ser dotado de liberdade e razão”, “pessoa humana”, “direitos universais” são todos conceitos que possuem um significado diferente nos diversos contextos históricos e que são utilizados de maneira bastante anacrônica.²⁷

²⁶ Ver: MARSILLAC, Narbal de. *Retórica e Direitos Humanos*. Curitiba: Appris, 2020, p. 11, 102. Ao contrário da leitura de Comparato o monoteísmo pode ser visto como uma tentativa de dominação sobre as outras religiões através da imposição (inclusive com as armas) de um único Deus, enquanto o politeísmo é considerado mais “tolerante”. Não queremos entrar neste debate, só mostrar que não há uma única interpretação “evolutiva”.

²⁷ IDEM. “Como defendeu Comparato logo que inicia a tratar do tema: “Tudo gira em torno do homem e de sua eminente posição no mundo” (COMPARATO, 2005, p.1). Com esse preconceito, o discurso supostamente universal a respeito dos direitos humanos tende a não reconhecer a validade de outras tradições, de outras experiências históricas, de outras cosmovisões”.

O objetivo de Comparato é de procurar uma genealogia ou uma arqueologia (num sentido totalmente diferente à de Nietzsche e de Foucault), a mais antiga e “nobre” possível para justificar e defender os direitos humanos, caindo inevitavelmente numa concepção progressista e progressiva da história, que vê o presente como culminação de um longo processo de evolução. Uma reconstrução histórica que é feita, sobretudo a partir dos documentos mais do que dos acontecimentos que os geraram, ou seja, se trata principalmente de uma **história conceitual e não de uma história social**, que é muito mais complexa e contraditória, com o perigo de cair numa descrição linear e progressiva da história.

Este tipo de reconstrução histórica encontra a crítica de Luciano Oliveira, com referência aos trabalhos dos juristas, e em particular dos alunos de graduação e pós-graduação da área de sociologia do direito, aos quais intima: “Não fale do código de Hamurábi!”

O que acontece com as habituais incursões históricas que via de regra antecedem a abordagem do tema no presente é, a esse respeito, exemplar. Seguramente a maioria dos trabalhos que tenho examinado não dispensa uma incursão desse tipo, muitas vezes apresentada sob a fórmula “Evolução Histórica do(a)...”, seguindo-se a menção ao objeto que está sendo examinado. É com frequência que, nesse momento, surge a referência a uma antiga e, literalmente falando, mitológica legislação: o famoso Código de Hamurabi! ²⁸

Segundo Oliveira, os problemas desta leitura são dúplices

²⁸ OLIVEIRA, Luciano. *Não fale do código de Hamurábi! A pesquisa sociojurídica na pós-graduação em Direito*. In: OLIVEIRA, Luciano. *Sua Excelência o Comissário e outros ensaios de Sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004, pp. 137-167.

Em primeiro lugar, é preciso observar que esse tipo de história – que, muito grosso modo, poderíamos classificar como pertencendo à linha do “evolucionismo”, onde as normas e valores do presente já existem em embrião no passado mais longínquo –, está, de um modo geral, em desuso entre os historiadores há bastante tempo.²⁹

Mas o autor não condena integralmente esta abordagem:

Vejam bem: não se trata de descartar inteiramente uma história desse tipo, mas advertir contra o seu uso inocente. O seu desuso atual, por exemplo, não significa necessariamente que esse tipo de história não possa ter lugar. O problema é que o jurista-autor – semelhantemente ao personagem de Molière que fazia prosa sem o saber – adota um viés evolucionista sem consciência do que está fazendo.³⁰

Oliveira cita a respeito Michel Mialle³¹ que qualifica esse viés de “universalismo a-histórico”, ou seja: uma visão da história segundo a qual as ideias

...se destacam pouco a pouco do contexto geográfico e histórico no qual foram efetivamente produzidas e constituem um conjunto de noções universalmente válidas (universalismo) sem intervenção de uma história verdadeira [...] Nesta abstração, totalmente idealizada, perde-se de vista não só as relações que ligam tal tese com os caracteres sociais e económicos da época que a viu nascer [...] mas sobretudo, a problemática sobre a qual tal tese se apoia.³²

E comenta que “como marxista, Mialle debita essa visão na conta do anti-materialismo que seria próprio dos juristas enquanto guardiões

²⁹ IDEM

³⁰ IDEM, *ibidem*.

³¹ MIALLE, Michel. *Uma Introdução Crítica ao Direito*. Lisboa: Moraes Editores, 1979.

³² IDEM, p. 48 e 51.

da sociedade burguesa, cuja reprodução o direito assegura. Mas talvez não seja necessário ir tão longe na explicação desse fenômeno. Afinal, dissertações e teses “críticas” do modo de produção capitalista também adotam essa mesma forma de argumentar”.³³

Acredito que tal operação seja legítima se está consciente das suas limitações e dos seus pressupostos e “pré-conceitos”, que são de certa forma inevitáveis; se não, se torna um dogma ou uma justificativa ideológica. Mas é impossível fugir totalmente da ideologia, toda leitura tem uma carga ideológica, e isso vale para qualquer doutrina política, se trate do liberalismo, do comunismo, do anarquismo, do cristianismo social, ou seja, se constrói uma autorrepresentação positiva do passado para justificar, fortalecer os embates ideológicos do presente.

Vou me arriscar assim neste terreno com prudência. A tese central que vou defender (utilizando por analogia a fórmula schmittiana da *complexio oppositorum*), é que os direitos humanos são modernos, mas encontram as suas “raízes” em alguns conceitos e correntes de pensamento antigo; limitando o alcance da minha reconstrução à cultura ocidental devido à minha ignorância quanto às outras culturas.

“Raízes” é um termo bastante genérico e ambíguo, talvez seria mais apropriado fazer uma distinção entre a “**gênese**” de um conceito, historicamente determinada e sua “**validade**” que pode extrapolar e

³³ OLIVEIRA, 2004. Pensamos a história como luta de classe, entre oprimidos e opressores, do *Manifesto Comunista* que é claramente unilateral e simplificador, mas justamente por isso possui uma forte carga simbólica e até religiosa que mobiliza a história para as tarefas do presente.

transcender os limites históricos em que os conceitos nasceram e aspirar a uma maior “universalidade”.³⁴

Como consequências ou corolários desta tese derivo outras três: i) que os direitos humanos são uma secularização do cristianismo (apoando a leitura de Löwith); ii) que os direitos humanos são um produto da passagem do direito objetivo antigo e medieval para os direitos subjetivos modernos; iii) que os direitos humanos encontram sua gênese nas revoluções burguesas, mas foram reivindicados e reapropriados em outros contextos históricos e por outros sujeitos sociais.

Irei falar sim do código de Hamurabi, espero que de maneira menos simplista das dissertações e teses dos pós-graduandos em direito.

³⁴ Trabalhei esta distinção entre “gênese” e “validade” de um conceito in: TOSI, Giuseppe. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Brian Tierney. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 75, n.2, 2019, pp. 1067-1102. (O artigo foi retomado no segundo volume desta trilogia).

2

O JUSNATURALISMO ANTIGO E MEDIEVAL

2.1. AS MÚLTIPLAS FACES DE ANTÍGONA.

Vamos começar a nossa “evolução histórica” dos direitos humanos pelo exemplo mais ilustre, o de Antígona, a “heroína do direito natural” protagonista da homônima tragédia de Sófocles (496-406 A.C.), que desobedece às leis da cidade para obedecer às leis não escritas.

Sófocles coloca na boca de Antígona essas famosas e altivas palavras:

ANTÍGONA. Não foi, com certeza, Zeus que as proclamou [as leis de Creonte], nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos (τῶν κάτω θεῶν Δίκη) as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas (ἄγραπτα νόμιμα), perenes, dos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas (ἀλλ’ αἰεὶ), nem se sabe quando surgiram. Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença (φρόνημα) divina (ANTÍGONA, 455).¹

Estas célebres palavras foram variamente interpretadas: apresentaremos aqui algumas possíveis leituras.

A mais comum é a abordagem jusnaturalista. O diálogo entre Antígona e Creonte seria um dos primeiros registros histórico-literários do eterno conflito entre direito natural e direito positivo, que atravessa toda a história do direito ocidental. Mas esta leitura

¹ SÓFOCLES. *Antígona*. L&PM Editores: Edição do Kindle, na qual não é possível indicar a página. Usaremos esta tradução, cotejando a italiana: SÓFOCLE. *Antigone*. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014.

comporta, pelo menos, duas interpretações distintas e opostas. O direito natural é consensualmente definido como uma lei divina, não escrita (ou como dirão os medievais inscrita por Deus nos corações de todos os homens), da qual Zeus é o autor. Mas o que é essa lei natural?

Uma leitura “antropológico-cultural” pode revelar facilmente que se trata de um direito costumeiro ancestral, vinculado aos laços de sangue familiares ou de clã (que é uma forma de família ampliada), contra o direito positivo criado pela cidade, que trata todos os cidadãos como iguais perante a lei. Creonte não seria assim um tirano cruel, mas o portador de uma concepção “política” (no sentido etimológico) do direito, diferente e mais “avançada” do que o direito familiar ao qual Antígona se apegava. Ele representa não somente a lei igual para todos, mas a lei que é produto dos homens e não de uma misteriosa divindade.

CREONTE. Esta já se mostrou insolente ao transgredir as leis estabelecidas. Insolência renovada é orgulhar-se e rir, cometida a transgressão. Agora, entretanto, homem não serei eu, homem será ela, se permanecer impune tamanho atrevimento. **Ainda que seja filha de minha irmã, ainda que me seja a mais próxima** dos que rendem culto ao Zeus doméstico, nem esta nem a mana dela escaparão da morte mais infame. Acuso aquela cúmplice desta trama. (ANTÍGONAS, 480-490).

Neste sentido, há um resgate positivo da figura de Creonte enquanto expressão da lei escrita da cidade, contra o “fanatismo” religioso. Ao final o lema “é melhor obedecer a Deus do que aos homens”² (implícito na declaração de Antígona) é o lema de todos os

² Atos dos *Apóstolos*, 4, 19: “Si iustum est in conspectu Dei vos potius audire quam Deus, iudicate”; 5, 29: “Oboedire oportet Deo magis quam hominibus”.

líderes religiosos, conservadores ou rebeldes; mas enquanto as leis dos homens são definíveis racionalmente ou pelo menos, razoavelmente, as leis de Deus são muito mais discricionárias, e confiadas a uma autoridade que não pode ser comprovada.³

Em uma outra leitura, direito natural é entendido como uma lei moral eterna e universal praticada por todos os povos, (o que os romanos chamam de *jus gentium*) que Antígona representa e que é superior à lei escrita. A lei positiva é legítima somente quando respeita esta lei natural e universal; por isso Creonte, não respeitando esta lei se torna um tirano e o defensor de um arbítrio pessoal que desencadeia a punição divina.

A falta de respeito da lei natural e dos seus preceitos sujeita a cidade à punição dos deuses, como o adivinho Tirésias alerta e que Creonte reconhece, quando era tarde demais!

TIRÉSIAS.

Os males desta cidade procedem de tua cabeça. Nossos altares e nossos lares todos estão impregnados do cheiro da carniça que ofereceste a cachorros e abutres, o corpo do infeliz filho de Édipo, tombado em batalha. Por isso, já não recebem os deuses as súplicas que sobem dos altares, nem atentam para a chama dos sacrifícios. Aves não emitem sons propícios porque se fartaram da graxa e do sangue de um ultrajado. Reflete sobre isto, filho. Todos os homens comungamos do erro. Uma vez cometido, esse não pode ser considerado tolo ou desdito, que, afundado em culpa, repara o mal e não se obstina. A arrogância atrai a loucura. Detém-te ante o morto. Não queiras matar quem já morreu. Que bravura há em exterminar um cadáver? Falo

³ Tratamos da questão da relação entre religião e política em TOSI, G. Religião e política; três possíveis relações. *Religare*, vol. 15, número 2, ano 2018, p. 382-421.

pensando no teu bem. Doce é dar ouvidos a quem nos fala, se é para nosso proveito. (ANTÍGONA, 1015-1030).

Nesta leitura a desobediência às leis eternas da natureza não seria somente uma ofensa as leis da proximidade de sangue, mas prejudicial a toda a cidade, porque transgrede uma lei universal.

A tragédia de Sófocles é também citada na história dos direitos humanos por uma das mais belas frases de toda a Antiguidade:

CREONTE. E tu, não te envergonhas do teu comportamento,

ANTÍGONA. Nada de vergonhoso há em honrar os do mesmo sangue.

CREONTE. E Etéocles não era consanguíneo teu o que morreu lutando com ele?

ANTÍGONA Consanguíneo, da mesma mãe e do mesmo pai.

CREONTE. Como rendes honras que lhe são injuriosas?

ANTÍGONA. Não será este o testemunho do morto. (515)

CREONTE. Será, pois se honras um, injurias o outro.

ANTÍGONA. Quem morreu não foi um escravo, foi o irmão.

CREONTE. Este atacava sua pátria, o outro a defendia.

ANTÍGONA. A lei do Reino dos Mortos é igual para todos.

CREONTE. Mas o mau não tem direitos iguais ao justo. (520)

ANTÍGONA. Quem sabe se lá embaixo se terá este princípio por piedoso.

CREONTE. O inimigo, nem morto, será considerado justo.

ANTÍGONA. **Não fui gerada para partilhar o ódio, mas o amor** (συμφιλεῖν)⁴.

CREONTE. Muito bem, se precisas amar os mortos, incorpora-te a eles, ama-os. Mas, em minha vida, não permitirei que uma mulher governe.⁵

⁴ O amor de que fala Antígona não é o *eros* nem o *agape*, mas a *phylia*, o mesmo termo que encontramos no mito de Protágoras quando Deus entrega a virtude política (*techné politiké*) a todos indistintamente para que haja *phylia* (amizade) entre os homens, e que utilizarão os estoicos para definir a sua *phylia* universal. Se trata então de um conceito moral, mas que assume um valor político.

⁵ SÓFOCLES. *Antígona*, p. 510-535.

Nesta leitura, Antígona seria o símbolo de uma ética e de uma política da não violência, da desobediência civil, da objeção de consciência contra a lógica violenta do poder político⁶, um poder ilegítimo e tirânico que se sustenta sobre a força.⁷

ANTÍGONA. Estou nas tuas mãos. Mata-me. Que mais queres?

CREONTE. Eu? Nada. Tenho o que desejo.

ANTÍGONA. Então, o que esperas? A mim, em tuas palavras, não me agrada nada nem jamais poderá, nem há nada que te possa causar prazer. Contudo, onde poderia procurar renome mais fulgente do que na ação de dar a meu irmão sepultura? Todos estes o aprovam, e o declarariam se o medo não lhes travasse a língua. **Mas a tirania, entre muitas outras vantagens, tem o privilégio de fazer e dizer o que lhe apraz.**

CREONTE. Isto, entre todos os filhos de Cadmo, só tu o vês.

ANTÍGONA. Também estes o veem, mas, intimidados por ti, mordem a língua.

CREONTE. E tu, não te envergonhas do teu comportamento oposto ao deles?

ANTÍGONA. Nada de vergonhoso há em honrar os do mesmo sangue (ANTÍGONA, 500-510).

O debate aparece assim uma confrontação radical entre a moral individual e a lógica do poder; citando Max Weber entre uma ética dos princípios e da interioridade, que segue um imperativo moral categórico (*fiat justitia pereat mundus*), e uma ética pública da responsabilidade, que tem que dar conta da realidade e das consequências dos seus atos: punir os inimigos e exaltar os aliados.

CREONTE. E agora, irmanados a estes princípios, tenho determinações a proclamar sobre os filhos de Édipo. Etéocles, que, em luta por esta cidade,

⁶ PONTARA, Giuliano. *Antigone e Creonte*. Ética e Política nell'era atomica. Roma: Editori Riuniti, 1990.

⁷ FREITAG, Bárbara. *Itinerário de Antígona: a Questão da Moralidade*. São Paulo: Papirus, 1992.

pereceu, brilhando em todos os combates, determino que seja sepultado, digno de todos os ritos que acompanham os melhores ao mundo dos mortos, mas, quanto ao irmão dele, refiro-me a Polinice, que atacou a pátria e seus deuses, retornando do exílio quis com tochas reduzi-la a cinzas e levar cativos os cidadãos, que esse, já determinei à cidade, não receba sepulcro nem lágrimas, que o corpo permaneça insepulto, pasto para as aves e para cães, horrendo espetáculo para os olhos. **Esta é a minha decisão, jamais de mim obterão os maus a honra devida aos justos.** [...]

ANTÍGONA. Sei que vou morrer, como poderia ignorá-lo. [...] Defrontar-me com a morte não me é tormento. Tormento seria se deixasse insepulto o morto que procede do ventre de minha mãe. Tuas ameaças não me atormentam. Se agora te pareço louca pode ser que seja louca aos olhos de um louco.⁸

Nesta perspectiva, as duas lógicas são incompatíveis e não há possibilidade de diálogo.

Finalmente, a tragédia, entre outros inúmeros significados, pode ensejar uma leitura feminista *ante litteram*. Creonte não quer ser dominado por uma mulher, o que seria ceder para a anarquia o desgoverno no *oikos* e na *polis*:

CREONTE. Não há mal maior que a anarquia (*ἀναρχίας δὲ μείζων οὐκ ἔστιν κακόν*), ela devasta cidades, arrasa casas, aniquila a investida de forças aliadas. Mas, dos que prosperam, vidas são salvas pela obediência. Por isso convém apoiar os que velam pela ordem sem jamais ceder a uma mulher. Se devemos cair, que seja pela mão de um homem. Não se diga que somos inferiores às mulheres (*κοῦκ ἂν γυναικῶν ἥσσονες καλούμεθ' ἄν*).⁹

Ceder a uma mulher seria admitir o fim da dominação que o homem exercia sobre a mulher na casa, e permitir que a mulher pudesse

⁸ SÓFOCLES. *Antígona*, 195-210.

⁹ IDEM, 670-680.

ter uma atuação na vida pública, ser igual ao homem, ter a mesma *isonomia*. E isso significa a anarquia, o não-governo ou desgoverno.

A figura de Ismênia representa a aceitação “realística” desta situação de inferioridade da mulher:

ISMÊNIA Agora, restamos só nós duas; vê que morte miserável teremos, se à força da lei e à decisão soberana do tirano nos opusermos. Põe na cabeça isso, **mulheres somos**, não podemos lutar com homens. Há mais, somos dirigidas por mais fortes, temos que obedecer a estas leis e a leis ainda mais duras. De minha parte, rogo aos que estão debaixo da terra que tenham piedade de mim, sou forçada a isso, obedecerei a quem está no poder; fazer mais que isso não tem nenhum sentido.¹⁰

Antígona, ao contrário da irmã, é uma mulher que desafia a lógica masculina da política baseada na distinção entre amigo/inimigo (que será tematizada por Carl Schmitt) em nome de uma fraternidade que nasce pelos laços de sangue, mas se estende para além deles¹¹.

Poderíamos continuar *ad infinitum* o jogo das interpretações, tanta é a riqueza de significados que guarda a tragédia grega e tanta é a atualidade das questões e dos dilemas que levanta, o que indica que há algo que permanece nos séculos (que os antigos chamavam de natureza humana) e que faz que nos homens do século XXI possam entender e aprender dos homens do século IV e V antes de Cristo.¹²

Do ponto de vista da nossa “evolução histórica” o que nos interessa é o debate direito natural/direito positivo. O caráter intrinsecamente

¹⁰ IDEM, 60-65.

¹¹ Ver: TOSI, G. A fraternidade como categoria (cosmo)política. In BAGGIO, Antonio Maria (Org). *O Princípio Esquecido/1*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

¹² PAZÈ, Valentina. *In nome del Popolo. Il problema democratico*. Torino: Laterza, 2011.

“natural” dos direitos humanos é evidente nas declarações jusnaturalistas das revoluções burguesas:

“Nós consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas: que todos os homens foram criados iguais, que foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes se encontram a vida a liberdade e a busca da felicidade”.

Declaração Unanime dos treze Estados Unidos da América, 4 de julho de 1776.

“A Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos do Homem e do Cidadão:

*Artigo 1º- Os homens **nascem** e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum.*

Artigo 2º- O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”.

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa, 2 de outubro de 1789.

Art. 1º *Todos os seres humanos **nascem** livres e iguais em dignidade e direitos.*

Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU, 10 de dezembro de 1948.

Esse último artigo se fosse entendido em sentido jusnaturalista (todos os seres humanos por natureza são livres e iguais), seria uma mentira deslavada, porque “o homem nasce livre, e, em toda parte, encontra-se acorrentado” como afirmava Rousseau.

Os primórdios do debate são registrados na antiga Grécia não só na tragédia, mas também entre os filósofos, por exemplo Aristóteles que na *Retórica* cita Antígona e dá uma das primeiras definições de direito natural:

Quanto às leis, há dois tipos: particular (*nómos ídios*) e universal (*nómos koinós*). Com lei particular entendo aquela que cada povo fixou para si mesmo, e que pode ser não escrita (*ágraphon*) ou escrita (*gegramménon*). Lei universal é, ao contrário, aquela que está **em conformidade com a natureza** (*tòn katà phúsin*). Com efeito, há um comum conceito de justo e de injusto segundo a natureza (*phúsei koinòn díkaion kai ádikon*), do qual todos possuem um tipo de divino pressentimento, mesmo sem que haja comunhão recíproca nem um acordo formal. Como no caso da Antígona di Sófocles que manifestamente entende quando proclama que é justo (*díkaion*), mesmo se proibido, sepultar Polinice, porque isto é **justo por natureza** (*phúsei díkaion*).¹³

A distinção em Aristóteles não seria entre leis escritas e não escritas, mas entre leis de um determinado povo ou *polis*, e leis comuns (*koinos*) a diferentes povos, sem que haja uma comunicação recíproca ou um acordo formal, mas baseadas na conformidade com a natureza.

Comparato cita a respeito das leis não escritas um diálogo de Xenofonte,

Você sabe o que significa lei não escrita. Hípias?

- Sim, aquelas leis que são uniformemente observadas em todos os países. -
Pode-se dizer que foram os homens que as fizeram?

- Não, pois como poderia ser assim, se a humanidade não pode se reunir em assembleia e se todos os homens não falam a mesma língua?

- Então, quem as teria feito, a seu ver?

- Penso que os deuses fizeram essas leis para os homens, pois a primeira lei a ser observada pelos homens é a de adorar os deuses¹⁴.

¹³ ARISTOTELE, *Retórica* I 13, 1373b4-12. In SÉRGIO, Maria Pia Pattoni; CUCCORO Corrado. *Antigone*. EDUCatt. Edição do Kindle. IV, IV. 19-22.

¹⁴ XENOFONTE. *Memorabilia*. IV, IV. 19-22, in COMPARATO, 2003, p. 11.

Xenofonte concorda assim com Antígona sobre a origem divina do direito natural. Nesta definição, as leis não escritas se assemelham ao que os romanos definiam como *jus gentium*, ou seja, o conjunto de costumes que todos os povos (obviamente os civilizados!) respeitavam, como por exemplo o princípio “*pacta sunt servanda*”.

Segundo um dos maiores estudiosos do jusnaturalismo existem três grandes versões:

Na história da filosofia jurídico-política, aparecem pelo menos três versões fundamentais, também com suas variantes: a de uma lei estabelecida por vontade da divindade e por esta revelada aos homens; a de uma lei “natural” em sentido estrito, fisicamente conatural a todos os seres animados à guisa de instinto; finalmente, a de uma lei ditada pela razão, específica portanto do homem que a encontra autonomamente dentro de si¹⁵.

São versões heterogêneas e contrastante, mas todas tem em comum um pressuposto:

Todas partilham, porém, da ideia comum de um sistema de normas logicamente anteriores e eticamente superiores às do Estado, a cujo poder fixam um limite intransponível: as normas jurídicas e a atividade política dos Estados, das sociedades e dos indivíduos que se oponham ao direito natural, qualquer que seja o modo como for concebido, são consideradas pelas doutrinas jusnaturalistas como ilegítimas, podendo ser desobedecidas pelos cidadãos.¹⁶

Como exemplo da primeira versão podemos citar a justiça como “direito do mais forte” defendida pelos sofistas Cálicles no *Górgias* e Trasímaco em *A República* de Platão. Como exemplo da segunda versão

¹⁵ Ver BOBBIO, et alii, *Jusnaturalismo*. In: *Dicionário de Política*. UNB, 1998, p. 656. (Verbete de Guido Fassò).

¹⁶ IDEM, p. 656.

podemos citar Antígona que defende uma lei não escrita, criada por Zeus, que os medievais retomarão não mais como lei vinculada a laços de sangue, mas como lei universal escrita por Deus no coração de todos os homens. Como exemplo do terceiro tipo, o direito natural racionalista dos estoicos que influenciou o direito romano e o direito medieval.

Seguiremos, na nossa evolução histórica, os dois caminhos: os da lei natural e o da lei positiva nos seus encontros de desencontros.¹⁷

2.2. DA POLIS À COSMÓPOLIS.

As *poleis* gregas, sobretudo a ateniense, nos períodos de governos democráticos, reconheciam uma esfera de cidadãos (*pólitēs*) livres e iguais (*eleutheroi kai ísoi*) que governavam e eram governados (*archein kai archensthai*) em rodízio e que concorriam à formação das leis, às quais todos se submetiam da mesma forma (*isegoria e isonomia*). Embora, como se sabe, tal cidadania fosse restrita a um número limitado de sujeitos, os cidadãos livres, o sistema da democracia participativa, assim como aparece na *Athenaion Politéia* era tão perfeito e minucioso que não encontra comparações na história da humanidade.¹⁸

Liberdade (*eleutheria*) e igualdade (*isonomia*) significam participação ativa na administração da *polis*, de onde nasce a necessidade de instituições de caráter democrático que possuem três

¹⁷ TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a conquista da América (1510 -1573)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Política*, I, 7, 1255b 16-22. IDEM: *Constituição de Atenas*. São Paulo: Hucitec, 1995.

características: a) a ampla e irrestrita participação de todos os cidadãos na administração da coisa pública, utilizando, de preferência o sorteio, e praticando um contínuo revezamento nos cargos¹⁹; b) o pagamento dos cargos públicos, pelo menos dos mais altos cargos, para permitir a todos, inclusive aos mais pobres, de participar na política; c) a proibição dos cargos vitalícios.²⁰

Aristóteles em *A Política* fornece alguns exemplos do impressionante sistema de participação política da democracia que será detalhado e exemplificado na outra obra (possivelmente) de sua autoria, *Athenaion Politeia*.²¹

Escolha dos altos funcionários por todos e entre todos; governo de cada um por todos e de todos por cada um alternadamente; escolha por sorteio para todas as funções públicas, ou para todas as que não requerem experiência; abolição da exigência de posse (bens) para o exercício de funções públicas, ou sua redução a um nível muito baixo; proibição do exercício de função pública pela segunda vez ou por mais de umas poucas vezes, pela mesma pessoa, com poucas exceções, tais como as funções militares; exercício das funções públicas por períodos curtos em todos os casos ou no maior número possível deles; exercício das funções judiciais por todos os cidadãos, ou seja, por pessoas escolhidas entre todos, e em todas as questões, ou na maior parte delas, ou nas graves e mais importantes [...] Enfim, que a Assembleia popular seja suprema (*ekklesia kurían einai*) em relação a todas as causas e nenhuma autoridade o seja isoladamente sobre qualquer causa, ou somente sobre pouquíssimas; ou então que um Conselho (*Boulé*) seja soberano sobre as matérias mais importantes.²²

¹⁹ Obviamente estamos falando dos homens livres e não das mulheres, dos escravos e dos metecos.

²⁰ Ver: TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia & elitismo dos antigos e dos modernos. Ensaio*. Curitiba: CRV, 2020 (Os defensores da Democracia ateniense, p. 59-103).

²¹ IDEM. *Constituição de Atenas*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

²² ARISTÓTELES, *Política VI*, 1317b 17-30.

Valentina Pazè apresenta argumentos convincentes quanto à existência de vários direitos subjetivos para os que eram cidadãos em Atenas: “Por lo tanto, creo que se puede concluir que la constitución democrática aseguraba a los ciudadanos atenienses, no solo derechos políticos, sino algunos significativo derechos-inmunidades y derechos-facultades”.²³

Se isto é verdade, é preciso também lembrar que nem todos os atenienses possuíam o título de cidadãos; os escravos, as mulheres, os metecos não possuíam os “direitos” como afirma Valentina Pazè:

Entonces, en la discriminación entre ciudadanos y no ciudadanos puede identificarse lo específico de la cultura de los derechos de los antiguos.

Una discriminación referida, en especial, a los derechos “activos” a través de los cuales se expresa la autonomía de los individuos, en la esfera pública (derechos políticos) y privada (derechos civiles). Con eso no quiero decir que semejantes discriminaciones no se vuelvan a presentar también hoy. Pero se trata de violaciones de los principios del constitucionalismo moderno, que por primera vez ha reconocido al ser humano en cuanto tal – no al ciudadano – como sujeto de derechos. En cambio, en Atenas, la discriminación de derechos entre ciudadanos y no ciudadanos se encontraba en la base de la *politeia* democrática; tenía carácter fundamental, estructural.²⁴

Algo vai mudar coma passagem da *polis* à *Cosmópolis* em que se dá uma ampliação da cidadania em um sentido mais universal. Tal concepção de cidadania foi ampliada pelos **estoicos** que elaboraram, no

²³ PAZÈ, Valentina. *Los derechos entre los antiguos y los modernos*. EM TEMPO - Marília - v. 18 – 2019, p. 408-427, p. 415. Esta tese discorda da afirmação de Michel Villey de que não havia direitos subjetivos na Antiguidade. Discutimos esse tema no artigo: TOSI, G. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos. Michel Villey e Brian Tierney. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 75, n.2, 2019, pp. 1067-1102.

²⁴ PAZÈ, Valentina. *Los derechos entre los antiguos y los modernos*. Op. Cit., p. 420.

período de transição da *polis* grega à *Cosmópolis* dos impérios helenístico e romano, uma complexa e refinada concepção da lei natural que a identificava com Deus (*theos*) e com o *logos* (razão, linguagem), princípio ordenador que rege e governa todo o universo. Os estoicos propunham como modelo de uma nova *polis*, a comunidade civil mundial, composta pelos deuses e pelos homens e regida pela mesma lei natural. Nesta *Cosmópolis* (cidade universal), onde tudo está subordinado ao bem superior do universo, não somente os que gozam do título de cidadãos, mas também os não cidadãos, como as mulheres os escravos e os bárbaros, são considerados iguais e livres enquanto **seres humanos unidos pelo princípio do amor universal (*phylia*)**.²⁵

Uma consequência do universalismo estoico é que a reta razão (*orthos logos*) é conforme à natureza, presente em todos os homens, e comanda de fazer o bem e evitar o mal. Esta lei – como disse Cícero em *Da República* – não pode ser abolida pelo Senado nem pelo povo e não é diferente em Roma como em Atenas, ela é a mesma agora, no passado e o será no futuro. Quem a originou e promulgou foi o próprio Zeus e a sua desobediência não é somente uma negação do mandamento divino, mas da própria natureza humana. Escreve Cícero:

A razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe [...]. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada. [...] Não é uma lei em Roma e outra em Atenas, — uma antes e outra depois, mas uma, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor,

²⁵ Ver: GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico*. São Paulo: Loyola, 1999. Ver: SCUCCIMARRA, Luca. *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*. Bologna: Il Mulino, 2006.

sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios.²⁶

Constitui-se, assim, uma comunidade natural que compreende os homens e os deuses, que devem obedecer a uma lei comum, e que se manifesta na propensão natural do homem a amar os seus semelhantes, não somente os seus concidadãos, mas todos os homens, enquanto cidadãos de uma mesma república de que Zeus é o senhor. Os homens, diziam os filósofos da *Stoa*, podem conhecer esta lei através da razão e devem obedecer a ela, porque somente assim se tornarão virtuosos. A lei natural constitui a base de qualquer lei positiva e todas as leis positivas que entrem em contraste com ela não são válidas.

A influência estoica sobre o direito romano foi fundamental para a ampliação da cidadania em época imperial; processo que se consolida com o famoso edito do Imperador Caracalla (*Constitutio Antoniana*) de 212 D.C., que concede a cidadania a todos os homens livres do Império Romano independentemente de sua origem étnica, e se estende até as constituições de Justiniano do Império bizantino.

2.3. AS RAÍZES TEOLÓGICAS DOS DIREITOS HUMANOS

O **cristianismo**, embora polemizando com o panteísmo subjacente à doutrina estoica, se identifica com o igualitarismo e o cosmopolitismo estoico em nome da fraternidade universal, sem distinções entre

²⁶ CÍCERO. *Da República*. Livro III, 17.

“bárbaros ou gregos, judeus ou romanos, escravos ou livres”²⁷. O cristianismo opera, assim, uma síntese entre as duas tradições: lei natural e decálogo se identificam. O decálogo expressa o conteúdo fundamental da lei natural, explicita e sanciona as normas universais escritas por Deus no coração de todos os homens e que todos, inclusive os pagãos, podem conhecer e devem respeitar, como afirma São Paulo numa passagem justamente famosa:

Quando os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a Lei, são Lei para si mesmos; eles mostram a obra de lei gravada em seus corações, dando disso testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem.²⁸

A partir desses princípios, os teólogos e juristas escolásticos medievais elaboraram um sistema complexo que estruturava o direito (*jus*) e a lei (*lex*). O ponto central do sistema é a afirmação da existência de uma ordem cósmica, universal e imutável estabelecida por Deus, definida como lei divina (*lex divina*), expressão do próprio *logos*, isto é, da própria sabedoria divina. Esta lei podia ser conhecida pelos homens pela revelação direta de Deus através da sua palavra, isto é, a sagrada escritura, ou pela razão natural. No primeiro sentido, pode se falar de uma lei divina positiva (*lex divina positiva*) que se expressa fundamentalmente nos dez mandamentos da tradição judaica; no segundo caso, trata-se de lei natural (*lex naturalis*) que é comum a todos os homens, cristãos e não.

²⁷ SÃO PAULO. *Colossenses*, III, 11.

²⁸ IDEM, *Rom.*, II, 13-14.

O cristianismo concilia assim a tradição judaica, - que limitava a entrega da lei somente ao povo eleito - com a tradição do direito natural grego, especialmente estoico, universalizando a mensagem de Cristo. Conciliação que conseguiu uma síntese que durou séculos!

A partir do fim da Idade Média e do início do Renascimento, esta concepção do direito começa a mudar, acompanhando a “virada antropocêntrica” que investe todos os campos do saber humano. A Modernidade instaura uma ruptura com a maneira de viver e de pensar do mundo antigo e medieval, que encontra o seu ponto de mutação entre o Século XVI e XVII. O direito (*jus*) tende, agora, a ser identificado com o domínio (*dominium*), que por sua vez é definido como uma faculdade (*facultas*) ou um poder (*potestas*) do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas.²⁹

Nasce então a **concepção subjetiva dos direitos naturais**, que desvincula e liberta progressivamente o indivíduo da sujeição a uma ordem natural e divina objetiva e lhe confere uma dignidade e um poder próprio e original quase que ilimitado, ou limitado somente pelo poder igualmente próprio e original do outro indivíduo, sob a égide da lei e do contrato social. Inicia assim a transição do **direito** para os **direitos humanos**.³⁰

Esta mudança encontra suas raízes em alguns fenômenos históricos, como a jurisprudência da Alta Idade Média, a partir dos

²⁹ Ver: TOSI, G. *A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolomé de Las Casas*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, v. XXX, p. 577-587, 2003.

³⁰ Ver: VILLEY, M. *Direito e direitos do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007; IDEM: *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

séculos XII e XII, associada à emergência de um novo estamento urbano, formado pelos mercadores e artesãos organizados nas guildas e corporações. Contribuiu também para afirmação de uma concepção subjetiva dos direitos, o debate entre o Papa João XXII e a ordem franciscana sobre a pobreza de Cristo no século XIV – sobretudo a contribuição de Guilherme de Ockham e dos seus seguidores nominalistas.

Um momento decisivo se deu no século XVI com o debate sobre a conquista da América que teve como protagonistas os teólogos da Escuela de Salamanca, Francisco de Vitória, Domingo de Soto e os dois principais antagonistas, Juan Ginés de Sepúlveda e o frei Bartolomé de Las Casas.³¹

Nesse contexto, alguns conceitos centrais da tradição política e jurídica como *jus*, *dominium*, *potestas*, *jurisdictio*, *libertas*, *imperium*, assumem um significado novo, embora a estrutura conceitual na qual estão inseridos continue sendo aquela tradicional, como demonstrou de forma brilhante um estudioso inglês do direito medieval Bryan Tierney no seu livro fundamental *A ideia dos direitos naturais*.³²

Tierney afirma que o debate sobre a conquista é um dos momentos cruciais do desenvolvimento histórico da ideia dos direitos naturais que, em sua opinião, não ingressam na história do pensamento ocidental com as teorias secularizadas dos direitos humanos do

³¹ Ver: TOSI, G. Raíces teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no sec. XVI. In: *Prima Facie*, Ano 4. N° 6 –jan/junho 2005, pp. 42-56.

³² Ver: TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law (1150 - 1625)*, Emory: Scholars Press 1997, p. 97 e pp. 255-287. Trad. It.: TIERNEY, B. *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)*. Bologna: Il Molino, 2002.

Liberalismo e do Iluminismo moderno, mas “são o produto final de um longo processo de evolução histórica”:

Na realidade – escreve Tierney – este conceito fundamental da teoria política ocidental [os direitos naturais] nasceu quase que imperceptivelmente nas obscuras glosas dos juristas medievais. Poder-se-ia dizer que, nas obras dos primeiros decretalistas, verificou-se uma mutação distintiva no pensamento e na linguagem, que deu origem a uma inteira nova espécie de ideias: a espécie das teorias dos direitos naturais.³³

Entre os temas estudados por Tierney é crucial a relação entre *ius* (direito) e *dominium* (propriedade). Na concepção objetiva, o direito era definido *prima facie* como uma relação objetiva, como *iustum* ou *res iusta*. Tratava-se de um humanismo social, objetivístico, fundado não sobre a vontade, o gosto ou as preferências dos artífices da justiça, mas sobre a “matéria devida”, medida na relação objetiva entre diversos sujeitos humanos, Deus e a natureza.

Os mestres de Salamanca aparentemente reafirmam tal concepção e restabelecem, pelo menos formalmente, a doutrina tradicional de Santo Tomás de Aquino; mas acabam por assumir a definição dos teólogos *moderni*, ou seja, a identificação entre *dominium* e *ius*³⁴, e a definição do *dominium* como “poder ou faculdade de possuir um bem qualquer para seu uso lícito, em conformidade com as leis e os direitos instituídos racionalmente” (*potestas vel facultas propinqua assumendi res*

³³ Ver: TOSI, G. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos... *op. cit.* *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 75, n.2, 2019, pp. 1067-1102. Disponível também no volume II da trilogia sobre *Teoria e História Conceitual dos Direitos Humanos e da Democracia*. João Pessoa: Ed. Rubaiyat, 2022, p. 11-68.

³⁴ DE SOTO, D. *De Iustitia et Iure*, IV, I, p. 279.

aliquas in sui usum licitum secundum leges et iura rationabiliter institutas),³⁵ acolhendo assim a concepção subjetiva dos direitos naturais. É a passagem do direito natural (*jus*) aos direitos naturais (*iura*).

Uma aplicação muito importante destes princípios se deu no debate sobre a questão indígena e sobre a legitimidade da conquista da América. Os teólogos dominicanos afirmavam que:

- “O fundamento da propriedade/senhorio é a imagem de Deus” (*fundamentum dominii est imago Dei*), que é o sumo Senhor, diziam De Soto, Vitoria e Las Casas;
- “Os indígenas eram verdadeiros senhores dos seus bens, do ponto de vista do direito público e privado, da mesma maneira que os cristãos” (*Barbari isti sunt ita veri domini publice et privatim sicut christiani*), dizia Francisco de Vitoria;
- “Desde o início do gênero humano, todo homem, toda terra e todo bem, em função de um primordial direito natural e das gentes, eram livres e alodiais, ou seja, francas, não sujeitas a nenhuma servidão” (*A principio generis humani, omnis homo, et omnis terra, et omnis res, de iure naturali et gentium primaevio, fuit libera et allodiali, id est, franca, nulli subiecta servituti*)” é o incipit do tratado *De Regia Potestate* de Bartolomé de Las Casas³⁶.

Foi **Bartolomé de Las Casas** que desenvolveu o pensamento dos escolásticos de Salamanca de forma mais original e radical, utilizando as fontes jurídicas e jurisprudenciais medievais já existentes.³⁷ Para

³⁵ IDEM, *ibidem*.

³⁶ CASAS, Bartolomé de las. *De Regia Potestate*. A cura di Giuseppe Tosi. Prefazio di Danilo Zolo. Bari-Roma: Laterza, 2007.

³⁷ TIERNEY, B. *L'idea dei diritti naturali*. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625). Bologna: Il Molino, 2002, p. 393-94.

Bryan Tierney, “a inteira obra de Las Casas foi inspirada pela convicção de que os índios poderiam ser convertidos ao cristianismo somente através de uma persuasão pacífica, sem nenhum tipo de violência ou coerção”, e que “no fim da sua vida, no *De Thesauris*, Las Casas defendeu a tese de que o governo espanhol das Índias, assim como efetivamente havia sido produzido – uma conquista através da violência, seguida pelo saque das terras e dos seus habitantes – era completamente ilegítimo. A situação poderia ser reparada somente restituindo completamente aos indígenas todos os direitos, as terras e os tesouros que haviam sido roubados”. E conclui: “apelando aos princípios do direito comumente aceitos, Las Casas deu corpo e vida à ideia dos direitos naturais que havia sido desenvolvida nas academias”³⁸.

Finalmente o estudioso afirma que, certamente os direitos naturais dos escolásticos espanhóis não são os direitos secularizados dos modernos, mas constituem um momento crucial de passagem e transição da Idade Média à Modernidade:³⁹

Logo que apareceu, a ideia de que todas as pessoas possuem direitos demonstrou uma vitalidade e adaptabilidade notável e se revelou importante com relação a uma variedade de problemas emergentes [...] A ideia dos direitos naturais, nas suas primeiras formulações, não era uma teoria do “individualismo atomista”; não era necessariamente contraposta aos valores das sociedades tradicionais; e não dependia de nenhum tipo particular de filosofia ocidental. Ela coexistia com diversas filosofias, que iam desde os sistemas de orientação religiosa da época medieval até as doutrinas secularizadas do Iluminismo. O único fundamento necessário de

³⁸ IDEM, p. 400.

³⁹ IDEM, pp. 449-485.

uma teoria dos direitos humanos é a crença no valor e na dignidade da vida humana.⁴⁰

A doutrina dos direitos naturais, que os pensadores cristãos elaboraram a partir de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição judaica, valoriza a dignidade do homem e considera como naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus imprimiu “no coração” de todos os homens⁴¹. Por isso, é quase uma obviedade afirmar que as raízes teológicas dos direitos humanos⁴² se encontrem em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade; na ideia de que cada ser humano é criado a imagem e semelhança de Deus e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma chama, uma centelha divina que não se apaga; na ideia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, “superando” assim as barreiras sociais e culturais; **“superação” esta que se deu, na maioria das vezes, mais nas “palavras” que nas “coisas”!**⁴³

A história dos direitos humanos, é, portanto, moderna, porque somente na Modernidade os conceitos adquirem o seu significado próprio e distinto daquele antigo, mas suas raízes teológicas são antigas. Há ruptura, mas também continuidade entre a tradição jusnaturalista

⁴⁰ IDEM, p. 494.

⁴¹ Ver: MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. Trad. de Afrânio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro 1967; LIMA, A. A., *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis 1999.

⁴² TOSI, G. *Dominium, ius et Potestas: direito natural e questão indígena em Domingo de Soto* Publicado in: COSTA, M. N.- DE BONI, L. A. (org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, UNICAP, INSAF, 2004, pp.734-750.

⁴³ Ver: VAZ, H. C. de L. *Ética e Direito*. In “Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura”. São Paulo: Loyola, 993, pp. 135-180.

antiga e moderna: a conceitualidade antiga e medieval não desaparece abruptamente, não somente pela permanência das tradições religiosas nas sociedades modernas e contemporâneas, mas também pela secularização dos conceitos religiosos, isto é, pela sua tradução numa linguagem não mais sagrada, mas secular e leiga. Assim, os conceitos da teologia política e da metafísica cristã, consolidados no Ocidente durante longos séculos, continuam operando em profundidade nas legitimações últimas das convicções morais e éticas da nossa cultura laica e secularizada.

2.4. DO DIREITO OBJETIVO AOS DIREITOS NATURAIS SUBJETIVOS

A EVOLUÇÃO DA LEI POSITIVA ESCRITA.

O outro percurso acompanha a evolução da lei positiva. Segundo Comparato, a lei escrita desenvolve, ao longo dos séculos, um papel civilizatório. O autor mostra que, desde os primórdios da civilização, houve uma preocupação do Direito em amenizar as divisões tão rígidas e opressivas entre os homens, com algumas medidas inspiradas nos valores do “humanismo” judaico-cristão e greco-romano e das civilizações do Oriente Médio. Foram assim criados “códigos de convivência”, como por exemplo o Código de Hamurabi na Babilônia (1772 a.C.), o Cilindro de Ciro na Pérsia, (539 a.C.), os Dez Mandamentos em Israel (1300 a.C.), as Leis das XII Tábuas (450 a.C.) na Roma republicana.

Esses códigos, apesar de constituir um avanço de civilização, porque representam a **transição da vingança privada para a justiça**

pública, possuíam algumas características estranhas e incompatíveis com a nossa sensibilidade moderna: utilizavam com frequência penas duras, como a pena de morte e penas corporais, baseadas no princípio da reciprocidade e aplicavam penas diferentes conforme o *status* social de cada pessoa ou grupo, se fosse escravo ou livre, nobre ou de humilde condição, homem ou mulher, como pode ser visto no exemplo abaixo.

CÓDIGO DE HAMURÁBI

XII – DELITOS E PENAS (LESÕES CORPORAIS, TALIÃO, INDENIZAÇÃO E COMPOSIÇÃO)

196º - Se alguém arranca um olho ao outro, se lhe deverá arrancar o olho.

197º - Se ele quebra o osso a outro, se lhe deverá quebrar o osso.

198º - Se ele arranca o olho de um liberto, deverá pagar uma mina.

199º - Se ele arranca um olho de um escravo alheio, ou quebra um osso ao escravo alheio, deverá pagar a metade de seu preço.

200º - Se alguém parte os dentes de outro, de igual condição, deverá ter partidos os seus dentes.

201º - Se ele partiu os dentes de um liberto deverá pagar um terço de mina.

202º - Se alguém espanca outro mais elevado que ele, deverá ser espancado em público sessenta vezes, com o chicote de couro de boi.

203º - Se um nascido livre espanca um nascido livre de igual condição, deverá pagar uma mina.

204º - Se um liberto espanca um liberto, deverá pagar dez siclos.

205º - Se o escravo de um homem livre espanca um homem livre, se lhe deverá cortar a orelha.

209º - Se alguém bate numa mulher livre e a faz abortar, deverá pagar dez siclos pelo feto.

210º - Se essa mulher morre, se deverá matar o filho.

Na Idade Média houve também códigos para a garantia de algumas liberdades (*libertates*) aos súditos diante do rei. Por exemplo, a Declaração das Cortes de Leão de 1188, na Península Ibérica (Espanha) que concedia a inviolabilidade e proteção do domicílio, assim como responsabilizava a proteção da paz aos magnatas, bispos e burgueses, que era contra o abuso da concentração do poder nas mãos de um Rei e de um Papa, ou melhor, era uma manifestação de repúdio à instituição de um poder real soberano.

O mais famoso desses documentos é a *Magna Charta Libertatum* em 1215, arrancada pelos barões ingleses ao Rei João sem Terra durante uma semana de negociações, no povoado de Egham, perto de Londres⁴⁴. É considerado um dos primeiros instrumentos contra os abusos de poder do soberano e pelas garantias de algumas liberdades e direitos aos súditos, especialmente para os barões, a nobreza e o clero:

- A Igreja de Inglaterra será livre e serão invioláveis todos os seus direitos e liberdades: e queremos que assim seja observado em tudo e, por isso, de novo asseguramos a liberdade de eleição, principal e indispensável liberdade da Igreja de Inglaterra, a qual já tínhamos reconhecido antes da desavença entre nós e os nossos barões [...].
- Concedemos também a todos os homens livres do reino, por nós e por nossos herdeiros, para todo o sempre, todas as liberdades abaixo remuneradas, para serem gozadas e usufruídas por eles e seus herdeiros, para todo o sempre [...].
- Ninguém será obrigado a prestar algum serviço além do que for devido pelo seu feudo de cavaleiro ou pela sua terra livre.

⁴⁴ CARAVALE, Mario. *Magna Carta Libertatum*. Bologna: Il Mulino, 2020.

- Não serão aplicadas multas aos condes e barões senão pelos pares e de harmonia com a gravidade do delito
- Nenhum homem livre será detido ou sujeito à prisão, ou privado dos seus bens, ou colocado fora da lei, ou exilado, ou de qualquer modo molestado, e nós não procederemos nem mandaremos proceder contra ele senão mediante um julgamento regular pelos seus pares ou de harmonia com a lei do país.
- Não venderemos, nem recusaremos, nem protelaremos o direito de qualquer pessoa a obter justiça.
- Daqui para diante será lícito a qualquer pessoa sair do reino e a ele voltar, em paz e segurança, por terra e por mar, sem prejuízo do dever de fidelidade para conosco;
- Só serão nomeados juízes, oficiais de justiça, xerifes ou bailios os que conheçam a lei do reino e se disponham a observá-la fielmente.
- Todos os direitos e liberdades, que concedemos e que reconhecemos enquanto for nosso o reino, serão igualmente reconhecidos por todos, clérigos e leigos, àqueles que deles dependerem. ⁴⁵

Esses documentos se inserem numa concepção objetiva do direito natural desde Aristóteles até o final dos séculos XIV e XV, entendido como conformidade a uma ordem natural que não era obra do homem o e à qual ele deveria obedecer.⁴⁶ O mundo humano e social era pensado em estrita analogia com o mundo natural e cósmico, o que comportava certa naturalização da política. O direito não era fundado sobre a vontade dos indivíduos, mas sobre o que objetivamente todos deveriam respeitar nas relações intersubjetivas; deveres que eram estabelecidos

⁴⁵ Fonte: COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Ed. Saraiva, 1999.

⁴⁶ FASSÒ, G. *Jusnaturalismo*. In BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*, Brasília: Editora UNB, 2003.

a partir de uma ordem que governava o mundo e era legitimada por Deus; ordem à qual os sujeitos deviam se conformar, ocupando cada um o próprio lugar, ao mesmo tempo social e natural.

Nesse contexto, os indivíduos tinham mais obrigações para com a sociedade do que propriamente direitos. Titular absoluto de direitos é Deus que, através das duas máximas autoridades terrenas, o Papa e o Imperador e as respectivas hierarquias eclesiásticas e civis, governa o mundo. Os indivíduos eram vistos como parte, membros de um todo maior, numa concepção organicista da sociedade.⁴⁷

O direito (*díkaion* em grego, *jus* em latim) existe a partir do momento em que grupos humanos constituem cidades e Estados, ou seja, desde o início das primeiras civilizações urbanas (*civitates*); enquanto os direitos humanos são tipicamente modernos e ocidentais, ou seja, nascem num determinado período histórico e uma determinada civilização: a Europa dos séculos XVII/XVIII, como veremos a seguir.

⁴⁷ Ver BOBBIO, Norberto – BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 40-49 (O modelo aristotélico).

3

O JUSNATURALISMO MODERNO

3.1. A AFIRMAÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS: UM PROCESSO CONTRADITÓRIO.

Como dissemos, os direitos humanos são produto de uma história, que é fundamentalmente a história moderna, do emergir do subjetivismo moderno, da passagem do direito objetivo antigo e medieval para os direitos subjetivos modernos, do **direito** para os **direitos**, que pressupõem o indivíduo e o sujeito como intrinsecamente, ontologicamente portador de direitos “naturais”¹: a passagem de súditos a cidadãos.

Por isso, a história conceitual dos Direitos Humanos tem como marco temporal a Modernidade, isto é, o período que inicia com as grandes descobertas geográficas dos séculos XV/XVI até a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU de 1948. Neste período, ocorreu um gigantesco fenômeno histórico: a expansão da civilização europeia (e, de maneira mais geral, da civilização ocidental) sobre o resto do mundo, fazendo com que, pela primeira vez, a história de uma civilização particular se identificasse progressivamente com a história do mundo.

Para Marx e Engels, a História Universal que estava se constituindo, e que Hegel havia idealizado como tendo como sujeito o

¹ Este é uma tese que compartilhamos com Michel Villey, embora não retiremos dela as consequências drasticamente críticas para com os direitos humanos e em geral todo tipo de direito subjetivo que o filósofo francês retira desta consideração histórica: ver VILLEY, Michel. *O direito e os direitos do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Espírito do Mundo (*Weltgeist*), é, de fato, a história da criação do mercado mundial:

Na história existente até o momento é certamente um fato empírico que os indivíduos singulares, com a transformação da atividade em atividade histórico-mundial, tornam-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (uma opressão que representavam como uma astúcia do assim chamado Espírito do Mundo - *Weltgeist*), um poder que se tornou cada vez mais maciço e se revela, em última instância, como *mercado mundial*.²

A criação de um mercado mundial, desde o tráfico de escravo em larga escala até os contemporâneos processos de globalização econômica e financeira (baste pensar na enorme dívida externa dos países dominados) é o grande fenômeno macro histórico que condiciona todo o processo de universalização dos direitos humanos e que devemos sempre ter presente nas nossas análises históricas e atuais. A relação entre o processo de “universalização” dos direitos e o processo de “globalização” da economia que começa na Idade Moderna até os nossos dias, é uma das questões fundamentais que merece uma atenção permanente³.

Assim, a história conceitual ou história das ideias deverá ser lida sempre mostrando a relação e a vinculação com a história social, com os acontecimentos sociais que têm como protagonistas as classes, os estamentos, as corporações, os conflitos religiosos, econômicos,

² MARX, K. – ENGELS, F. *A ideologia alemã*. (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 2002. p. 53-54.

³ Ver: LOSURDO, Domenico. *Contra história do liberalismo*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006, (trad. Giovanni Semeraro).

culturais, políticos e as lutas sociais que perpassam o longo processo de afirmação histórica dos direitos do homem⁴.

Este é o âmbito macrohistórico que devemos ter presente e que condiciona a nossa análise das teorias e das práticas que contribuíram para a formação do *corpus* filosófico e jurídico dos direitos do homem. Estes, nascidos no contexto da civilização europeia, como momento da sua história, foram, desde o começo, intimamente relacionados com todo o processo que fez da história da Europa a história do Mundo. Os povos do chamado Novo Mundo foram parte integrante, desde os primórdios, da moderna história do Ocidente, mas a sua integração sempre foi, até os dias de hoje, subordinada, dependente, ao mesmo tempo includente e excludente. O primeiro grande encontro, ou melhor, desencontro, entre a Europa e os povos “descobertos”, deu origem ao maior genocídio de que se tem memória na história da humanidade⁵.

Se, no chamado Ocidente, a consolidação de alguns direitos fundamentais foi fruto de muitas lutas e conflitos e guerras, os países extra europeus foram, desde o começo, excluídos deste processo, ou melhor, participaram dele como vítimas. Como escreve Enrique Dussel, historiador e filósofo da libertação, em uma de suas conferências pronunciadas na Europa, em 1992, na ocasião dos 500 anos da Conquista da América:

Nestas conferências queremos provar que a Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo

⁴ Para uma reconstrução marxista da história social dos direitos humanos, ver: TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2003.

⁵ TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

último de tal fenômeno. A modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma História Mundial que inaugura, e por isso a “periferia” é parte de sua própria definição. O esquecimento desta “periferia” (e do fim do século XV, do século XVI e começo do século XVII hispano-lusitano) leva os grandes pensadores contemporâneos do “centro” a cair na *falácia eurocêntrica* no tocante à compreensão da Modernidade.⁶

Essa história é complexa, ambígua, ao mesmo tempo de emancipação e opressão, de inclusão e de exclusão, eurocêntrica e cosmopolita, universal e particular.

É preciso superar a visão canônica dos manuais de divulgação da história dos direitos humanos, os quais iniciam desde a *Magna Charta Libertatum* da Inglaterra do século XIII, passando pela Revolução Gloriosa Inglesa do Século XVII, até a Revolução Americana e Francesa do Século XVIII para concluir finalmente com a Declaração Universal das Nações Unidas do Século XX e os seus desdobramentos. A Europa e o Ocidente aparecem, assim, como o espaço onde progressivamente, ainda que contraditoriamente, se forja a emancipação humana que é, posteriormente, estendida a toda a humanidade como modelo a ser seguido. O “resto” do mundo constitui o agente passivo, marginal, é o “outro” que não é “descoberto”, mas “encoberto” como afirma Enrique Dussel e recebe o verbo dos direitos humanos do Ocidente civilizado.

Devemos, ao contrário considerar o lugar social do qual parte a nossa reconstrução histórica e prestar uma maior atenção aos aspectos contraditórios do fenômeno procurando identificar o “nosso” lugar,

⁶ DUSSEL, Enrique. 1492: *O Encobrimento do Outro*. A origem do mito da modernidade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993, p. 7.

enquanto latino-americanos, neste processo de constituição de uma história mundial.

Este olhar “de baixo”, dos excluídos, das vítimas, pode e deve ser a nossa contribuição para uma reconstrução da história dos direitos do homem menos unilateral e simplista, e elaborar uma leitura da história conceitual e social dos direitos humanos do ponto de vista da América Latina, com suas peculiaridades, como fazem por exemplo Enrique Dussel e Domenico Losurdo.⁷

Autores mais recentes vão mais a fundo, mostrando a justificação da superioridade da Europa, da colonial idade, e do eurocentrismo em alguns dos maiores clássicos do Iluminismo (senão em todos!). Entre eles assinalamos as obras de Ricardo Juozepavicius Gonçalves⁸; Pedro Augusto Pereira Gonçalves⁹; Walter Praxedes¹⁰, Érico Andrade¹¹, Suze Piza e Daniel Pensarelli¹².

Érico Andrade no seu artigo sobre *O racismo na filosofia moderna* cita alguns trechos significativos:

⁷ Ver: TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510 -1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

⁸ GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius. A Superioridade Racial em Immanuel Kant: As Justificações Da Dominação Europeia e suas Implicações na América Latina. *Kínesis*, Vol. VII, nº 13, julho 2015, p.179-195

⁹ GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. *Crítica da Razão Racista: a Colonialidade do Pensamento Racial de Kant*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2018.

¹⁰ PRAXEDES, Walter. Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 83, abril de 2008. (<http://www.espacoacademico.com.br/083/83praxedes.ht>), texto

que denuncia o eurocentrismo e o racismo não somente em Kant, mas em outros clássicos da filosofia e das ciências sociais, como por exemplo Marx.

¹¹ ANDRADE, Érico. A Opacidade do Iluminismo: o Racismo na Filosofia Moderna. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 291-309.

¹² PIZA, Suze - PENSARELLI, Daniel. Eurocentrismo e racismo ou em torno da periculosidade da teoria. *Problemata*, v. 8 n. 1 (2017) (Filosofia do Direito: edição especial).

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável.¹³

O seu rosto [negro] parece-nos horrível, a sua inteligência parece-nos limitada, os seus gostos são vis, pouco nos falta para que o tomemos por um ser intermediário entre o animal e o homem.¹⁴

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.”¹⁵

¹³ HEGEL. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 1999, p. 83-86.

¹⁴ TOCQUEVILLE, A. “A democracia na América”. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1977, p.262.

¹⁵ KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas, Papirus, 1993, p. 75-76.

Eu estou em condições de suspeitar serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. [...] Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem citar as nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, dos quais ninguém alguma vez descobriu quaisquer sinais de criatividade, embora pessoas de baixa condição, sem educação, venham a progredir entre nós, e destaquem-se em cada profissão. Na Jamaica, realmente, falam de um negro de posição e estudo, mas provavelmente ele é admirado por realização muito limitada como um papagaio, que fala umas poucas palavras claramente.¹⁶

Os percebemos com os mesmos olhos que vemos os negros, como uma espécie de homem inferior.¹⁷

Érico Andrade conclui o seu ensaio afirmando: “Por isso, concluo que o discurso da servidão não é um acidente ou desvio do propósito do discurso iluminista, mas se apresenta como uma consequência muito provável de uma razão que não reconhece outra *forma* de vida que não seja o seu espelho”.¹⁸

Os intérpretes citados, mesmo de pontos de vista diferentes, convergem na ideia de que esses discursos racistas, não são algo de periférico e de marginal, uma mera concessão ao senso comum da época, mas parte essencial dos pressupostos filosóficos dos autores clássicos citados.

¹⁶ HUME, D. (1748). “Of National Characters”. In: D. Hume. *Essays: Moral, Political and Literary*. Editado por T. H. Green e T. Grose. London: Longmans, Green and Co., 1875. Vol. 1., p. 252.

¹⁷ VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Garnier, 1963, p. 294.

¹⁸ ANDRADE, Érico. A Opacidade do Iluminismo: o Racismo na Filosofia Moderna. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 291-309, p. 307.

Não temos condição aqui de nos adentrar neste debate complexo, que é muito bem desenvolvido pelos autores citados. O que nos interessa é o alerta que eles fazem para entender os conceitos no seu contexto histórico, sem acatar ingenuamente as teses dos autores: quando os clássicos proclamam a universalidade dos direitos humanos, o horizonte que eles têm em mente é a Europa, o Ocidente e os povos “civilizados”, não certamente os povos bárbaros e incultos, como os negros, os escravos, os indígenas do Novo Mundo.¹⁹ O colonialismo, o racismo e o eurocentrismo faziam parte “do espírito do tempo” como diria Hegel, e é nesse contexto que devem ser entendidos: são pré-conceitos amplamente difusos e compartilhados, inclusive pelos grandes intelectuais da época.²⁰

Essa compreensão é fundamental para poder entender e interpretar as teorias sem ingenuidades: evitando uma crítica anacrônica de um lado e uma aceitação acrítica do outro. É o que procuramos fazer neste ensaio, tentando nos manter neste equilíbrio instável.

3.2. O JUSNATURALISMO MODERNO: CARACTERÍSTICAS

Mesmo com todas as limitações que evidenciamos, não podemos negar que esses autores deixaram um legado fundamental para a afirmação histórica dos direitos humanos.

¹⁹ Ver: TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. O problema do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. IDEM, *Nos e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

²⁰ Assim como a doutrina aristotélica da escravidão natural. Ver: TOSI, G. *Aristóteles e a escravidão natural*. Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003.

As raízes estão na tradição humanista, desde a Antiguidade, segundo a famosa máxima de Terêncio: “Sou humano e nada do que é humano me é alheio” (*Humanus sum, nihil humanum a me alienum puto*), passando pela *philia universalis* que une toda a *Cosmópolis* dos estoicos, atravessando o mandamento da fraternidade universal cristã da parábola do bom samaritano, até chegar ao conceito de dignidade humana de Pico della Mirandola (*Oratio de Hominis Dignitate*)²¹ e às fórmulas do imperativo categórico de Immanuel Kant nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*²².

Kant é o filósofo que melhor define a dignidade humana em uma das formulações do imperativo categórico, que afirma: “Age de tal modo que uses a humanidade, ao mesmo tempo na tua pessoa e na pessoa de todos os outros, sempre e ao mesmo tempo como um fim, e nunca apenas como um meio”²³.

Se essa doutrina fosse aplicada universalmente (sem os preconceitos racistas), não somente seria condenada a escravidão, mas qualquer forma de tratamento do homem como uma coisa, um objeto, uma mercadoria. Entra neste contexto também a crítica de Marx ao trabalho alienado, ou à transformação que o capitalismo faz de todas as relações humanas em relação de mercado, (reificação). Como dizia Kant,

²¹ MIRANDOLA, Pico della. *Oratio de hominis dignitate*. Tradução Eugenio Garin. Pordenone: Studio di Tesi, 1994.

²² KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: ed.70, 1988.

²³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. “No reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem preço, pode ser substituída por algo equivalente; por outro lado, a coisa que se acha acima de todo preço, e por isso não admite qualquer equivalência, compreende uma dignidade”. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit. 2007.

(e nisto Marx estaria de acordo): “o homem tem valor, mas não tem preço”.

No âmbito político esta concepção subjetivista vai influenciar também a nova maneira de (re)fundar a doutrina do direito natural antigo e medieval feita pelos filósofos jusnaturalistas modernos como Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire, Kant. Eles vão elaborar uma nova doutrina política na qual os conceitos velhos adquirem um novo significado.

Na tradição liberal, a doutrina que funda os direitos humanos é a teoria dos direitos naturais, conhecida também como **jusnaturalismo** moderno, que tem como seus representantes os filósofos políticos dos séculos XVI e XVII como Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Espinosa (1632-1677), John Locke (1632-1704), e os Iluministas do século XVIII como Voltaire (1694-1778), J. Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804).

A seguir analisaremos as principais características do modelo jusnaturalista, sobretudo na sua versão liberal.

O ESTADO DE NATUREZA.

É pensado como uma condição ou época (imaginária por alguns, real por outros) na qual os homens viviam antes de formar uma sociedade civil organizada. É o verdadeiro “mito fundador” do direito natural moderno e um pressuposto comum a todos os pensadores deste período, ainda que cada um o caracterize de modo divergente: ora como um estado de guerra (Hobbes), ora como um estado de paz instável (Locke), ora como primitivo estado de liberdade plena (Rousseau).

Para alguns autores (Hobbes) o estado de natureza é algo que aconteceu num passado histórico (ou pré-histórico) remoto e que ainda pode ser encontrado nas comunidades primitivas existentes, para a maioria, no entanto se trata de uma mera hipótese de razão que servia para criticar o *status quo* da época.

É possível também que o debate sobre a conquista da América tenha influenciado o imaginário coletivo dos europeus e a ideia do estado de natureza²⁴. Nele, apareciam duas imagens: a do bom selvagem (cuja origem se encontra nas obras de Bartolomé de Las Casas) e o canibal ou selvagem assim como aparece nas obras de Juan Ginés de Sepúlveda e de tantos cronistas da época, como as cartas de Hernán Cortes.²⁵

O INDIVIDUALISMO.

Em tal estado, os indivíduos vivem numa condição de igualdade diante da necessidade e da morte, e gozam de direitos naturais intrínsecos, tais como o direito à vida, à propriedade, à liberdade. Todos possuem direitos naturais ilimitados, mas não há nem uma lei escrita nem um juiz que a faça respeitar por todos. Por isso, o estado de natureza pode degenerar a qualquer momento num choque entre os direitos de cada um com os direitos dos outros, tornando assim a vida em sociedade impossível.

²⁴ LANDUCCI, Sergio. *I Filosofi e i Selvaggi*. Torino: Piccola biblioteca Einaudi, 2014. Ver também TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a conquista da América (1510 -1573)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

²⁵ Para estudar a repercussão que essas imagens tiveram sobre a cultura europeia ver: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras. Ver também: AIROLA, Jorge M.- BEER Jean-Marc de. *América Mágica*. Quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o paraíso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 200.

É, portanto, um estado do qual é preciso sair de alguma forma para constituir o Estado civil onde os direitos, “teoricamente” ilimitados, mas praticamente inviabilizados, serão garantidos.

Nota-se aqui uma radical diferença com a concepção de Aristóteles em *A Política*: para o filósofo grego, o homem é um ser social e político por natureza (*zoon politikón*) que só pode existir e realizar plenamente todas as suas potencialidades humanas quando vive na comunidade política (*koinonia politiké*): para ele fora da *polis* não há humanidade, só podem viver seres superiores (os deuses) ou inferiores (os brutos). Portanto, para Aristóteles é inconcebível que possam existir indivíduos livres e iguais, antes e fora da comunidade política assim como afirmam os jusnaturalistas modernos²⁶.

AS LEIS DA NATUREZA.

São leis naturais que os filósofos consideram “eternas e imutáveis”, são os princípios deduzidos racionalmente da própria natureza humana, que indicam ao homem como sair do estado de natureza e garantir a vida e a paz.

Nota-se aqui que as leis naturais dos modernos são diferentes das leis naturais dos antigos: as primeiras se referem a uma ordem natural fixada por Deus ou pela natureza à qual a ordem social está submetida; as segundas e referem a princípios racionais sobre a preservação da vida do indivíduo. No *Leviatã* de Hobbes, no capítulo XIV reservado às leis naturais,

²⁶ ARISTÓTELES, *Política*. I 2, 1253, trad. de Mário da Gama Khury, Brasília: UNB, 1997. Ver também. BERTI, Enrico. *Aristotele*. Scholè, 2022.

observamos que para Hobbes o direito natural se resume à liberdade que o homem tem de preservar a própria natureza, ou seja, a vida:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.²⁷

As leis naturais que daí derivam são meros cálculos para realizar este objetivo maior, a preservação da vida: o que aqui é dito não se compara com o complexo sistema de leis dos jusnaturalistas antigos que vimos anteriormente.

Se o homem fosse um ser somente de razão seguiria estas leis sem precisão de ser forçado a tanto, mas como ele é também um ser de paixão é preciso que intervenha uma força externa para obrigá-lo a seguir essas leis. Vejamos o que diz Hobbes a respeito:

O desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando

²⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: V. Civita, 1990. Cap. XIV e XV.

não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto.

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, **fazer aos outros o que queremos que nos façam**) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. **E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém.** Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros.²⁸

Esta força é o Estado. Mas como fundar um Estado? Para chegar lá precisamos passar pelo Pacto Social e pela Sociedade Civil.

O Pacto ou Contrato Social.

A sociedade não nasce, como afirmava Aristóteles na *Política*, de um processo natural de evolução histórica da família à aldeia ou povoado como conjunto de famílias, até alcançar a *polis* que é autossuficiente (autarquia) e garante não somente a sobrevivência, mas o bem viver.

A sociedade civil nasce através de um pacto artificial, não importa se histórico ou ideal, um acordo entre os indivíduos livres que supera o estado de natureza. Através dele, os indivíduos, que viviam como uma multidão (*multitudo*) dispersa no estado de natureza tornam-se um povo

²⁸ "IDEM, cap. XVII.

(*populus*). O preço a pagar é a perda da liberdade absoluta que cada um gozava no estado natural para entregá-la nas mãos do Estado.

O pacto tem um caráter voluntário e artificial; sua função é garantir os direitos fundamentais do homem que, no estado de natureza, eram continuamente ameaçados pela falta de uma lei e de um Estado que tivesse a força de fazê-los respeitar. O poder que se constitui a partir do pacto tem sua origem não mais em Deus ou na natureza, mas na vontade, no consenso entre os indivíduos. A origem e o fundamento do poder está no “povo” ou na “nação”.

Vejamos o que diz Hobbes no cap. XVII do *Leviatã*:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é **conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade**. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão²⁹.

O ESTADO.

Os filósofos jusnaturalistas admitem várias formas de Estado. Conforme Bobbio, temos quatro modelos principais:

²⁹ IDEM, cap. XVII.

Na filosofia do direito Hegel, havia chegado à conclusão (e à exasperação) a tendência – característica do pensamento político que acompanha o nascimento e a formação do Estado moderno, de Hobbes em diante – a celebrar o Estado ou como forma racional da existência social do homem, enquanto garante da ordem e da paz social, que é o único interesse que todos os indivíduos que vivem em sociedade têm em comum (**Hobbes**); ou como arbítrio imparcial posto acima das partes e que impede a degeneração da sociedade natural, isto é, dirigida apenas pelas leis da natureza ou da razão, em um estado de conflitos permanentes e insolúveis (**Locke**); ou como expressão da vontade geral através da qual, cada um renunciando à liberdade natural em favor de todos os outros, adquire a liberdade civil ou moral e é mais livre do que antes (**Rousseau**); ou como meio pelo qual é possível realizar empiricamente o princípio jurídico ideal da coexistência das liberdades externas, donde o sair do estado de natureza e entrar no Estado não é tanto efeito de um cálculo utilitário quanto de uma obrigação moral por parte dos indivíduos (**Kant**).³⁰

O que é importante ressaltar é que, já a partir de Maquiavel, o Estado é associado ao conceito de força e poder: inicia-se assim uma tradição que vai até a famosa definição weberiana do Estado como detentor do monopólio legítimo da força e não mais o Estado aristotélico que tem que garantir a felicidade e o bem comum. O poder do Estado é colocado para garantir os direitos naturais fundamentais.

OS DIREITOS NATURAIS SUBJETIVOS.

Apesar das diferentes concepções de Estado, todos os jusnaturalistas modernos afirmam que o Estado nasce da associação dos indivíduos livres para proteger e garantir a efetiva realização dos

³⁰ BOBBIO: *Nem com Marx nem contra Marx*. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 152.

direitos naturais inerentes aos indivíduos, que existiam “antes” da criação do Estado.

Para Hobbes, trata-se, sobretudo, do direito à vida, para Locke do direito à propriedade, para Rousseau e Kant do único e verdadeiro direito natural, que inclui todos os outros, isto é, a liberdade entendida como autonomia do sujeito. O Estado se chama "de direito" porque deve garantir a legalidade e o respeito de alguns direitos, que constituem os fundamentos do edifício inteiro e, portanto, não podem ser postos em discussão, nem sequer pela soberania popular.

A SOBERANIA POPULAR.

O outro grande tema, que nem sempre se concilia com o tema dos direitos, é o da soberania popular. A ideia, já presente na tradição da democracia grega, da republicana romana (*Senatus Populusque Romanus*) e na Idade Média, de que o “povo” (*populus*) é a origem do poder é aqui retomada, mas retirando-a do seu contexto organicista. O povo, entendido não mais como membro de um organismo, mas atomisticamente, como a soma dos indivíduos livres e iguais, é considerado a fonte última da legitimidade política, através do princípio da **representação**. O poder que se origina do pacto social não tem sua origem em Deus ou na natureza, mas no consenso dos indivíduos. Este poder, porém, não é absoluto, mas deve respeitar os direitos e as liberdades legalmente instituídas: é aqui que pode nascer um conflito entre a soberania popular (a vontade da maioria) e os direitos individuais. Desenvolveremos esse tema no capítulo sobre Rousseau.

O GOVERNO DAS LEIS OU DOS HOMENS?

O estado de direito encontra assim o seu fundamento na ideia de que os homens devem ser governados pelas leis e não pelo arbítrio dos outros homens. Esta questão já foi debatida na Antiguidade.

Platão, em *A República* opta pelo governo dos homens, obviamente os melhores e os mais excelentes, uma aristocracia moral e intelectual:

“Ora, é claro que, de certo modo, a legislação é função real (*basiliké*); entretanto o mais importante não é dar força às leis (*nomoi*), mas ao homem real, dotado de prudência (*andra ton metá phroneseos basilikón*)” (*Político*, 294a5).

Para justificar essa resposta, Platão levanta uma questão que constituirá um tema clássico para toda a filosofia do direito: a lei é universal, o caso necessariamente particular. Por isso:

A lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo (*aristón kai dikaioatón*) para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto (*aplós*) que valha para todos os casos e para todos os tempos (*Político*, 294b5).

Mas é justamente isso que a lei quer impor, um comportamento uniforme para casos diferentes. *Summa lex summa iniuria*, dirão os juristas latinos.

A melhor constituição é, portanto, para Platão o governo real (*basiliké*), em que o rei-filósofo ou o filósofo-rei exerce *cientificamente* a arte de governar sobre os homens. Mas o discurso continua, na medida em que Platão se dá conta das dificuldades de encontrar um rei tão

perfeito: “Já que na realidade as cidades não se assemelham a uma colmeia, produzindo reis reconhecidos como únicos por sua superioridade de corpo e de alma, é necessário, ao que parece, que os homens se reúnam e façam as leis procurando seguir os traços da verdadeira constituição” (*Político*, 301e). De certa forma, Platão abandona o seu idealismo absoluto para se confrontar com os homens como eles são e não como deveriam ser.

Aristóteles é mais realista do que Platão, e na *Política* ³¹ opta pelo governo da lei, com alguma exceção.

Querer que o espírito comande equivale a querer que o comando pertença a Deus e às leis. Entregá-lo ao homem é associá-lo ao animal irracional. Com efeito, a paixão transforma todos os homens em irracionais. A animosidade, principalmente, torna cegos os altos funcionários, até mesmo os mais íntegros. **A lei, pelo contrário, é o espírito desembaraçado de qualquer paixão.** [...] Em suma, tudo se resume em saber se é mais vantajoso para um Estado ser governado por um homem muito eminente quanto às virtudes ou por leis Excelente. Aqueles que preferem o governo monárquico se baseiam no fato de que as leis, sendo concebidas em termos gerais, não poderiam dar conta dos casos particulares. Consideram uma loucura, em qualquer arte, que um homem procure nos livros o que deve ordenar. [...] Pela mesma razão, não pode haver Estado perfeitamente governado quando se está limitado a governar de acordo com o texto da lei. Não que não se devam conhecer os princípios gerais e as regras; um guia desapaixonado é sempre mais seguro do que aquele em que as paixões são inatas. **Ora, a lei não tem paixões. O espírito humano, pelo contrário, está naturalmente sujeito a elas,** mas não é menos verdade que os casos particulares são mais bem acertados pelos homens do que pela lei.

³¹ ARISTÓTELES, *Política*. X, 1286b. Aristóteles prefere o governo das leis, mas admite que em alguns casos particulares é mais acertado obedecer aos homens do que as leis.

Norberto Bobbio, após ter feito um elenca das várias posições dos filósofos em *O futuro da democracia*, chega a uma conclusão pessoal:

Se então, na conclusão da análise, pedem-me para abandonar o hábito do estudioso e assumir o do homem engajado na vida política do seu tempo, não-tenho nenhuma hesitação em dizer que a minha preferência vai para o governo das leis, não para o governo dos homens. O governo das leis celebra hoje o próprio triunfo na democracia. E o que é a democracia se não um conjunto de regras (as chamadas regras do jogo) para a solução dos conflitos sem derramamento de sangue? e em que consiste o bom governo democrático se não, acima de tudo, no rigoroso respeito a estas regras? Pessoalmente, não tenho dúvidas sobre a resposta a estas questões. E exatamente porque não tenho dúvidas, posso concluir tranquilamente que a democracia é o. governo das leis por excelência.

No momento mesmo em que um regime democrático perde de vista este seu princípio inspirador, degenera rapidamente em seu contrário, numa das tantas formas de governo autocrático de que estão repletas as narrações dos historiadores e as reflexões dos escritores políticos.³²

A questão não há propriamente uma solução: se as melhores leis fossem executadas por pessoas incapazes ou corruptas haveria um desgoverno, porém, um governo sem lei seria um governo arbitrário, que dependeria da vontade do governante.

Os pensadores modernos vão herdar dos antigos essa questão e vão dar continuidade à procura da melhor forma de governo. A seguir apresentaremos as principais propostas.

³² BOBBIO, N. *O futuro da democracia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009 (governo dos homens ou governo das leis?)

4

TRÊS CONCEPÇÕES DE ESTADO: HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU

Detalhamos a seguir algumas características das principais concepções de Estado e de poder do jusnaturalismo moderno.

4.1. THOMAS HOBBS (1588-1679): O ABSOLUTISMO¹

Thomas Hobbes defende o poder único e monolítico do soberano, sem divisão dos poderes e com o controle sobre a religião por parte do Estado: concepção absolutista.

Para Hobbes, a vida é direito natural fundamental que o Estado deve proteger, através da garantia da ordem que evite a morte do corpo político, ou seja, a guerra civil. O contrato social é entendido como pacto vertical de submissão (*pactum subjectionis*) que cada indivíduo estipula singularmente com o soberano e não como um pacto horizontal de união entre os cidadãos (*pactum unionis*).

Este *pactum* transforma uma multidão em *populus*, mas este não permanece diante do soberano, desaparece imediatamente após a entrega do poder ao soberano. O soberano faz as leis, mas não é obrigado a obedecê-las (*princeps legibus solutus*), caso contrário não seria ele o

¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã. Matéria, forma e poder de um estado eclesástico e civil*. São Paulo: V. Civita, 1990.

soberano, mas haveria alguém a ele superior capaz de fazer obedecer às leis.

Hobbes defende uma concepção monolítica do poder, que fundamenta uma monarquia absolutista, embora não de origem divina, que reúne e monopoliza os três poderes e subordina o poder religioso ao poder político.

O espaço da liberdade dos súditos é permitido só na esfera da consciência e no âmbito privado, mas é proibido manifestar publicamente opiniões contrárias que podem levar à sublevação e à guerra civil.

A preocupação fundamental de Hobbes é com a paz, a segurança, a ordem social: o estado de natureza, que é para ele um estado de conflito aberto ou latente, não é superado totalmente pelo estado civil, mas permanece como uma possibilidade iminente e latente que pode reaparecer a qualquer momento, quando o Estado não garante mais a ordem e a paz social. Por isso, é preciso um estado forte: “Os pactos sem a espada são meras palavras”.

Se internamente o Estado assume o monopólio da força assimilando ou eliminando todos os poderes intermediários, nas relações entre os Estados prevalece um estado parecido com o Estado de natureza existente entre os indivíduos. Hobbes não elabora uma teoria das relações internacionais; mas por analogia podemos pensar a um “modelo hobbesiano” das relações internacionais fundado em um poder central forte e centralizado acima das soberanias dos Estados; ou a uma situação de anarquia ou de anomia entre os estados soberanos

autônomos que não reconhecem ninguém a eles superior (*non expectata auctoritate superiore*).

Basta ler o sumário do Cap. XVIII do *Leviatã* para entender a concepção absolutista de Estado de Hobbes:

CAP. XVIII - Dos direitos dos soberanos por instituição - O que é o ato de instituição de um Estado - As consequências dessa instituição: 1. Os súditos não podem mudar a forma de governo - 2. O soberano não pode ser privado de seu poder - 3. Ninguém pode sem injustiça protestar contra a instituição do soberano declarada pela maioria - 4. As ações do soberano não podem ser justamente acusadas pelo súdito - 5. Nada do que o soberano faz pode ser punido pelo súdito - 6. O soberano é o juiz de tudo o que é necessário para a paz e a defesa de seus súditos - E julga quais as doutrinas próprias para lhes serem ensinadas - 7. O direito de elaborar regras pelas quais cada súdito possa saber o que é seu, e que nenhum outro súdito pode sem injustiça lhe tirar - 8. Também a ele pertence o direito de toda judicatura e decisão de controvérsias 9. E de fazer a guerra e a paz, da maneira que melhor lhe parecer -10.E de escolher todos os conselheiros e ministros, tanto na paz como na guerra -11.E de recompensar e castigar, e (quando nenhuma lei anterior for estabelecido uma medida) o arbitrário -12,E o da honra e ordem - Estes direitos são indivisíveis - E por nenhuma outorga podem ser transferidos sem direta renúncia do poder soberano - O poder e honra dos súditos se desvanecem na presença do soberano poder - O poder soberano é menos prejudicial do que sua ausência, e o prejuízo deriva em sua maior parte da falta de uma pronta submissão a um prejuízo menor.

A proposta de Hobbes para a solução dos conflitos do seu tempo e a garantia da ordem e da paz, foi de conceber um poder monolítico: absoluto, indivisível, irresistível.

4.2. JOHN LOCKE (1632-1704): O LIBERALISMO BURGUEÊS.²

A diferença de Hobbes, John Locke defende o modelo da divisão dos poderes entre o Rei e o Parlamento, que é a fonte originária do poder político e admite a tolerância religiosa, ou seja, a existência de mais religiões no mesmo Estado. Locke, que havia participado como Hobbes, do longo e tormentoso período da guerra civil inglesa iniciado em 1642 e terminado com a *Glorious Revolution* de 1689, propõe uma concepção de Estado que será historicamente a vencedora: a monarquia parlamentar de tipo liberal, que dará ao Reino Unido uma estabilidade política até os dias de hoje.

A primeira diferença com Hobbes é que para Locke o estado de natureza não é um estado de guerra total, embora seja um estado de paz instável e frágil;

Para compreender corretamente o poder político e traçar o curso de sua primeira instituição, é preciso que examinemos a condição natural dos homens, ou seja, um estado em que eles sejam absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade³.

Além disso, Locke coloca a propriedade como um direito natural. Por isso, ele é considerado, ao mesmo tempo, o pai do liberalismo político e do liberalismo econômico.

² LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

³ IDEM, II. *Do Estado de Natureza*.

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o **trabalho** de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este **trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador**, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade.⁴

A justificativa da propriedade privada nasce a partir do conceito de trabalho:

Aquele trabalho estabeleceu uma distinção entre eles e o bem comum; ele lhes acrescentou algo além do que a natureza, a mãe de tudo, havia feito, e assim eles se tornaram **seu direito privado**

Cap. IX: “Isso faz com que ele deseje abandonar esta condição [do estado de natureza], que, embora livre, está repleta de medos e perigos contínuos; e não é sem razão que ele solicita e deseja se unir em sociedade com outros, que já estão reunidos ou que planeja m se unir, visando a salvaguarda mútua de suas vidas, liberdades e bens, o que designo pelo nome geral de propriedade.

124. Por isso, o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é **a preservação de sua propriedade**⁵.

⁴ IDEM, Cap. V. *Da propriedade*.

⁵ DEM, *Ibidem*.

Outra diferença importante com Hobbes é que em Locke o pacto social é, antes de tudo, um pacto de união (*pactum unionis*) e somente depois um pacto de submissão ao soberano. Neste pacto o povo não desaparece diante do soberano, como em Hobbes, mas permanece através de representação do Parlamento: fonte do principal poder que é o de fazer as leis que serão executadas pelo Soberano. O Soberano não é, portanto, *legibus solutus*, ou seja, desobrigado de obedecer às leis, mas se compromete a respeitar e fazer respeitar as leis. É o princípio da monarquia parlamentar.

CAP XI

134. O grande objetivo dos homens quando entram em sociedade é desfrutar de sua propriedade pacificamente e sem riscos, e o principal instrumento e os meios de que se servem são as leis estabelecidas nesta sociedade; a primeira lei positiva fundamental de todas as comunidades políticas é o estabelecimento do **poder legislativo**.

137. O poder absoluto arbitrário, ou governo sem leis estabelecidas e permanentes, é absolutamente incompatível com as finalidades da sociedade e do governo, aos quais os homens não se submeteriam à custa da liberdade do estado de natureza, senão para preservar suas vidas, liberdades e bens; e graças a regras que definissem expressamente o direito e a propriedade.⁶

A DIVISÃO DOS PODERES.

Para garantir que o Estado respeite o pacto e previna os riscos absolutistas inerentes à concepção hobbesiana, que garante a ordem, porém não garante a liberdade, o liberalismo político de Locke

⁶ IDEM, Cap. XI.

introduziu o conceito da divisão dos poderes: legislativo (fonte principal do poder) executivo e federativo. Mais adiante no século XVIII, a definição canônica de Montesquieu define a divisão entre Executivo, Legislativo e Judiciário (1748)⁷. Para não permitir a volta do absolutismo do *Ancien Régime*, os liberais introduziram a divisão dos poderes como um controle e equilíbrio recíprocos (*check and balances*) de tal forma que nenhum poder possa dominar ao outro.

A DEMOCRACIA.

Locke não usa a palavra democracia para definir o Estado civil, porque o termo mantinha na sua época um sentido negativo que era comum desde Platão e durante toda a Idade Média, e que se manterá até pelo menos Kant.

Ele prefere usar *Commonwealth*:

CAP. X. Deve estar sempre claro que o que eu entendo por comunidade social não é uma democracia ou qualquer forma de governo, mas uma comunidade independente que os latinos qualificam pela palavra *civitas*, à qual a expressão que melhor corresponde em nossa língua é comunidade social (*Commonwealth*), que designa, da forma mais adequada, este tipo de sociedade humana, o que não acontece em inglês com as palavras comunidade ou cidade, pois pode haver comunidades subordinadas em um governo; e cidade, entre nós, tem um significado completamente diferente de comunidade civil⁸.

⁷ Montesquieu, porém, não concebe o poder judiciário como um dos três poderes autônomos e permanentes: "O poder de julgar não deve ser outorgado a um senado permanente, mas exercido por pessoas extraídas do corpo do povo, num certo período do ano, de modo prescrito pela lei, para formar um tribunal que dure apenas o tempo necessário.

⁸ IDEM, cap. X.

O DIREITO DE RESISTÊNCIA.

Outra diferença relevante de Locke em relação a Hobbes é que ele admite o direito de resistência, mesmo que com muitos cuidados e ressalvas. O tema começa a ser discutido no cap. XVII, dedicado à tirania, e continua durante vários capítulos:

Cap. XVII. 203. Pode-se resistir às ordens de um príncipe? A resistência é legítima todas as vezes que um indivíduo se percebe lesado ou imagina que não lhe foi feita justiça? Isto vai perturbar e transtornar todos os regimes políticos e, em vez de governo e ordem, não se terá senão anarquia e confusão⁹.

E conclui esta longa discussão admitindo a possibilidade de resistência ao poder quando ele se torna tirânico e de devolução do poder supremo, o legislativo ao povo: com efeito, ele havia participado a uma revolução que era uma resistência ao poder absoluto do Rei. Conclui o tratado assim:

243. Para concluir, o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela entrou jamais pode reverter novamente aos indivíduos enquanto durar aquela sociedade, sempre permanecendo na comunidade, pois sem isso não haveria nenhuma comunidade, nenhuma comunidade civil, o que seria contrário ao acordo inicial; da mesma forma, quando a sociedade confiou o legislativo a uma assembleia, seja qual for, para que seus membros e seus sucessores o exerçam no futuro, e se encarreguem de providenciar sua própria sucessão, o legislativo não pode reverter ao povo enquanto aquele governo durar; tendo habilitado o legislativo com um poder perpétuo, o povo renunciou ao seu poder político em prol do legislativo e não pode reassumi-lo. Mas se tiverem estabelecido limites para a duração de seu

⁹ IDEM, cap. XVII, p. 203.

legislativo, e tornado temporário este poder supremo confiado a qualquer pessoa ou assembleia; ou ainda quando por malfeitos daquele detentores da autoridade o poder é confiscado; pelo confisco, ou por determinação do tempo estabelecido, ele reverte à sociedade, e **o povo tem o direito de agir como supremo e exercer ele próprio o poder legislativo; ou ainda colocá-lo sob uma nova forma ou em outras mãos, como achar melhor**¹⁰.

A TOLERÂNCIA RELIGIOSA¹¹

A relação entre Igreja e Estado era na Idade Média regulada pela doutrina da aliança entre política e religião: a religião católica era a religião oficial do Estado e os dois máximos poderes deviam colaborar entre si para a defesa e propagação da fé católica: o Imperador, pelo poder temporal, e o Papa, pelo poder espiritual. Por isso, quem fosse condenado como herético era entregue ao braço secular para executar a sentença proferida pela Igreja; também por esta vinculação os catolicíssimos Reis de Espanha e Portugal receberam do Papa Alexandre VI o monopólio da evangelização do Novo Mundo. Foi a aliança entre a cruz e a espada: a Igreja fornecia a justificativa ideológica da conquista, o Imperador custeava e defendia a evangelização, em troca de um poder absoluto sobre a Igreja no Novo Mundo, inclusive o poder de nomear os Bispos (*Patronato*).

Com o surgimento da reforma protestante, a unidade da Igreja Católica acabou drasticamente e de repente e, apesar de todas os esforços do Imperador e do Papa, não foi mais possível reunificar a

¹⁰ IDEM, cap. XVII.

¹¹ Ver: ESPÍNOLA, Hugo. *Tolerância*. Conceitos, trajetórias e relações com os direitos LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*, São Paulo: abril Cultural, 1990humanos. Curitiba: Appris, 2018.

Europa sob uma única fé católica. Por isso, surgiu a doutrina chamada *cujus regio ejus religio*, ou seja, “a religião a ser seguida é a do príncipe que governa àquela região”, o povo é obrigado a seguir a religião do príncipe que o governa.

Esta doutrina havia sido definida com a Dieta de Augsburg de 1530, na qual os príncipes protestantes luteranos haviam conseguido do Imperador do Sagrado Romano Império, Carlos V, o direito de introduzir a fé luterana nos seus territórios e de ter direitos iguais aos Estados católicos. Este compromisso implicava, porém, duas consequências: o Estado assumia uma religião como religião oficial, os súditos não tinham o direito de professar uma religião diferente da do príncipe, mas eram obrigados a obedecer a ela, sob pena de perseguição. As consequências foram que, internamente se criava uma tensão e um conflito permanente, e externamente entre os Estados, católicos e protestantes começaram sangrentas guerras de religião que duraram quase um século em várias partes da Europa, sobretudo na Alemanha, França e Inglaterra.

A paz de Vestfália de 1648 conseguiu manter certo equilíbrio entre os Estados soberanos cansados das guerras de religião¹². Mas a doutrina continuou vigorando por muito tempo, com perseguições aos católicos e aos protestantes conforme os respectivos soberanos; até que aos poucos, foi surgindo a alternativa de permitir mais religiões no mesmo Estado: a ideia de tolerância religiosa.

¹² Ver; ROMANO, Roberto. *Paz de Westfalia (1648)*, in MAGNOLI, Demétrio (org.). História da Paz. São Paulo: Contexto, 2008, p. 69-92

Hobbes, na sua concepção absolutista do poder, afirma que cabe ao soberano estabelecer quais são as opiniões e crenças que devem ser permitidas e quais as que devem ser combatidas porque ameaçam a paz e a ordem:

CAP. XVIII. Em sexto lugar, compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles¹³.

Entre as doutrinas que podem ameaçar a paz estão as doutrinas religiosas, que Hobbes conhecia porque havia assistido ao período das guerras de religião na Inglaterra entre católicos e protestantes, anglicanos e puritanos, irlandeses e ingleses. Hobbes coloca assim a questão no cap. XLIII do *Leviatã*

CAP. XLIII. O pretexto de sedição e de guerra civil mais frequente nos Estados cristãos teve durante muito tempo sua origem numa dificuldade, ainda não suficientemente resolvida, de obedecer ao mesmo tempo a Deus e aos homens quando suas ordens se contradizem. [...]

O único (*unum necessarium*) artigo de fé que as Escrituras tornam simplesmente necessário para a salvação é este, **que Jesus é o Cristo**. [...]

Tendo assim mostrado o que é necessário para a salvação, não é difícil reconciliar nossa obediência a Deus com nossa obediência ao soberano civil, que ou é cristão ou infiel. Se for cristão, permite a crença neste artigo que Jesus é o Cristo, e em todos os artigos que estão nele contidos, ou que são

¹³ HOBBS. *Leviatã*. Cap. XVIII.

por evidente consequência dele deduzidos, o que é toda a fé necessária à salvação. E porque é um soberano, exige obediência a todas suas leis, isto é, a todas as leis civis, nas quais estão também contidas todas as leis de natureza, isto é, todas as leis de Deus, pois além das leis de natureza e das leis da Igreja, que fazem parte da lei civil (pois a Igreja que pode fazer leis é o Estado) não há nenhuma outra lei divina. **Quem obedecer, portanto a seu soberano cristão não fica por isso impedido nem de acreditar nem de obedecer a Deus**¹⁴.

Hobbes defende, assim no *Leviatã*, uma solução que subordina o poder religioso ao poder político e impõe aos súditos uma única religião. Ele acreditava, e a experiência histórica da Inglaterra confirmava, que a presença de mais religiões num único território fosse um dos motivos maiores de conflitos, tensões, e guerras civis entre os súditos.

A proposta de Locke foi diferente. Nas *Cartas sobre a tolerância* Locke propõe o conceito de **tolerância religiosa** que terá uma grande importância para a afirmação dos direitos civis. Locke retira a religião do Estado, que oficialmente não professa nenhuma religião, tornando assim a religião um assunto privado e a Igreja uma associação privada; e permitindo a coexistência de várias religiões num mesmo Estado. Elas são toleradas contanto que respeitem os limites impostos pela lei do Estado a todos os súditos.

CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA

Sendo isso entendido, investiguemos, a seguir, qual é o dever de cada um com respeito à tolerância.

Primeiro, afirmo que nenhuma igreja se acha obrigada, pelo dever de tolerância, a conservar em seu seio uma pessoa que, mesmo depois de

¹⁴ IDEM, CAP. XLIII.

admoestada, continua obstinadamente a transgredir as leis estabelecidas por essa sociedade. [...]

Segundo nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus bens civis porque professa outra religião ou forma de culto. Todos os direitos que lhe pertencem como indivíduo, ou como cidadão, são invioláveis e devem ser-lhe preservados. [...]

Em **terceiro** lugar, vejamos que dever de tolerância se exige dos que se distinguem do resto dos homens, isto é, dos leigos, como lhes agrada nos denominar, por certa categoria eclesiástica e ofício divino, tais como os bispos, padres, presbíteros, ministros e outros designados de forma diversa. Este não é o lugar para investigar acerca da origem do poder e da dignidade do clero. Afirmo, contudo, que não importa a fonte da qual brota sua autoridade, deve confinar-se aos limites da Igreja, não podendo de modo algum abarcar assuntos civis, porque a Igreja está totalmente apartada e diversificada da comunidade e dos negócios civis. **Os limites de parte a parte são fixos e imutáveis.** [...]

Em **quarto** e último lugar, consideremos quais os deveres do magistrado com respeito à tolerância, que, certamente, são importantes. Já provamos que o cuidado das almas não incumbe ao magistrado. Não é cuidado magistrático, quero dizer (se posso assim denominá-lo), o qual consiste em prescrever por meio de leis e obrigar por meio de castigos; ao contrário, o cuidado caritativo, que consiste em ensinar, admoestar e persuadir, não pode ser negado a homem algum. Portanto, o cuidado da alma de cada homem pertence a ele próprio, tem-se de deixar a ele próprio¹⁵.

Concluindo assim com esta exortação à paz religiosa:

Deus, Todo-Poderoso, permita que se pregue finalmente o **Evangelho da paz**, e que os magistrados civis, tornando-se mais ansiosos para conformar a própria consciência à lei de Deus do que forçar outros homens pelas leis humanas, devem, como pais de seu próprio país, orientar todos os seus conselhos e esforços para promover o bem público civil de todos os seus filhos, exceto somente daqueles que forem arrogantes, dolosos e perversos;

¹⁵ LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*. São Paulo: abril Cultural, 1990, p. 6.

e que todos os sacerdotes, que se gabam de ser os sucessores dos apóstolos, seguindo pacífica e modestamente nos passos dos apóstolos, sem se imiscuírem com os negócios do Estado, devem se aplicar inteiramente para promover a salvação das almas. Adeus

A tolerância em Locke, porém, como em qualquer doutrina, possui limites¹⁶. Hugo Espínola em seu livro cita quatro limitações: i) a religião não pode pregar dogmas contrários à sociedade e à convivência humanas; ii) a religião não pode prescrever aos seus membros condutas contrárias às leis civis do Estado; iii) os católicos estão excluído da tolerância porque prestam obediência ao Papa que não é somente uma autoridade religiosa, mas também um príncipe estrangeiro; iv) estão excluídos da tolerância os ateus porque incapazes de manter fé às suas palavras uma vez que não podem jurar em nome de Deus.¹⁷

A tolerância religiosa, amplamente divulgada pelos iluministas¹⁸ e posta em prática (lentamente e de forma desigual) a partir do sec. XVIII em vários Estados, vai impulsionar também a liberdade de consciência, de pensamento, de expressão, de imprensa fortalecendo assim a esfera “privada” do cidadão e o âmbito dos direitos civis.¹⁹

¹⁶ MENEGUELLO. *A tolerância e seus limites. Um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: UNESP, 2003. GONDIM, Larissa. *Uma Teoria Sobre Tolerância*. O Conceito De Tolerância na Formação Dialética da Subjetividade. São Carlos. Universidade Federal de São Carlos, 2019. (Tese de doutorado)

¹⁷ ESPÍNOLA, *op. cit.* p. 135-147.

¹⁸ VOLTAIRE, *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. WALZER, Michel. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁹ Ver: ESPÍNOLA, *op. cit.* p. 87-128. Em “o alvorecer da tolerância religiosa no Ocidente”, o autor insere a tolerância no contexto da afirmação histórica dos direitos humanos.

4.3. JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712-1778): DEMOCRACIA POPULISTA.

Rousseau defende um modelo de Estado em que a Assembleia Geral representa diretamente a vontade geral do povo ou da nação (modelo democrático).

A diferença de Hobbes o estado de natureza é para Rousseau um estado de paz e de harmonia dos homens entre eles e com a natureza, descrito de forma poética nas páginas do *Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens*²⁰ (que deram origens ao famoso mito do “bom selvagem”).

Concluamos que, errando nas florestas, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade dos seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de os prejudicar, talvez mesmo sem jamais se reconhecerem individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha somente os sentimentos e as luzes próprias desse estado; que não sentia senão as suas verdadeiras necessidades, não olhava senão o que acreditava ter interesse de ver; e que sua inteligência não fazia mais progressos do que a sua vaidade. Se, por acaso, fazia alguma descoberta, podia tanto menos comunicá-la do que nem mesmo reconhecia seus filhos. A arte parecia com o inventor. Não havia educação nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente; e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, os séculos se escoavam em toda a grosseria das primeiras idades; a espécie já estava velha, e o homem conservava-se sempre criança.²¹

Esta harmonia primitiva se rompe com a criação da propriedade privada, que Rousseau descreve de maneira muito eficaz, numa passagem famosa:

²⁰ ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

²¹ IDEM, p. 197.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer, 'isto é, meu' e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: 'Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém'.

Portanto, a diferença de Hobbes e de todos os outros jusnaturalistas, Rousseau coloca a propriedade privada e não o pacto social como momento de passagem do Estado de natureza para o Estado civil. O que significa que para ele a sociedade civil é algo negativo que provoca competição, divisões, guerras, criação de necessidades artificiais e não naturais, que deve ser superada com um pacto que crie uma sociedade próxima o mais possível do estado original de paz e de harmonia. Rousseau é o único jusnaturalista que apresenta um movimento não mais dicotômico (Estado de natureza x Estado civil), mas triádico: estado de natureza x (propriedade privada) Estado civil x pacto social, (que será depois retomado por Marx).

O pacto social para Rousseau, a diferença de Hobbes e dos outros jusnaturalistas, não implica a alienação dos direitos naturais que o homem goza no estado de natureza, porque toda alienação seria uma perda do direito humano fundamental que é a liberdade, entendida como autonomia do sujeito. Rousseau é um crítico radical do conceito de representação, porque os direitos naturais são inalienáveis e a representação implica justamente a alienação (entrega a outros) de direitos e a perda da autonomia.

Na sua obra política maior, escrita depois do *Discurso*, ou seja, *O contrato Social*²², Rousseau define e detalha as bases da sua teoria política.

A única maneira para o sujeito não perder a sua liberdade e autonomia é fazer com que todos e cada um obedeçam às leis que ele mesmo se deu: princípio democrático da soberania popular. As cláusulas que compõem o contrato reduzem-se a uma só:

A alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um, dando-se completamente, a condição é igual para todos, e sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa em torná-la onerosa para os demais.²³

O conceito central que sustenta toda a argumentação é o de “vontade geral”, uma “entidade metafísica” que não pode ser empiricamente identificada nem com a vontade da maioria, nem mesmo a vontade de todos:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades, os mais e os menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral²⁴

Por isso, a vontade geral é definida por Rousseau como: a) **inalienável**: “Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é

²² ROUSSEAU, J. J. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

²³ IDEM, p. 32.

²⁴ IDEM p. 46-47.

senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade”; b) **indivisível**: “A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte”; e c) **infalível**:

Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. O povo jamais se corrompe, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau.²⁵

Rousseau é o filósofo que defende de forma mais radical uma concepção democrática do poder, baseada na Idea da soberania popular, mas mantém uma concepção monolítica de tipo hobbesiano. Com efeito, as características do poder soberano de Rousseau são muito próximas das do poder soberano de Hobbes: absoluto, indivisível e irresistível, assim como a vontade geral de Rousseau é indivisível, inalienável, infalível²⁶. Ambas as teorias não admitem limites jurídicos à soberania, como afirma o próprio Rousseau:

Baseando-se nesta ideia [de que o objeto das leis é sempre geral], vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a lei pode ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo,

²⁵ IDEM, p.44.

²⁶ Ver: BOBBIO, N. O modelo Jusnaturalista In: BOBBIO, N. – BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ou como pode ser livre e estar sujeito às leis, desde que estas não passam de registros das nossas vontades.²⁷

Rousseau é um filósofo paradoxal: é, ao mesmo tempo, o mais intransigente defensor do caráter inalienável dos direitos naturais, crítico da representação política e defensor da soberania popular, mas pode ser lido também como o filósofo de uma concepção do poder infalível, indivisível, inalienável do “povo” que inspirou regimes populistas e totalitários.²⁸

²⁷ ROUSSEAU, J. J. *O Contrato Social*. *op. cit.*, p. 55.

²⁸ Ver MEIRA, Milton. *A farsa da representação política*. Ensaios sobre o pensamento político de Rousseau. Discurso Editorial, 2016. Ver: TOSI, G.; GUIMARÃES, R. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos*. Curitiba: CRV, 2020, p. 271-287. Neste último capítulo do livro, debatemos a crítica do prof. Milton à Representação política e a sua defesa de Rousseau.

5

LIBERALISMOS E REVOLUÇÕES BURGUESAS ¹

5.1 – O CICLO DAS REVOLUÇÕES BURGUESAS

Estas doutrinas não foram uma mera invenção dos filósofos, mas o fruto de guerras, revoluções e lutas sociais que percorreram toda a época moderna e acabaram por transformar profundamente a sociedade europeia e mundial. As três revoluções burguesas, associadas à grande revolução industrial do final do sec. XVIII, são fundamentais para a transformação radical da Europa.²

Elas surgiram nos séculos XVII e XVIII, no período de ascensão da burguesia que estava reivindicando uma maior representação política frente à nobreza e ao clero. Elas forneciam uma justificativa ideológica consistente aos movimentos revolucionários que levariam progressivamente à dissolução do mundo feudal e à constituição do mundo moderno. O *jusnaturalismo* moderno teve uma importante influência sobre as três grandes revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII e isto se nota porque todas elas, de forma diferente, sentiram a necessidade de proclamar direitos.

- A *Declaração de Direitos (Bill of Rights)* da **Revolução Gloriosa de 1688/89**, que encerra o período da guerra civil inglesa, iniciada em 1640, levando à formação de uma monarquia parlamentar que dura até os dias de hoje;

¹ TOSI, G. – FRAGOSO, W. - As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos. *Problemata*: R. Intern. Fil. v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.

² COMPARATO, 1999: MONDAINI, 2006.

- A *Declaração de Direitos do Estado da Virgínia de 1777*, que foi a base da declaração da Independência dos Estados Unidos da América (em particular as primeiras 10 emendas de 1791) e criou o primeiro grande Estado democrático moderno;
- A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da **Revolução Francesa de 1789**, a mais radical e profunda de todas, que foi o “atestado de óbito” do Antigo Regime e abriu caminho para a Proclamação da República.

Sem esquecer a revolução mais importante e duradoura de todas, ou seja, a **revolução industrial**, que iniciada na Inglaterra no final do século XVIII se espalhou pela Europa e pelo mundo inteiro “revolucionando” permanentemente o modo de produzir e de viver da humanidade. Enquanto a burguesia, após a restauração fez um acordo com a aristocracia e o clero e o seu ímpeto político arrefeceu, a revolução industrial com as suas sucessivas ondas tecnológicas colocou em movimento uma máquina que ninguém consegue mais parar ou dominar.

O conceito de revolução tem uma história bastante original, a começar pelas suas origens e pelos desdobramentos posteriores.³

A palavra revolução tem sua origem na astronomia. A obra fundamental de Copérnico se chamava *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) e indicava as revoluções (as voltas) que os planetas fazem ao redor do sol, e não, como se entendia antes de Copérnico, no sistema ptolemaico, o percurso que o sol e os outros planetas faziam ao

³ Ver: TOSI, G. Leituras críticas da Revolução: Löwith, Arendt, in *Teoria e História conceitual dos Direitos Humanos e da Democracia. Ensaios* (vol. II). João Pessoa, Rubaiyat Editor, 2022, p. 267-314.

redor da terra que estava no centro do universo. A revolução copernicana foi justamente esta mudança de paradigma.⁴

Os ingleses transferiram a palavra revolução do âmbito físico para o político. Com a revolução gloriosa de 1688/89 o Rei assina um *Bill of rights* (uma declaração de direitos) que remete à famosa *Magna Charta Libertatum* que os barões ingleses haviam conseguido do Rei João Sem Terra em 1215 no povoado de Egham. Os ingleses entendiam que a sua luta havia sido uma “revolução”, ou seja, uma volta às antigas *libertates* dos ingleses conseguidas desde a *Magna Charta* e usurpadas pelos monarcas absolutistas. Na verdade, o sentido que era dado a esta palavras era mais de “restauração” do que propriamente de “revolução”, embora fosse uma restauração que produzia um novo sistema político: a monarquia parlamentar.

Mas a palavra foi utilizada também pelos revolucionários das colônias norte-americanas, embora alguns estudiosos prefiram falar de “guerra de independência” em lugar de propriamente revolução. De qualquer forma, o surgimento dos Estados Unidos da América criou a primeira grande democracia moderna da história com instituições duradouras que resistem até hoje: um sistema presidencialista, e uma constituição bastante “enxuta” que recebeu poucas e fundamentais emendas ao longo dos séculos, uma Confederação de Estados e uma forte divisão entre os três poderes.

Uma democracia, porém, que nasceu sem abolir a escravidão, aliás fazendo da escravidão um dos pilares do sistema econômico, político e

⁴ Ver ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

cultural. Foi preciso uma sangrenta **Guerra de Secessão**, também conhecida como Guerra Civil Americana, que aconteceu entre 1861 e 1865, entre o Norte e o Sul dos Estados Unidos, para acabar “formalmente” com a escravidão, embora ela continuasse de fato em grande parte do país e perdure até hoje.

A revolução americana não foi uma restauração como a inglesa, mas também não foi uma revolução radical como a francesa, que deu à palavra “revolução” o sentido que tem até hoje, ou seja, uma transformação radical da sociedade: econômica, política, jurídica, religiosa, cultural. A revolução francesa possuía também um propósito bem mais ambicioso que as outras duas revoluções: a de ser uma transformação que alcançaria não somente os franceses, mas a humanidade inteira: uma revolução mais universal, conforme os ditames do Iluminismo. Isto se percebe no título de declaração dos direitos, não só do cidadão (francês, inglês, americano), mas do “homem” em geral, de todos os homens.⁵

Durante um curto período, de 1789 até o começo do outro século XIX, a França passou de uma Monarquia absolutista, a uma Monarquia constitucional a uma República e finalmente ao Império de Napoleão que, ao mesmo tempo traiu e realizou os ideais da revolução espalhando-se por toda Europa, com consequências em outras partes do mundo: por exemplo no Brasil. A restauração monárquica que sucede à queda de Napoleão não consegue derrubar completamente os ideais

⁵ Um debate importante para entender as diferenças entre a revolução americana e francesa é aquele que aconteceu na época entre Edmund Burke. *Reflexões sobre a revolução na França*. Brasília: Editora UnB, 1982, e Thomas Paine. *Os direitos do homem*, Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

revolucionários que acabaram por prevalecer: até hoje os princípios republicanos da revolução estão na base da maioria dos Estados democráticos de direito do mundo.

Mas a revolução francesa teve outro papel importante, a de alimentar e inspirar todo o grande ciclo das revoluções socialistas e comunistas, que teve o seu primeiro ensaio na Comuna de Paris (1870) e sobretudo com a revolução Russa (1917-8): os revolucionários tomaram a Revolução Francesa como um paradigma e modelo a ser seguido, e obviamente superado no seu caráter burguês.⁶

5.2. OS LIMITES DA CONCEPÇÃO LIBERAL DE ESTADO: LIBERDADE NEGATIVA E POSITIVA, SOBERANIA POPULAR E DIREITOS.

As doutrinas jusnaturalistas possuem dois núcleos teóricos fundamentais: os “direitos naturais” e a “soberania popular”, ou seja, o liberalismo e a democracia, doutrinas que encontram em Locke e Rousseau respectivamente os seus principais teóricos. O liberalismo prega a limitação dos poderes do Estado, cuja função é garantir os direitos subjetivos que os cidadãos possuíam no estado de natureza. A função essencial do Estado é garantir os direitos dos cidadãos. Os “direitos de liberdade” são fundamentalmente os direitos do indivíduo (burguês) à vida, à liberdade, à propriedade, à segurança.

O pacto social (nos seus dois momentos do *pactum unionis* e *subjectionis*) cria o Estado para a garantia total ou parcial (isto depende das concepções dos diferentes autores) dos direitos dos cidadãos. O

⁶ Ciclo revolucionário que talvez tenha se esgotado com a queda do muro de Berlim; mas isto é algo que discutiremos ao tratar dos socialismos.

liberalismo, que se forjou na luta contra o absolutismo, assume uma concepção “negativa” do Estado, como mal menor que deve ser limitado e controlado para não abusar dos direitos dos cidadãos e não interferir na sua esfera privada, entendida aqui tanto como “privacidade” (*privacy*) pessoal quanto como propriedade privada, isto é, mercado.

O Estado limita-se a garantia dos direitos individuais através da lei sem intervir ativamente na sua promoção. Por isto, estes direitos são chamados de direitos de **liberdade negativa**, porque têm como objetivo a não intervenção do Estado na esfera dos direitos individuais.

O conceito de liberdade negativa é muito importante porque permite a preservação de um espaço de não interferência do Estado, mas é insuficiente porque não prevê uma efetiva e eficaz ação positiva do Estado para que todos os cidadãos possam alcançar a condição de homens livres e iguais. Como dizem os críticos do liberalismo, no limite, esta pode ser, e muitas vezes é, a “liberdade de morrer de fome”.

O socialismo, e certas correntes mais sociais do próprio liberalismo, propõem um **conceito positivo de liberdade**, segundo a qual todos os cidadãos tenham as condições materiais necessárias para poder exercitar efetivamente a liberdade e participar da vida pública.⁷

Outra tensão da teoria política liberal é a relação entre os **direitos** e a **soberania** popular. Como afirma Bobbio⁸, liberalismo e democracia são dois conceitos distintos e até certo ponto contrapostos: podem existir sociedades liberais, mas não democráticas (como os Estados

⁷ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, UnB, 1981 (*Dois conceitos de liberdade*).

⁸ BOBBIO, *Igualdade e Liberdade*. IDEM. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

europeus da primeira metade do século XIX) e sociedades democráticas, mas não liberais (como os regimes comunistas do século XX). Os liberais não tinham compromisso com a democracia e identificavam o cidadão “de bem” com o cidadão “de posse”, o único que tinha as condições de exercer plenamente os direitos políticos. Aliás, os liberais tinham receio de que uma ampliação irrestrita da cidadania se transformasse numa “tirania ou ditadura da maioria”. Era o medo das novas classes proletárias emergentes e da nova sociedade de massa, que aparece, por exemplo, em autores como Tocqueville e John Stuart Mill.⁹

O subjetivismo moderno é intrinsecamente contraditório, porque pretende promover, ao mesmo tempo, um sujeito livre na esfera **moral** privada, um sujeito produtor e consumidor na esfera **econômica**, um sujeito cidadão na esfera **política**, figuras não facilmente compatíveis entre si, como havia já visto o jovem Marx em *A questão judaica*, em que ele critica e comenta a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa, enquanto direitos do homem egoísta burguês¹⁰.

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. [...] O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.¹¹

⁹ TOCQUEVILLE, Aléxis de *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fonte 1998, Livro I, p, 294-305. MILL, John Stuart. ***Sobre a liberdade***. Tradução e prefácio de Alberto da Rocha Barros; apresentação de Celso Lafer. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991 (Clássicos do Pensamento Político).

¹⁰ Ver: TOSI, G. – FRAGOSO, W. - As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 8. n. 1 (2017).

¹¹ MARX, Karl. *Sobre a questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 50.

Nesta perspectiva, para Marx há uma inversão de valores, uma vez que a comunidade política, no qual o homem se comporta como ente comunitário, é rebaixada e colocada a serviço dos interesses particulares do homem egoísta:

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*.¹²

Este individualismo se fundamenta na exploração do trabalho alheio, no colonialismo, no tráfico de escravos, na drenagem e pilhagem dos recursos naturais, em benefício de uma minoria de cidadãos “livres e iguais” e em detrimento de uma imensa maioria de homens e povos excluídos, marginalizados e explorados.

A questão que este trajeto nos coloca é a seguinte: o subjetivismo faz parte do espírito do nosso tempo, diria Hegel. Não podemos renunciar a ele e até certo ponto somos todos individualistas e segundo Bobbio o individualismo é uma das conquistas da modernidade, porque o homem não é mais pensado “organicamente” como um membro de uma sociedade, mas como um sujeito livre.

Em *A Era dos Direitos*, Bobbio defende que a concepção individualista tem várias consequências positivas. Em primeiro lugar

¹² IDEM, p. 50.

muda a relação tradicional entre indivíduo e Estado: “Concepção individualista significa que primeiro vem o indivíduo (o indivíduo singular, deve-se observar), que tem valor em si mesmo, e depois vem o Estado, e não vice-versa, já que o Estado é feito pelo indivíduo e este não é feito pelo Estado”.¹³

Muda também a relação entre direitos e deveres:

Nessa inversão da relação entre indivíduo e Estado, é invertida também a relação tradicional entre direito e dever. Em relação aos indivíduos, doravante, primeiro vêm os direitos, depois os deveres; em relação ao Estado, primeiro os deveres, depois os direitos.¹⁴

Muda também a concepção e a finalidade do Estado:

A mesma inversão ocorre com relação à finalidade do Estado, a qual, para o organicismo, é a *concórdia* ciceroniana (a *omónoia* dos gregos), ou seja, a luta contra as facções que, dilacerando o corpo político, o matam; e, para o individualismo, é o crescimento do indivíduo, tanto quanto possível livre de condicionamentos externos.¹⁵

Finalmente a concepção individualista muda a concepção da justiça:

O mesmo ocorre em relação ao tema da justiça: numa concepção orgânica, a definição mais apropriada do justo é a platônica, para a qual cada uma das partes de que é composto o corpo social deve desempenhar a função que lhe é própria; na concepção individualista, ao contrário, justo é que cada um seja tratado de modo que possa satisfazer as próprias necessidades e atingir

¹³ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 29.

¹⁴ IDEM, *ibidem*.

¹⁵ IDEM, *ibidem*.

os próprios fins, antes de mais nada a felicidade, que é um fim individual por excelência.¹⁶

Por isso, não podemos renunciar ao individualismo; mas será que este individualismo é suficiente para fundar uma sociedade humana justa? Será que funciona o pressuposto liberal de que o egoísmo de cada um vai redundar em benefício para todos? Como relacionar, então, o indivíduo com os outros indivíduos, como pensar na intersubjetividade, no coletivo, no comunitário, nos espaços de solidariedade e responsabilidade para com o outro?

São todas questões que exigem a superação do individualismo exacerbado da sociedade capitalista em que vivemos e que tende a transformar tudo em uma mercadoria: o trabalho, a arte, a religião etc. Os mesmos princípios individualistas que enaltecem a dignidade e a liberdade humana acabam por produzir a desigualdade. A máxima de Kant foi invertida: “O homem tem preço, não tem valor” ou “o valor do homem se mede pelo seu preço”.

5.3. OS EXCLUÍDOS DAS LIBERDADES BURGUESAS.

As revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII trazem no centro da doutrina política a ideia dos direitos subjetivos, ou dos “direitos do homem e do cidadão”, direitos de liberdade, ou civis e políticos. Porém, apesar das proclamações de que “todos nascem e permanecem livres e iguais”, as constituições oriundas das revoluções burguesas limitavam fortemente o acesso à cidadania, excluindo grande parte da população.

¹⁶ IDEM, *ibidem*

Quando se faz referência à democracia dos antigos, sempre se relembra que pouco menos de um quarto dos cidadãos de Atenas, nos seus períodos democráticos, podiam efetivamente governar e ser governados, ser considerados seres livres e iguais (*eleutheroi kai ísoi*). Mas o mesmo ocorre para os cidadãos das sociedades posteriores às revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII: escravos, mulheres, estrangeiros e pobres eram excluídos dos direitos políticos.

O COLONIALISMO

Nos séculos XVIII, XIX e XX, enquanto na Europa proclamavam-se os direitos universais, tomava um novo impulso o grande movimento de **colonização** e de **exploração** dos povos extra europeus que provocava a exclusão de grande parte da humanidade do gozo dos direitos fundamentais. A criação de um mercado mundial foi possível graças à pilhagem e a drenagem de enormes recursos dos povos colonizados e a reintrodução em ampla escala da escravidão; fenômenos que contribuíram para o processo histórico da acumulação primitiva do capital, que deu o grande impulso à criação e expansão do sistema capitalista mundial.¹⁷

ESCRavidÃO E RACISMO

A **escravidão** foi implantada na época Moderna pelas “potências cristãs”, tendo Portugal o monopólio do tráfico, de forma tanto mais brutal e injustificável enquanto abertamente em contraste com a

¹⁷ LOSURDO, Domenico. *Contra história do liberalismo*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006, (1794-

doutrina da liberdade e igualdade natural de todos os homens da tradição cristã. E, se os antigos discriminavam os “bárbaros”, foram os modernos que inventaram o racismo na sua forma específica como um produto “novo” do etnocentrismo e do cientificismo europeu que a Antiguidade não conhecia.

As várias declarações de direitos das colônias norte-americanas não consideravam os **escravos** como titulares de direitos tanto quanto os homens livres, e foi preciso uma sangrenta guerra civil (1861-1865) para que a escravidão fosse formalmente abolida nos Estados Unidos, e mais um século de batalhas civis para que a discriminação racial, herança da escravidão, começasse a ser abolida de fato e de direito nos Estados Unidos e em outros países.

O caso da **Haiti** é o mais impressionante: inspirados nos princípios da revolução francesa, especialmente a fraternidade, os escravos negros da colônia francesa, liderados por Toussaint l’Ouverture (1743-1803), se rebelaram em armas e conseguiram a independência. Porém a França, que durante o período revolucionário havia concedido a liberdade aos escravos dos seus territórios coloniais, revogou este decreto e reprimiu brutalmente e violentamente o movimento restaurando o domínio colonial e a escravidão.¹⁸

O Brasil, como se sabe, foi o último país do mundo a abolir a escravidão em 1888; e o último regime abertamente racista, o *apartheid*

¹⁸ L’OUVERTURE. Toussaint *Lettres à la France. Idées pour la libération du Peuple Noir d’Haïti* (1794-1798). Introduction et apparat critique d’Antonio M. Baggio et Ricardo Augustin (Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011).

da África do Sul, foi abolido somente no início dos anos 90 de século passado, após a libertação de Nelson Mandela.

AS MULHERES E OS POBRES.

Mesmo na Europa os “cidadãos” não gozavam dos mesmos direitos. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa não considerava as **mulheres** como sujeitas de direitos iguais aos dos homens, e foi preciso uma longa luta que durou mais de um século para que as mulheres conseguissem o sufrágio universal. Durante o processo revolucionário, Olympe de Gouge elaborou uma *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* que foi rejeitada por unanimidade pela Assembleia Nacional Francesa em 1791. A proponente foi posteriormente levada a guilhotina no período do Terror.¹⁹

Em todas estas sociedades, o voto era censitário e só podiam votar os homens adultos e ricos, além das mulheres, também **os homens pobres e analfabetos** não podiam participar da vida política. Os trabalhadores e trabalhadoras viviam e trabalhavam em condições insuportáveis de exploração, como é magistralmente descrito nas miráveis páginas dedicada à acumulação primitiva por Marx em *O Capital*.²⁰

A revolução industrial havia criado um enorme acúmulo de produção e de riqueza nunca vista na história da humanidade, que eram,

¹⁹ GOUGES, Olympe. *Avante, Mulheres!* Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã e outros textos. EDIPRO: 2020.

²⁰ MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política*. O processo de produção do Capital. Vol. 1º São Paulo: Boitempo, 2011.

porém, monopolizadas por poucos em lugar de ser socializados para a todos. Nasce assim a “questão social” protagonizada pelas classes e categorias marginalizadas e exploradas que deram origem aos vários tipos de socialismos.

Mas antes de estudar o socialismo, precisamos enfrentar o pensamento de Hegel, que, apesar de não ser um socialista, não era tampouco um liberal *tout court*; pensamento que encerra a tradição jusnaturalista e inicia a estação historicista que irá influenciar Marx e os socialistas.

6

A CRÍTICA DE HEGEL AO JUSNATURALISMO: O ESTADO COMO TOTALIDADE ÉTICA

A tarefa da filosofia é conceber o que é, pois o que é a razão.

*No que toca ao indivíduo, cada um é filho do seu tempo;
do mesmo modo, a filosofia é o seu tempo aprendido em pensamento.*

*Assim como é insensato acreditar que um indivíduo
possa saltar por cima do seu tempo,
é igualmente insensato acreditar que uma filosofia
possa ir além de seu tempo presente.*

*Mas, se uma teoria ultrapassar estes limites,
se construir um mundo tal como entenda que deva ser,
este mundo que a filosofia constrói certamente existirá,
mas somente em sua opinião,
elemento dúctil no qual se pode plasmar qualquer coisa.*

G. F. W. Hegel, *Prefácio à Filosofia do Direito*

O jusnaturalismo, enquanto doutrina política e jurídica, encerra a sua grande época de florescimento com o fim do século XVIII e o início do século XIX. Fichte pode ser considerado o último jusnaturalista e Hegel, o primeiro crítico do jusnaturalismo, como afirma Bobbio:

A ideia do Estado-razão chega até Hegel, que define o Estado como “o racional em-si e para-si”. Mas Hegel é também o crítico mais impiedoso do jusnaturalismo: a razão de que fala quando, desde o início da *Filosofia do Direito*, anuncia querer compreender o Estado como algo racional em si não tem nada a ver com a razão dos jusnaturalistas, os quais se deixaram seduzir

mais pela ideia de delinear o Estado tal como deveria ser do que pela tarefa de compreendê-lo tal como é.¹

Com a *Filosofia do Direito* de Hegel, o jusnaturalismo entra definitivamente em crise, pelo menos como doutrina jurídica e política, e inicia-se uma nova corrente filosófica, o **historicismo**, que influenciará, entre outros, o pensamento de Karl Marx, o qual compartilha com Hegel muitas das críticas dirigidas à tradição jusnaturalista e aos direitos da tradição burguesa liberal. A doutrina política de Hegel parte de uma crítica radical à tradição do direito natural moderno (e antigo).²

6.1. CRÍTICA AO MÉTODO “ABSTRATO” DA CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA.³

Hegel pode ser considerado, em filosofia política, como um **realista**, no sentido preciso de que a filosofia deve ocupar-se do ser e não do dever ser⁴, o como diria Maquiavel: “*della verità effettuale della cosa*” e não de construções ideais. Neste sentido, para Hegel as teorias políticas contratualistas ou jusnaturalistas “são produzidas por

¹ BOBBIO. *O modelo jusnaturalista*, in: BOBBIO, N.; BOVERO M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, Brasiliense, 1996, p.96.

² Veja HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome* [1817]. Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo. Veja também o ensaio de Norberto Bobbio: Hegel e o jusnaturalismo, In: IDEM., *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1991. Ver também: MÜLLER, Marcos Lutz, *O Direito Natural em Hegel*. In ROSENFELD, D. *Estado e Política. A filosofia política de Hegel*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003, pp. 41-66. Ver também: BERNARDES, J. A crítica de Hegel à teoria do contrato. In: In ROSENFELD; D. *Estado e Política. A filosofia política de Hegel*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003, pp. 67-77.

³ As críticas de Hegel ao jusnaturalismo e ao contratualismo tem muita afinidade (e muita mais profundidade) com as críticas de Edmund Burke. *Reflexões sobre a revolução na França*. Brasília: Editora UnB, 1982.

⁴ Hegel, G. F. W., *Filosofia do Direito*. Prefácio, Lisboa: Guimarães, 1990, p.15.

abstração da realidade, e não passam, em um certo sentido, de ficções do entendimento”⁵, que não são adequadas com o “concreto da história”. Deste modo, Hegel critica a pretensão hobbesiana, e de grande parte da filosofia moderna, de produzir uma ética e uma política *more geometrico demonstrata*, inspirada no modelo das ciências exatas e naturais e “deduzidas” de princípios “abstratos” sem uma inserção concreta na história⁶. Hegel considera este método limitado ao âmbito do entendimento (*verstand*) que não alcança a síntese dialética da razão (*vernunft*). Para ele, ao contrário, o movimento do pensamento deve revelar (apresentar - *darstellung*) o movimento de todos os momentos imanentes ao processo de constituição do ser.⁷

A partir desses pressupostos, Hegel faz uma leitura crítica do jusnaturalismo e propõe um sistema político alternativo, que procura identificar na história concreta dos homens as razões (ou a razão) imanente que dá sentido aos atos humanos. Assim como os jusnaturalistas encontram seu ponto arquimédico na doutrina ou no mito do estado de natureza, Hegel encontra o seu ponto fulcrar na **Doutrina do Estado**.

6.2. O ESTADO COMO TOTALIDADE ÉTICA.

Para Hegel, o Estado, enquanto totalidade ética (*sittliche Totalität*), é um evento histórico: “A totalidade ética, na medida em que se

⁵ BERNARDES, J. A crítica de Hegel à teoria do contrato, In: ROSENFELD; D. *Estado e Política. A filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003, p. 70.

⁶ Ver a respeito: BOBBIO, N. *O caráter do jusnaturalismo*. In “BOBBIO, N, BOVERO, M., *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, cit.

⁷ IDEM, p. 70.

identifica com a vida (e com o destino) de um povo, é um momento da história universal, ou seja, é um evento histórico. Como tal não é nem uma criação da imaginação, nem uma construção do intelecto.”⁸

O Estado é a realização na história da Razão, ou, na linguagem hegeliana, do Espírito Objetivo que se manifesta através das instituições, das tradições, da cultura, da língua, da religião, ou seja, do Espírito de um determinado povo (*Volksgeist*). O Estado, para o filósofo alemão, é uma totalidade ética superior aos indivíduos, que realiza a síntese entre subjetividade e objetividade: “A *eticidade* é o cumprimento do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito subjetivo e objetivo”.⁹ Desta maneira, o Estado, definido por Hegel como “a substância ética *autoconsciente*, a unificação do princípio da família e da sociedade civil”,¹⁰ tem a obrigação de educar os cidadãos para os valores éticos coletivos típicos daquele povo, expressão daquele *ethos* particular, daquela tradição que se encarna em instituições como a religião, a escola, o exército, a justiça, os tribunais. Só no Estado e nas suas instituições se realiza a verdadeira liberdade humana, e o homem é verdadeiramente livre.

Afirma Manfredo Araújo de Oliveira:

O sujeito é percebido como dependente, em sua consciência e em seu ser, das “instituições éticas”, produtos das ações humanas. As instituições históricas são as verdadeiras instâncias de universalização das vontades

⁸ Ibid., p. 35.

⁹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome* [1817], § 513, p. 119.

¹⁰ Ibid., § 535, p. 131.

imediatas: é através da adesão às instituições que o sujeito individual se libera da particularidade dos seus impulsos e de suas opiniões.¹¹

6.3. CRÍTICA DO CONTRATO SOCIAL.

É por esses motivos que, para Hegel, o fundamento do sistema político não pode residir num pacto ou contrato artificial, fruto da associação dos indivíduos livres, porque o homem é um ser político por natureza, como dizia Aristóteles, que só existe enquanto membro de uma comunidade política: fora da sociedade não podem existir indivíduos livres num estado de natureza. Do estado de natureza, diz Hegel, só podemos dizer uma coisa: que dele é preciso sair o mais rapidamente possível para que possa começar a história propriamente humana.

[...] pelo que foi simultaneamente inventado um *estado de natureza* em que o direito natural deveria vigorar, em contraste com o qual a condição da Sociedade e do Estado exigia e trazia em si uma limitação da liberdade e um sacrifício dos direitos naturais. Mas, na realidade, o direito e todas as suas determinações fundam-se somente na *personalidade livre*, numa *autodeterminação*, que constitui antes o contrário de *determinação natural*. O direito da natureza é, pois, a existência da força e fazer-se valer da violência; e **um estado de natureza é um estado da prepotência e da injustiça, a cujo respeito o que de mais verdadeiro se pode dizer é que importa sair dele**. Em contrapartida, apenas a sociedade é a condição em que o direito tem a sua realidade efetiva; o que é necessário limitar e sacrificar é justamente o arbítrio e a prepotência do estado de natureza.¹²

¹¹ OLIVEIRA, M. A. de. Hegel: normatividade e eticidade, In: ID: *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 220.

¹² G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome* [1817], § 502, p. 112.

Hegel não mostra nenhuma simpatia pelos “experimentos mentais” que engendram ficções racionais semelhantes àquelas que servem como expediente de prova para as leis físicas, e que serão retomados pela tradição neo-contratualista moderna.¹³ Não é possível pensar a um momento que “precede” o próprio Estado político, porque é quando surge o Estado, que começa a existir uma história humana:

Na existência de um *povo*, o fim substancial é ser um Estado e manter-se como tal; um povo sem formação estatal (uma *nação* ou *etnia* enquanto tal) não tem, a rigor, história, como existiam os povos antes da formação do seu Estado e ainda hoje existem como nações/etnias selvagens.¹⁴

Se o Estado é uma “totalidade ética” que, como afirmava Aristóteles, precede o indivíduo e lhe é superior, a comunidade política não pode ser produto de um contrato entre os indivíduos. A figura do contrato pertence ao âmbito do direito privado e não poderia ser uma figura do direito público: “A teoria do contrato social é uma indébita transposição de um instituto próprio do direito privado para a esfera do direito público (transposição que, para Hegel, é um dos erros característicos de toda a tradição do direito natural)”.¹⁵

O processo de criação de uma comunidade política deve ser compreendido à luz da ação dos indivíduos, desde que estes sejam compreendidos como **desde sempre** inseridos em uma rede de valores historicamente efetivada na qual a sua própria identidade individual depende e é por ela determinada¹⁶.

¹³ Ver: BERNARDES, J. *A crítica*, cit. p. 70.

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome* [1817], 548, p. 149.

¹⁵ BOBBIO, N. Hegel e o jusnaturalismo. In: id., *Estudios sobre Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 34.

¹⁶ BERNARDES, J. *A crítica*, cit. p. 74.

O contrato é expressão de um acordo, sempre instável e precário, entre as vontades e os interesses particulares, típico das relações que se instauram no que Hegel chama de sociedade civil (*burguerliche gesellschaft*). Para Hegel:

toda teoria que pressupõe o contrato como gênese do Estado possui um vício de origem: reduzir a possibilidade de construção de uma instância universal que represente o bem comum mediante a salvaguarda e o exercício efetivo de direitos políticos a um ato que se perfaz pela decisão individual, marcada pela lógica da carência, do desejo, da vontade particular.¹⁷

6.4. CARÁTER HISTÓRICO DOS DIREITOS “NATURAIS”.

A partir desses princípios, Hegel critica o caráter “natural” dos direitos e afirma o seu caráter intrinsecamente histórico: os direitos, como a igualdade e a liberdade, são tão pouco naturais que foi preciso um longo processo histórico para que se afirmassem como tais no Ocidente, e ainda não são conhecidos nem praticados em outras culturas e civilizações contemporâneas.

Escreve Hegel:

Quanto à igualdade, a proposição ordinária de que *todos os homens são iguais por natureza*, contém o equívoco de confundir o **natural** com o **conceito**; importa, pelo contrário dizer que, por *natureza*, os homens são apenas *desiguais*. Mas o *conceito* da liberdade, tal como ele existe primeiro sem ulterior determinação e desenvolvimento, é a subjetividade abstrata enquanto *pessoa*, a qual é capaz de propriedade (§448); esta única determinação abstrata da personalidade constitui a *igualdade* real dos homens. Mas que tal igualdade exista, que o *homem* – e não como na Grécia,

¹⁷ IDEM., p. 75.

em Roma etc. apenas *alguns* homens – seja reconhecido e valha juridicamente como pessoa, eis algo que é tampouco por *natureza* que é antes apenas produto do resultado da consciência do princípio mais profundo do Espírito e da universalidade e do desenvolvimento desta consciência.¹⁸

O mesmo acontece com a que os jusnaturalistas chamavam de “leis de natureza eternas e imutáveis”. A história é, para Hegel, um contínuo progresso dialético de autoconsciência do Espírito, ou um contínuo progresso na consciência da liberdade. Por isso, Hegel critica a concepção jusnaturalista antiga que considerava as leis de natureza como prescrições divinas inscritas desde sempre no coração dos homens, porque o próprio Espírito se manifesta, se faz na história e adquire sempre mais consciência de si no longo e conflitante processo histórico. Da mesma maneira, são criticadas as leis eternas e imutáveis de Hobbes e, depois dele, de todos os jusnaturalistas que nada mais são de que uma secularização das leis divinas da tradição medieval.

6.5. A ETICIDADE.

Hegel introduz, assim, entre a moral e o direito, a dimensão da *eticidade* (*Sittlichkeit*), procurando resgatar a unidade entre ética e política do mundo antigo: a *eticidade* é o mundo dos valores coletivos típicos e próprios de um povo, é a encarnação do *Volksgeist*, do Espírito daquele povo particular, que se manifesta na constituição.

A garantia de uma constituição, a saber, a necessidade de que as leis sejam racionais e a sua realização assegurada, reside no espírito de todo o povo, na determinação segundo a qual ele tem a autoconsciência de sua razão (a

¹⁸ G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, cit., § 539, p. 133.

religião é esta consciência na sua substancialidade absoluta) – e, portanto, ao mesmo tempo na *organização real* a ela adequada, como *desenvolvimento* daquele princípio.¹⁹

Cabe ao Estado promover, garantir, defender estes valores éticos coletivos indispensáveis para a formação do bom cidadão. A esfera da moralidade continua sendo a esfera privada, da moral kantiana do indivíduo, mas a *eticidade* assume uma relevância toda particular, orientando e fundamentando a moral individual, o direito e o Estado. Hegel não pretende eliminar o âmbito da moral individual, mas conservá-lo e superá-lo ao mesmo tempo (*Aufhebung*), porque o indivíduo tem objetividade, verdade, realidade efetiva (*Wirklichkeit*) somente enquanto parte, membro e componente da totalidade ética (*sittliche Totalität*) que, na sua forma mais completa, é representada pelo Estado.²⁰

Como afirma Manfredo de Oliveira:

A liberdade humana só é efetiva quando cada indivíduo realiza a sua liberdade à medida em que se vincula, **mediante instituições**, com a liberdade dos outros, em contraposição à modernidade, na qual se pensa a liberdade como plena associabilidade, ou seja, levanta-se a questão da liberdade sem levar em conta o processo de entrelaçamento das liberdades.²¹

6.6. CRÍTICA DO ESTADO LIBERAL.

Com relação à doutrina liberal dos direitos humanos, Hegel também mantém uma posição crítica. Afirma que tais direitos são

¹⁹ IDEM, § 540, p. 136.

²⁰ HEGEL, G. F. W. *Filosofia do direito* (Terceira Parte: A moralidade objetiva. Terceira Seção: O Estado) § 257-358.

²¹ OLIVEIRA, M. A. Leitura hegeliana da Revolução Francesa. *Síntese Nova Fase* (52) 1991, p. 73- 88, a p.81.

abstratos, uma vez que pensados como “pré-sociais”, existente num hipotético estado de natureza e inerente aos indivíduos “por natureza”. Para Hegel, só na sociedade o direito, a justiça, as leis têm a sua realidade e “fora” dele não pode haver direito, porque não pode haver humanidade. Além disso Hegel critica a identificação entre Estado e Sociedade Civil promovida pelo liberalismo:

Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o a segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, a relação do Estado com o indivíduo é muito diferente. Se o Estado é o espírito objetivo, então o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade só enquanto membro. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva.²²

Hegel critica também a ideia liberal de que o Estado é fruto da soma das vontades individuais, porque deste modo

... o Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as consequências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e para si existe na autoridade e majestade absoluta do Estado.²³

E finaliza este parágrafo com uma crítica aberta à Revolução Francesa e ao pensamento revolucionário, no qual demonstra todo o seu “realismo”:

²² HEGEL, G. F. W., *Filosofia do Direito*. Cit., § 258, p. 225.

²³ IDEM, § 258, p. 226.

Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstruir *a priori* e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado, querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de ideia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos.²⁴

Desta maneira, presta ao mesmo tempo homenagem à revolução Francesa, mas refreia o seu juvenil entusiasmo para ela e lança uma advertência para todas as pretensões de realizar na história um “Mundo Novo”, um “Homem Novo”, uma “Nova sociedade” pretensões típicas do pensamento revolucionário e utópico.

Abordaremos mais adiante, a concepção realista” hegeliana do direito internacional no confronto com o cosmopolitismo de Kant.

6.7. OS TOTALITARISMOS DE DIREITA E DE ESQUERDA

As duas grandes alternativas teóricas e práticas ao Estado liberal de direito foram o **comunismo** e o **nazi-fascismo**, ambos regimes que podem ser rotulados de “totalitários”, porque, embora com as devidas diferenças históricas, tanto o fascismo e o nazismo como o comunismo soviético (sobretudo na sua versão stalinista) foram realizações

²⁴ IDEM, *Ibidem*. Já Edmund Burke havia previsto que esses ideais abstratos provocariam violência: “Esses professores, não tendo como aplicar seus princípios extremos a casos que carecem apenas de uma oposição qualificada, ou poder-se dizer, civil e legal, não lhe opõem oposição alguma. Trata-se, com eles, de uma guerra ou de uma revolução, ou então de nada! [...] O pior desses discursos revolucionários é que eles endurecem e insensibilizam os corações, de modo a prepará-los para os golpes desesperados que são usados apenas nas ocasiões extremas. [...] Para algumas pessoas, complôs, massacres e assassinatos tornam-se um preço pequeno para a consecução de uma revolução”. In: BURKE, E. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 92. Debates sobre o pensamento de Burke em TOSI, G. – FRAGOSO, W. As críticas de Direita e Esquerda aos Direitos Humanos. *Problemata*. R. Intern. Fil. v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.

históricas “deformada” do *Estado como totalidade ética* que não respeitaram as mediações dialéticas que Hegel havia colocado como salvaguarda das liberdades individuais.

Giovanni Gentile, filósofo neo-hegeliano e um dos “intelectuais orgânicos” do fascismo, a partir do conceito de totalidade ética, criou a doutrina do “Estado ético” que haveria de superar as antinomias do liberalismo: conhecemos os êxitos teóricos e práticos destas doutrinas totalitárias.²⁵ Em ambos os casos, cabia ao Estado e às suas instituições defender um conjunto de valores coletivos em nome dos quais se legitimava o total desrespeito aos direitos civis e políticos dos cidadãos.²⁶

Escreve Mario Stoppino, no verbete *Totalitarismo* do *Dicionário de Política* de Bobbio:

Na Itália, começou-se a falar de Estado "totalitário" por volta da metade da década de 20 para significar, no nível de avaliação, as características do Estado fascista em oposição ao Estado liberal. A expressão está presente na palavra "Fascismo" da Enciclopédia Italiana (1932), quer na parte escrita por Gentile, quer na parte redigida por Mussolini, onde se afirma a novidade histórica de um "partido que governa totalitariamente uma nação". Na Alemanha nazista, o termo, ao contrário, teve pouca voga, preferindo-se falar de Estado "autoritário". Entretanto, a expressão começava a ser usada

²⁵ GENTILE, G. La dottrina dello Stato. In *Origini e dottrina del fascismo*. Roma: Ed. Istituto Nazionale Fascista di Cultura, 1934. Ver: Jefferson Carriello do Carmo. O attualismo di Giovanni Gentile e o Estado Fascista. *Rev. De Estudos Universitários*, Sorocaba: SP, v. 26, n.1, junho 2000, p 99-113.

“Todo indivíduo atua politicamente, é um homem de Estado, e leva no coração o Estado, e é o Estado. Cada um, a sua maneira, mas também todos concorrendo para um Estado comum, em virtude da universalidade que é própria de sua personalidade mesma...Por isso, o Estado não é *inter homines*, mas in *interiore homine*”. p. 105.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013

para designar todas as ditaduras monopartidárias, abrangendo tanto as fascistas quanto as comunistas.²⁷

As características principais do **totalitarismo** são a ideologia, o partido único, o ditador e o terror.

Retomando a concepção aristotélica do homem como ser por natureza social e político, e a crítica ao individualismo atomista que Hegel havia feito, - mas desconsiderando as mediações dialéticas entre família, sociedade civil e Estado, que Hegel havia mantido -, a tendência dos regimes totalitários foi a de **absorver progressivamente toda a sociedade civil no Estado**, promovendo assim não uma “socialização”, mas uma “estatização” das relações econômicas e sociais em formas mais ou menos radicais conforme os regimes.

Partindo da doutrina aristotélica de que o todo precede e é superior às partes, - porém sem manter as diferenças entre o âmbito da família (*oikos*) e a esfera política dos cidadãos livres e iguais-, tais regimes **submeteram os indivíduos a um controle total e integral de suas vidas**, absorvendo-os como parte integrante e membros do Estado e invadindo a esfera das relações privadas.

Tanto no comunismo como no fascismo, embora com diferenças significativas, cabia ao Estado e às suas instituições promover uma **ideologia oficial totalitária** (o nacionalismo, o racismo, o comunismo), em nome da qual se requeria o sacrifício dos indivíduos, até o supremo quando necessário.

²⁷ BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 1986, p. 1248-1259. No verbete escrito por Mario Stoppino são incluídas também as contribuições de Hannah Arendt e Friedrich-Brzezinski sobre o totalitarismo.

Para isso, era preciso legitimar a **abolição dos direitos civis e políticos dos cidadãos** e a invasão da sua esfera privada. Duas concepções que, não por acaso, eliminaram (nazismo) o limitaram fortemente (comunismo) os direitos civis y políticos dos cidadãos e conduziram a formas distintas, porém correlatas, de totalitarismo.²⁸

Nos países comunistas, a garantia dos direitos económico-sociais esteve acompanhada por uma brutal restrição, ou até eliminação dos direitos civis e políticos individuais e coletivos. Na concepção monolítica do poder (mais próxima a Hobbes que a Locke) não havia lugar para um *cheque and balances* entre poderes que colocasse em perigo a estabilidade do Estado; tampouco poderiam subsistir cláusulas pétreas de direitos que não fossem a própria defesa do Estado e da ordem revolucionária: em suma, não havia lugar pelos direitos humanos “liberais” e “burgueses”.

Se o regime comunista proclamava, pelo menos em teoria, uma ideologia emancipatória, tendencialmente universal e igualitária, o regime nazista defendia abertamente uma doutrina que fazia da desigualdade, da superioridade de uma “raça” sobre as outras e do imperialismo a sua razão de ser.

A essas características o nazismo acrescentou a doutrina **do inimigo interno e externo** que foi levada até o paroxismo do extermínio e da “solução final”, não somente dos hebreus, mas de todos os povos ou indivíduos considerados inferiores.

²⁸ Ver STOPPINO, Mario: *Totalitarismo*. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 1986.

Se associarmos a estas características o **terror** como política de “segurança pública” dirigido por um aparato policial, e a criação de um **partido único de massa**, teremos então duas formas distintas, porém correlatas, de totalitarismo.

Mario Stoppino, no seu verbete faz algumas distinções parecidas com a de Arendt ao considerar as diferenças entre os três tipos de totalitarismo: o fascista, o nazista e o stalinista. Como para Arendt, também Stoppino considera somente o regime nazista e stalinistas regimes totalitários em sentido pleno: “A exagerada dinâmica da política totalitária realizou-se até agora nas fases de desenvolvimento mais intenso do domínio de Stalin na Rússia e de Hitler na Alemanha.”²⁹ Mas acrescenta autor de que “o conceito de Totalitarismo não pode aplicar-se a todos os regimes comunistas nem a todos os regimes fascistas”.³⁰

A segunda consideração é que

O fato de o Totalitarismo ter-se desenvolvido dentro de um sistema fascista ou comunista não autoriza a concluir uma similaridade fundamental entre fascismo e comunismo. Quanto ao segundo ponto, expus anteriormente as profundas diferenças de ideologia, de base social, de orientação política e de dinâmica evolutiva que fazem do fascismo e do comunismo dois fenômenos políticos radicalmente diferentes e contrapostos³¹.

Quanto à Itália fascista o autor afirma:

²⁹ IDEM, p. 1258.

³⁰ IDEM, *ibidem*.

³¹ IDEM, p. 1258. Deste modo, Stoppino, toma partido na discussão polêmica sobre o assunto, contra os autores que não consideram as “profundas diferenças de ideologia, de base social, de orientação política e de dinâmica evolutiva” entre os dois regimes, atribuindo assim o rótulo de totalitarismo tanto ao comunismo como ao nazismo.

Na Itália fascista, a penetração e a mobilização da sociedade nunca se compararam àquela que os regimes hitlerista ou stalinista conseguiram, nem também contou com os elementos constitutivos do Totalitarismo em sua dimensão específica. A ideologia fascista teve mais uma função expressiva do sentimento de comunhão dos membros do partido do que uma função instrumental de guia persistente da ação política; e, faltando-lhe também o componente da supremacia de uma raça eleita, não teve em vista uma transformação radical da ordem social. O partido fascista foi uma organização relativamente fraca. Diante dele, a burocracia estatal, a magistratura e o exército conservaram grande parte de sua autonomia. Sua ação de doutrinação ideológica foi limitada e fez seus pactos por exemplo com as poderosas organizações católicas. O terror totalitário fracassou quase que totalmente. Entretanto, esteve presente nele a personalização do poder, mesmo sem ter atingido o ponto de derrubar a instituição monárquica; mas, precisamente pela falta dos demais elementos característicos do Totalitarismo, Mussolini não conseguiu jamais reunir em suas mãos um poder comparável com o de Hitler ou de Stalin.³²

Concordamos que o fascismo não pode ser considerado *stricto sensu* um regime totalitário como o nazismo e o stalinismo, mas isso não significa negar o caráter extremamente autoritário do regime fascista: não podemos cair em um certo nominalismo que confunde as palavras com as coisas. O fascismo foi o iniciador, o inspirador e, de certa forma, o criador dos regimes totalitários, só que os discípulos superaram o mestre devido aos diferentes contextos históricos e sociais em que os regimes se desenvolveram que permitiram ao stalinismo e ao nazismo de exacerbar os tratos autoritários do regime fascista.

Finalmente o que nos interessa para a nossa “evolução histórica dos direitos humanos” é reconhecer a relevância histórica imensa que

³² IDEM, p. 1259.

exerceram estes regimes, que não podem ser considerados uma mera (embora trágica) parêntese na história humana, mas deixaram um legado imenso que ainda persiste.

Começamos este capítulo com Hegel e o concluímos também com ele. O filósofo alemão elabora uma doutrina política **alternativa ao Estado liberal** de direito: a doutrina do Estado como totalidade ética (*sittliche Totalität*), que foi interpretada pelos hegelianos de direita e posteriormente pelos regimes totalitários e autoritários como uma pura e simples eliminação dos direitos do homem e de toda a tradição jusnaturalista.

A pergunta é: será que há um fio condutor que conduz desde a totalidade ética de Hegel ao Estado ético de Gentile?

É uma questão muito complexa para ser debatida aqui: *prima facie*, poderíamos dizer que há elementos comum nos princípios e no percurso que podem levar à leitura “totalitária” de Hegel, ou que a autoridade de Hegel certamente ajudou a legitimar esta leitura.

Por outro lado, é típico do sistema filosófico hegeliano superar e, ao mesmo tempo, assimilar as contribuições das tradições que o precedem. Neste caso, também, Hegel não desconhece os aportes da tradição iluminista e da Revolução Francesa; aliás, assume como sua tese central dois conceitos fundamentais desta tradição: progresso, liberdade e desenvolvimento.

A História Universal é concebida por Hegel como um contínuo progresso da consciência histórica da liberdade, e Hegel sempre afirmou que não se pode voltar atrás das conquistas da modernidade. Mas muda o conceito de liberdade, que não é mais a liberdade “vazia” de

fazer o que se quer – que ele chama de livre-arbítrio – ou a liberdade “liberal” de fazer tudo que não fere a liberdade do outro – concepção típica do que Hegel chama de “o sistema da atomística”³³ da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) –, mas a liberdade que pode se realizar unicamente na eticidade, isto é, numa sociedade que garanta, através de suas instituições, o pleno desenvolvimento do todo e de todos.

A filosofia hegeliana do Estado é uma tentativa de síntese entre duas concepções: o “organicismo” antigo e medieval e o “subjativismo” moderno. Como afirma Manfredo de Oliveira:

O caminho da filosofia política de Hegel revela-se assim a busca de um paradigma capaz de superar os dois princípios parciais: o *princípio da substancialidade*, a ideia de instituição e de comunidade, onde não há lugar para a liberdade individual, e o *princípio da subjetividade*, onde desaparece no horizonte a comunitariedade e institucionalidade constitutivas do homem³⁴.

São considerações que colhem os problemas reais da sociedade burguesa do seu tempo e que permanecem como aporte fundamentais para compreender também o nosso tempo.

³³ G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, CIT., § 523, p. 122: “A substancia, ao particularizar-se abstratamente, enquanto espírito, em muitas *peçoas* (a família é uma só *peçoas*), em famílias ou indivíduos, os quais existem para si em liberdade autônoma e como particulares, perde, antes de mais, a sua determinação ética, porque estas *peçoas* enquanto tais não têm na sua consciência e como fim a sua unidade absoluta, mas a sua própria particularidade e o seu ser-para-si – eis o sistema da atomística”.

³⁴ OLIVEIRA, M. A. de. *Leitura hegeliana da Revolução Francesa*, cit., p. 240.

7

OS SOCIALISMOS: ENTRE REVOLUÇÃO E REFORMA

A tradição liberal dos direitos humanos – que domina o período que vai do século XVII até o início do Século XIX, quando termina a era das revoluções burguesas – aboliu os privilégios do Antigo Regime, mas criou novas desigualdades. É nessa época que irrompe na cena política o socialismo, que tem suas raízes naqueles movimentos mais radicais da Revolução Francesa que queriam não somente a realização da liberdade, mas também da igualdade. A *égalité* da Revolução Francesa era a igualdade dos cidadãos diante da lei, mas o capitalismo estava criando novas e grandes desigualdades econômicas e sociais, e os socialistas reivindicavam uma igualdade mais efetiva.¹

Durante todo o século XIX e grande parte do século XX, o movimento socialista agiu em duas direções: ampliando e universalizando os direitos “burgueses”, ou seja, os direitos civis e políticos, e criando novos direitos, os econômicos e sociais. Essas lutas foram realizadas “contra” o liberalismo, porque, no seu embate contra o absolutismo, o liberalismo considerava o Estado como um mal necessário e mantinha uma relação de desconfiança: a questão central era a garantia das liberdades individuais **contra** a intervenção do Estado nos assuntos particulares. Agora, ao contrário, o socialismo exigia que

¹ HOBBSBAWM, ERIC J. *A ERA DAS REVOLUÇÕES: 1789-1848*. SÃO PAULO: PAZ E TERRA, 2012.

Estado fornecesse certo número de serviços para diminuir as desigualdades econômicas e sociais e permitir a efetiva participação de todos os cidadãos à vida e ao “bem-estar” social.

Apesar de constar entre os lemas das Revoluções burguesas, o tema da igualdade sempre foi o grande tema do socialismo. Esta concepção, que tem Rousseau como antecessor², é típica dos movimentos socialistas que surgem, no começo do século XIX, e se consolidam a partir dos movimentos revolucionários de 1848 (ano em que foi publicado o *Manifesto comunista*)³, como resposta às profundas desigualdades econômicas criadas pela revolução industrial.

Já durante a Revolução Francesa, nas constituições subsequentes à “Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789”, como, por exemplo, nas de 1791 e 1793, aparecem os primeiros “direitos sociais”: a assistência pública aos pobres e necessitados é considerada “um direito sagrado”, assim como o trabalho, a instrução primária universal e gratuita. Tais direitos não tiveram maiores consequências na época, mas reaparecerão com mais efetividade na Constituição Francesa de 1848⁴. Estava, assim, aberto o caminho que levaria progressivamente à inclusão de uma série de direitos que foram conquistados “contra” a tradição liberal, em nome do socialismo.

Este movimento tomará um grande impulso com as revoluções socialistas do século XX. Já a Revolução Mexicana de 1915/17 havia colocado claramente em primeiro plano a necessidade de garantir os

² ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

³ MARX, K. – ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Editora Avante, 1997.

⁴ COMPARATO, Fabio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2003.

direitos econômicos e sociais. Em 31 de janeiro de 1917, os revolucionários mexicanos aprovaram uma Constituição que, além de estender os direitos civis e políticos a toda a população, pela primeira vez incorporava amplamente direitos econômicos e sociais, com o consequente estabelecimento de restrições à propriedade privada⁵.

Na Rússia, no dia 4 de janeiro de 1918 (dia 17, pelo calendário atual), o "Congresso dos Sovietes" proclamava ao mundo a "Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado", um contraponto proletário à "Declaração burguesa" de 1789. Tal declaração inaugurou uma ótica completamente nova e polêmica na abordagem tradicional dos Direitos Humanos, colocando os direitos econômicos e sociais como alicerces da nova sociedade e servirá de modelo para as outras revoluções comunistas do mundo inteiro.⁶

Com a revolução soviética, porém, o movimento socialista se dividiu em duas grandes correntes irreconciliáveis: revolucionários ou comunistas e reformistas ou social-democráticos, que defendem concepções bastante diferentes de igualdade como veremos a seguir.

7.1. O ANTI-IGUALITARISMO.

*Quanto à igualdade, a proposição ordinária de que
todos os homens são iguais por natureza
contém o equívoco de confundir o natural com o conceito.
Importa, pelo contrário, dizer que,*

⁵ Ver a Constituição Mexicana in: <http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/mex1917.htm>.

⁶ Ver a Declaração in: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/his1918.htm>.

*por natureza, os homens são apenas desiguais.
 Que a igualdade exista, que o homem
 – e não como na Grécia e em Roma, etc., apenas alguns homens –
 seja reconhecido e valha juridicamente como pessoa,
 eis algo que é tampouco por natureza,
 que é antes produto e resultado da consciência do princípio mais profundo do
 Espírito,
 e da universalidade e do desenvolvimento desta consciência*
 G.F. W. Hegel

Esta afirmação de Hegel,⁷ encontra ampla comprovação histórica. De fato, durante a maior parte da história, e em grande parte ainda hoje, os homens não se reconheceram entre si como iguais, mas como diferentes, e as diferenças eram vistas como desigualdades. Desde os membros das comunidades primitivas, que só consideravam a si mesmos como “homens”, até os choques entre civilizações da contemporaneidade, o que prevaleceu historicamente foi o princípio de que os homens são desiguais “por natureza”. Ainda que o conceito do reconhecimento de uma natureza humana comum tenha estado sempre presente na história, a tendência hegemônica foi a da naturalização das desigualdades sociais, tanto interna como externamente às sociedades. Embora doutrinas políticas igualitárias possam ser encontradas na Antiguidade (estoicismo) e na Idade Média (cristianismo), é somente na Modernidade que a consciência da igualdade (junto com a da liberdade) se torna um pré-conceito (*vor-begriffe*) do nosso tempo.

⁷ HEGEL, G. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome* [1817]. Lisboa, Edições 70, 1990. p. 133 (Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo, § 539).

Hegel, portanto, tem razão – em polêmica com os jusnaturalistas – em identificar a igualdade como um conceito construído historicamente e, por isso, acrescentaríamos nós, sempre sujeito às vicissitudes da história, uma vez que, à diferença de Hegel, não temos mais a confiança de que a Providência ou a Razão governam a história. Hegel, porém, confunde aqui dois conceitos distintos: igualdade e diversidade. Na verdade, *por natureza* os homens não são desiguais, mas diferentes; a diversidade é um fato, a igualdade é um valor moral que deve ser transformado numa norma jurídica. E as diferentes doutrinas políticas podem ser avaliadas a partir da relação que estabelecem entre o fato, o valor e a norma.

Temos aqui uma clivagem fundamental: as doutrinas não igualitárias fazem dessas diferenças desigualdades naturais, as doutrinas igualitárias não negam a natural diversidade dos homens, mas afirmam que todos os seres humanos “nascem livres e iguais” e devem ser tratados como pessoas, “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra distinção”, como rezam nos artigos 1 e 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

O que se opõe à igualdade não é diversidade, mas a desigualdade, o que se opõe à diversidade é a uniformidade: há diversidade de condições, mas igualdade de direitos. As diferenças entre as doutrinas políticas se referem justamente à maior ou menor aceitação deste critério.

Outro critério fundamental para definir a igualdade é saber quais sujeitos devem ser considerados iguais (se todos ou somente alguns),

quais bens materiais e imateriais devem ser distribuídos a esses sujeitos e quais critérios devem ser utilizados nesta distribuição, ou seja, que tipo de justiça distributiva e/ou corretiva deve prevalecer. Utilizando tais critérios iniciais, podemos afirmar que existem quatro maneiras distintas de conceber a relação entre diversidade e igualdade.

Anti-igualitaristas são todas aquelas doutrinas que defendem uma *diferenciação jurídica das diferenças*, ou seja, que identificam as diversidades naturais como desigualdades naturais. Tais doutrinas dão sustentação às sociedades estamentais ou de casta, onde as hierarquias sociais são sacralizadas e naturalizadas e a desigualdade considerada permanente e ineliminável. Se os sujeitos são naturalmente desiguais, a distribuição dos bens deve ser também desigual: tratar desiguais como iguais seria uma injustiça.

Tais doutrinas não reconhecem nem a igualdade jurídica formal de todos diante da lei e menos ainda a igualdade substancial ou material. Um exemplo típico é a doutrina aristotélica da escravidão natural, fundamentada no princípio de que: “comandar e ser comandado (*árchein kai árchesthai*) estão entre as condições não somente necessárias, mas também convenientes; e certos seres, desde o nascimento (*ek genetés*), são diferenciados, para serem comandados, ou para comandarem”⁸). Por isso, é justo e benéfico para ambos que o homem livre domine o escravo, o *pater familias* a mulher e os filhos, o grego o bárbaro.⁹

⁸ ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1254a 21-24

⁹ A doutrina aristotélica da escravidão natural foi utilizada para justificar a escravidão e a dominação dos povos na descoberta e conquista da América. TOSI, G. *Guerra e direito no debate sobre a conquista da América*. Verba Juris, v.5 n.5 2006 <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/vj/article/view/14852>

Exemplos modernos desse tipo de doutrinas podem ser encontrados nos movimentos “reacionários” contrários à revolução francesa e nas ideologias racistas contemporâneas, desde o nazismo até o *apartheid*.

7.2. A IGUALDADE FORMAL OU JURÍDICA DO LIBERALISMO.

A igualdade formal ou jurídica é típica do liberalismo moderno, que defende uma *indiferença jurídica das diversidades*, ou seja, uma concepção abstrata e formal da igualdade, como igualdade de todos os cidadãos diante da lei, indiferentemente de suas condições econômicas ou sociais.

Tal concepção foi, e continua sendo, uma grande conquista da civilização, na medida em que eliminou os fóruns privilegiados das sociedades estamentais e garantiu a todos os cidadãos a igualdade **de** direitos. Porém não teve nenhum efeito com relação às desigualdades econômicas, aliás, foi uma condição necessária para a justificação e o desenvolvimento de tais desigualdades no sistema capitalista, não garantido assim a igualdade **nos** direitos (BOBBIO, 1995, p. 22-24).

O pressuposto do liberalismo, radicalizado pelo neoliberalismo contemporâneo, é que a desigualdade econômica e social é ineliminável e benéfica para a sociedade: o que deve prevalecer é o livre desenvolvimento das capacidades e atitudes individuais, na presunção de que o egoísmo de cada um vai redundar em benefícios para todos. Neste sentido, como afirma Bobbio (1995, p. 37):

O liberalismo é uma doutrina só parcialmente igualitária: entre as liberdades protegidas encontra-se também a liberdade de possuir e acumular, a título pessoal, bens econômicos sem limites, e a liberdade de empreender operações econômicas (a chamada liberdade de iniciativa econômica), das quais tiveram origem e continuam a se originar as grandes desigualdades sociais nas sociedades capitalistas mais avançadas e entre as sociedades mais avançadas e as do Terceiro Mundo.

O liberalismo possui uma longa tradição na filosofia política moderna desde John Locke, Tocqueville e Stuart Mill até os contemporâneos como Bobbio, mas precisamos fazer uma distinção entre liberalismo político e econômico.¹⁰

7.3. A IGUALDADE MATERIAL OU ECONÔMICA DO SOCIALISMO REVOLUCIONÁRIO.

Por igualdade material entende-se uma *homologação jurídica das diferenças*, ou seja, a igualdade não somente **de** direito, mas **nos** direitos, em particular nos direitos econômicos e sociais, tese defendida pelo comunismo.

A corrente revolucionária do socialismo, a partir da crítica radical de Marx ao liberalismo e aos direitos humanos enquanto direitos burgueses¹¹, privilegiou os direitos econômicos e sociais em detrimento dos direitos civis e políticos.

Marx foi um crítico radical das doutrinas dos direitos humanos porque, como historicista e, neste aspeto, fiel discípulo de Hegel, não podia admitir “direitos naturais”, mas só direitos historicamente

¹⁰ MERQUIOR, J. G. *O Liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

¹¹ MARX, K. *sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

determinados. Para ele, os direitos humanos não são universais, mas expressão dos interesses de uma classe específica, a burguesia, e, portanto, como direitos burgueses, não interessam à classe proletária, antagonista direta e irreconciliável da burguesia.

As críticas explícitas de Marx aos direitos humanos foram expressas num escrito juvenil intitulado *sobre a questão judaica*, onde Marx crítica e comenta a Declaração dos direitos do homem e do cidadão da Revolução Francesa, enquanto direitos do homem egoísta burguês.

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. [...] O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta¹².

Nesta perspectiva, para Marx há uma inversão de valores, uma vez que a comunidade política, no qual o homem se comporta como ente comunitário, é rebaixada e colocada a serviço dos interesses particulares do homem egoísta:

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*.

¹² IDEM, p. 50.

“Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme” 23 (Déclaration des droits etc. de 1791, artigo 2). “Le gouvernement est institué pour garantir à l’homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles” 24 (Déclaration etc. de 1793, artigo 1).

Portanto, até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a vida política se declara como um simples *meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa. ¹³

A solução, aqui somente esboçada por Marx de maneira muito geral e que será desenvolvida nas obras posteriores, é que não é suficiente uma mera emancipação política, ou seja, a proclamação da igualdade jurídica de todos os cidadãos diante da lei, mas é preciso suprimir as contradições da sociedade burguesa, em primeiro lugar a propriedade.

A solução desse enigma é simples.

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa. [...] A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à *aparência* de um teor universal.

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos.

No entanto, a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital. ¹⁴

¹³ IDEM, *Ibidem*

¹⁴ IDEM, p. 51.

Por isso, Marx considera que as declarações de direitos em lugar de libertar os homens das contradições da sociedade burguesa, as legitimam: ele não foi libertado da religião que para Marx é alienação e ópio do povo, não foi libertado da propriedade, aliás ganhou o “direito natural” de propriedade e de comércio, ampliando e legitimando assim os espaços de alienação humanas

Consequentemente o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio. [...] A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral¹⁵.

A emancipação “política”, prometida pelas revoluções burguesas se mostra assim insuficiente: é preciso uma verdadeira “emancipação humana”, cujos traços não estão ainda totalmente definidos e claros nesta fase incipiente do pensamento de Marx, mas que será esclarecida nos escritos posteriores, a começar pelo *Manifesto do Partido Comunista*, que aponta a necessidade de uma revolução socialista bem mais radical e profunda daquela burguesa.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças

¹⁵ IDEM, p. 53.

próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*".¹⁶

Marx escreveu esse pequeno texto em 1843, em plena época da acumulação primitiva do capital provocada pela revolução industrial, uma época em que as contradições entre capital e trabalho, burguesia e proletariado, eram muito bem definidas. Mesmo as promessas da revolução francesa de uma emancipação política não eram cumpridas, uma vez que somente a classe burguesa gozava dos direitos políticos enquanto as desigualdades sociais cresciam sempre mais e a grande parte da massa operária e proletária estava excluída dos direitos mais elementares. Podemos entender, portanto a pertinência das críticas de Marx diante de uma emancipação política claramente insuficiente a promover uma verdadeira emancipação humana.

A postura de Marx foi entendida pelos marxistas de duas maneiras bem diferentes.

Os **socialistas reformistas (ou revisionistas)** consideravam que as conquistas políticas e sociais que a classe trabalhadora havia conseguido tais como o sufrágio universal e as melhorias das condições de vida e de trabalho poderiam aproximar, se não próprio identificar, emancipação “política” e “humana” e assim conviveram com o capitalismo, e se engajaram nas lutas pela expansão dos direitos civis e políticos e a criação dos novos direitos econômicos e sociais.

Os **socialistas revolucionários, ou comunistas**, tomaram a crítica de Marx de forma mais literal e radical e afirmaram que não haveria

¹⁶ IDEM, p. 50-54.

emancipação “humana” sem a superação da propriedade (através da socialização ou estatização dos meios de produção), a superação da alienação religiosa (ateísmo de Estado), a superação das desigualdades econômicas, do comércio etc. Estes eram os objetivos estratégicos maiores, que justificavam, pelo menos no período de transição da chamada ditadura do proletariado, o desrespeito pelas liberdades individuais e os direitos civis e políticos “burgueses”. Assim as páginas juvenis de Marx, foram seguidas e repetidas, muitas vezes sem maiores questionamentos, por muitos marxistas, criando uma desconfiança dos marxistas para com as doutrinas dos direitos humanos, desconfiança que durou mais de um século, até a queda do comunismo na União Soviética e nos países socialistas a ela aliados; mas que continua ainda muito forte, pelo menos nos meio acadêmicos nos quais o marxismo encontrou refúgio depois da crise.¹⁷

Para o marxismo-leninismo revolucionário, que se tornou a ideologia oficial dos regimes comunistas do século XX e influenciou os partidos comunistas do mundo inteiro, não era possível uma igualdade econômica efetiva sem a superação da divisão de classe entre proprietários dos meios de produção e proletários, ou seja, sem a abolição da propriedade privada e a superação do capitalismo. Nos países do socialismo real, os direitos econômicos e sociais se tornaram assim, com o triunfo do comunismo, obrigações do Estado, que garantia

¹⁷ Sobre a relação entre o marxismo e os direitos humanos veja Claude LEFORT, *A invenção democrática*. Luciano OLIVEIRA, *Imagens da democracia*. Veja também, numa perspectiva marxista mais “ortodoxa”: MÉSZARÓS, Istvan. “Marxismo e direitos humanos”. In: *Filosofia, ideologia e ciência social*. Ensaio de negação e afirmação. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 157-168.

a todos os cidadãos o direito à alimentação, à moradia, à saúde, à educação, ao trabalho, ao lazer, ao transporte etc.

Ao mesmo tempo, porém, o Estado assumia, através de eliminação da propriedade privada, o controle total da produção e circulação de bens, eliminando ou restringindo fortemente não somente a liberdade de iniciativa econômica, mas também as liberdades individuais em geral: a liberdade de imprensa, de manifestação de opinião, de religião, de ir e vir dentro e fora do país, de formação de associações, partidos ou sindicatos autônomos.

O Estado, através de um forte aparato policial vigiava a vida privada de todos os cidadãos, reprimindo os opositores nas mais variadas formas, recorrendo inclusive ao famigerados *gulags*, campos de trabalho e de concentração. O resultado foi a instauração dos regimes totalitários de que trata Hannah Arendt no seu livro fundamental sobre o tema.¹⁸

O objetivo era a igualdade total das condições econômicas através da “socialização” (de fato estatização) dos meios de produção, porém, na realidade, estas sociedades reprimiram os direitos civis e políticos, e, ao mesmo tempo, criaram outras formas de desigualdades econômicas e políticas, a partir de uma nova estratificação do poder e das classes sociais.¹⁹

¹⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Ver: TOSI, G. Leituras críticas da revolução: Löwith, Arendt. In: IDEM: *Teoria e História Conceitual dos Direitos Humanos e da Democracia*. (Ensaio) Vol. II. João Pessoa: Rubaiyat, 2022, p. 267-314.

7.4. A IGUALDADE DE OPORTUNIDADE DO SOCIALISMO REFORMISTA.

Em alternativa e competição com o comunismo, o socialismo reformista ou social-democrático propõe uma *valorização jurídica da diferença*, ou seja, o reconhecimento de que é preciso dar um tratamento jurídico às diferenças, não para naturalizá-las e perpetuá-las, como afirmam as teorias anti-igualitárias, nem tampouco para eliminá-las radicalmente como pretende o comunismo revolucionário.

Com a introdução do sufrágio (voto) universal, as massas populares entraram a fazer parte do jogo político, através da criação dos partidos de massa e começaram a reivindicar uma democracia, ao mesmo tempo, política e social.

Diferentemente do liberalismo clássico, a socialdemocracia entende a igualdade de oportunidade não somente como garantia dos direitos fundamentais à vida, à propriedade, à liberdade, e à igualdade perante a lei, mas como distribuição de privilégios jurídicos e benefícios materiais para os não privilegiados, para colocá-los no mesmo nível de partida.²⁰

Diferentemente do comunismo, a social-democracia renuncia à ideia da abolição do mercado capitalista, mas atribui ao Estado um forte poder de intervenção nos mecanismos económicos para garantir ao maior número de cidadãos possível algumas condições mínimas que lhe permitam competir em condições de igualdade, ou seja, de ter as mesmas oportunidades nas relações mercantis.

Os direitos económicos e sociais não são garantidos plenamente, porque não podem ser exigidos diante de um tribunal, como no caso dos

²⁰ OPPENHEIM, F. Verbete Igualdade. In BOBBIO, et alii. *Dicionário de Política*, 1986, p. 605.

direitos civis e políticos, mas o Estado Social de Direito assume uma responsabilidade político-programática para a sua realização, oferecendo aos cidadãos as condições mínimas para que possam competir com sucesso no mercado²¹.

De fato, os direitos sociais, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, começaram a ser colocados nas Cartas Constitucionais e postos em prática em larga escala, com a criação do “Estado do Bem-Estar Social” (*Welfare State*) nos países capitalistas, sobretudo europeus. Desta forma, os governos se viram obrigados – para satisfazer os movimentos sociais internos e afastar a ameaça externa do comunismo – a realizar amplos programas de socialização e distribuição da renda, com as experiências social-democráticas, laboristas e cristão-democráticas²².

Como observam Luc Ferry e Alain Renaut, a realização dos direitos econômicos e sociais implica uma concepção de Estado diferente do liberalismo clássico:

De um lado, temos uma concepção puramente *negativa* da lei, que se preocupa de proibir toda tentativa (do Estado, de grupos ou de indivíduos) que impeça ao cidadão de gozar de suas liberdades nos limites de sua compatibilidade com as liberdades do outro: uma lei que proíba de proibir e cuja função tem como eixo a *democracia política*. [...] Quando, ao contrário, se introduz a consideração dos direitos sociais, se espera que o Estado, através de suas leis, intervenha na esfera social para assegurar uma melhor repartição da riqueza e corrigir as desigualdades: a função, neste caso

²¹ Ver a Constituição social-democrática da República de Weimar, in: COMPARATO: <http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/alema1919.htm>

²² A obra clássica que abriu este debate e que continua como referência indispensável é: T. H. MARSHALL, *Cidadania, classe social e status*, Rio de Janeiro: Zahar, 1958 <http://www.4shared.com/web/preview/pdf/KeZLVktM>

positiva, da lei é de contribuir ao surgimento de uma *democracia social* que tenda não somente para a igualdade política (“o direito igual de concorrer à formação da lei”), mas para uma igualização, pelo menos parcial, das condições.”²³

A “democracia política” e a “democracia social” pressupõem uma concepção diversa do Estado, e o próprio Norberto Bobbio, num ensaio de 1968, afirmava, de maneira contundente e peremptória, a dificuldade de conciliar dois tipos de direitos incompatíveis:

Quando digo que os direitos do homem constituem uma categoria heterogênea, refiro-me ao fato de que – desde quando passaram a ser considerados como direitos do homem, além dos direitos de liberdade, também os direitos sociais – a categoria no seu conjunto passou a conter direitos entre si incompatíveis, ou seja, direitos cuja proteção não pode ser concebida sem que seja restringida ou suspensa a proteção de outros. [...] Essa distinção entre dois tipos de direitos humanos, cuja realização total e simultânea é impossível, é consagrada, de resto, pelo fato de que também no plano teórico se encontram frente a frente e se opõem duas concepções diversas dos direitos do homem, a liberal e a socialista.²⁴

Reapresenta-se assim, no âmbito da doutrina dos direitos humanos, a antiga contraposição entre liberalismo e democracia, ou liberalismo e socialismo, ou democracia social e democracia política que a *Declaração Universal de 1948* tentou conciliar simplesmente agregando duas categorias e classes de direitos heterogêneas. Na concepção liberal, o Estado nasce da agregação de indivíduos supostamente autossuficientes e livres no estado de natureza, com o objetivo de

²³ FERRY, L.- RENAUT, A. Philosophie politique: Tome 3, *Des droits de l'Homme à l'idée républicaine*. Paris: PUF, 1996, p. 30-31. (tradução do autor)

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

garantir a liberdade (negativa) de cada um em relação ao outro. Por isso, a realização histórica dos direitos não é confiada à intervenção positiva do Estado, mas é deixada ao livre jogo do mercado, partindo do pressuposto liberal de que o pleno desdobramento dos interesses individuais de cada um – limitado somente pelo respeito formal dos interesses do outro – possa transformar-se em benefício público pela mediação da mão invisível do mercado.

O próprio contrato social funda-se no pressuposto do natural egoísmo dos indivíduos que deve ser somente controlado e dirigido para uma “sadia” competição de mercado. Neste sentido, na concepção atomista e individualista da sociedade própria do liberalismo e do neoliberalismo, o estado de natureza é superado pelo Estado civil só formalmente, mas, de fato, permanece no próprio âmago da sociedade, que tende a reproduzir e ampliar as relações mercantilistas. Isto não impede, como afirma Henrique Cláudio de Lima Vaz, “o reaparecimento do *estado de natureza* em pleno coração da vida social, com o conflito dos interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico”.²⁵

Esta situação se reproduz em nível mundial. Aparece sempre mais claramente – sobretudo para quem olha o mundo do lugar social dos excluídos – que o projeto dos direitos humanos, como hoje se apresenta, não somente não é de fato universal, mas tampouco “universalizável”, porque precisa reproduzir continuamente a contradição excluídos/incluídos, emancipação/exploração, dominantes/dominados.

²⁵ H. C. de Lima VAZ, *Escritos de filosofia*: V. 2: Ética e cultura, p. 175.

Nem todos os chineses (1 bilhão e 400 milhões) poderão ter acesso ao nível de vida ocidental, mas somente uma pequena minoria de uma nova classe de capitalistas. Isso vale em nível mundial: só uma pequena minoria pode usufruir as “benesses” do capitalismo, enquanto a grande maioria continuará deles excluída.

7.5. TRÊS TIPOS DE LIBERALISMO: POLÍTICO, ECONÔMICO E MORAL

Após a queda do muro de Berlim em 1989, entraram em crise tanto o sistema comunista quando a sistema de *Welfare* da socialdemocracia ocidental e se abriu uma nova fase histórica na qual estamos imersos e que é difícil de decifrar completamente. A queda do muro de Berlim, simbolicamente veio significar não somente o fim do projeto comunista em todo o Leste Europeu (mas também na China e em outros países do bloco), mas igualmente o fim do ciclo revolucionário que havia caracterizado a história da Europa e do mundo nos últimos dois séculos e que tinha encontrado o seu paradigma na Revolução Francesa.

A característica principal deste ciclo revolucionário (que o diferencia das revoluções Inglesa e Norte-americana) é a sua pretensão de universalidade. São revoluções que não pretendem a transformação somente do próprio país, mas pretendem ser o início, ou a vanguarda de uma revolução mundial, de uma transformação radical da humanidade como um todo. Essa pretensão expressa a consciência de que, a partir do final do século XVIII, a humanidade estava entrando numa nova fase, a fase da *História Universal* (*Allgemeine Geschichte*) como a chamaria Kant ou da *História Mundial* (*Weltgeschichte*) nas palavras de Hegel, ou do

mercado mundial como diria Marx. A globalização da revolução industrial estava transformando o mundo num espaço econômico unificado, criando as condições para uma história mundial e, portanto, para uma política mundial.

A queda do muro de Berlim foi interpretada pelas potências ocidentais lideradas pelos Estados Unidos em 3 sentidos:

- i) A vitória do sistema econômico capitalista e a derrota de uma alternativa global a esse sistema;
- ii) A Vitória do sistema político liberal contra o totalitarismo comunista;
- iii) o desfecho da guerra fria, e, portanto, a vitória militar do Ocidente na “III guerra mundial”.

O “capitalismo triunfante” procurou então preencher o vazio político deixado pelo colapso do “império soviético” com uma política unilateral com pretensões imperialistas que encontrou a sua ideologia no neoliberalismo, como retorno à utopia liberal das possibilidades de autorregulamentação do mercado global, sem Estado ou com um “Estado mínimo”.

Expoentes contemporâneos desta concepção são os neoliberais como Friedrich von Hayek (2010)²⁶, para o qual o conceito de justiça social é uma contradição em termos, liberistas econômicos como Milton Friedman²⁷(1980) e a escola de Chicago por ele dirigida, e os libertários

²⁶ HAYEK, F.A. *O caminho da servidão*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, Brasil, 2010

²⁷ FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e Liberdade*. Ed. Nova cultural, 1988. FRIEDMAN, David. *As engrenagens da Liberdade*. Guia para um capitalismo radical. Portal Libertarianismo

“anárquicos” como Robert Nozick (1991)²⁸, defensor de um individualismo radical na moral, na política e na economia.

O liberalismo pode ser entendido em 3 maneiras distintas, embora todas elas referentes ao conceito de liberdade²⁹:

- i) **liberalismo político** é a concepção que fundamenta o estado liberal de direito, que atribui ao Estado, como seu fundamento, a garantia das liberdades fundamentais dos cidadãos. Temos um liberalismo mais restrito, que só defende os direitos civis e alguns direitos políticos, ou um liberalismo mais amplo na medida em que admite alguns direitos econômicos e sociais. A doutrina liberal está associada também à divisão dos poderes, ao sistema representativo, e as outras regras do jogo definidas, por exemplo, por Bobbio em vários textos. Bobbio também coloca como problemática a relação entre liberalismo e democracia, ou seja, entre a vontade da maioria e as garantias dos direitos³⁰.
- ii) Se entende por **liberalismo econômico** (ou **liberismo** termo italiano, que começa a ser utilizado também no Brasil) uma doutrina econômica mais que política, que prega antes de tudo uma extensa liberdade econômica e de mercado e um reduzido papel do Estado, o Estado mínimo. Os liberistas podem ser liberais, mas nem sempre, como por exemplo o caso de Milton Friedman e da escola de Chicago que não tiveram escrúpulos em apoiar o golpe chileno de Pinochet e participar como conselheiros do seu governo. O seu compromisso não é com liberdade política, mas com o sistema econômico capitalista. Normalmente os neoliberais são também liberistas, porque defendem o papel preponderante do mercado sobre o Estado³¹.

²⁸ NOZICK, R. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

²⁹ MERQUIOR, J. G. *O Liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

³⁰ BOBBIO, N. *Liberalismo e Democracia*, São Paulo: Brasiliense, 1994

³¹ Por uma abordagem mais ampla e atual sobre o liberalismo ver: PAZÉ, Valentina. *Libertà in vendita. Il corpo fra scelta e mercato*. Torino: Bollati Boringhieri, 2023.

- iii) utiliza-se a palavra **libertário** para designar os defensores da liberdade do ponto de vista do comportamento moral dos indivíduos: os libertários defendem uma concepção centrada na irrestrita ou muito ampla liberdade individual, no individualismo como princípio básico a ser preservado.

7.6: REFORMULANDO OS CONCEITOS DE IGUALDADE

Na realidade, a expansão dos mercados internacionais provocou um aumento das desigualdades sociais a nível internacional, um aumento das situações de risco ambiental, um aumento das tensões militares, um retorno à corrida armamentista, o fortalecimento do fenômeno do terrorismo global e a possibilidade de uma “guerra global”. Ficou claro que a liberdade e a igualdade burguesa, entendidas meramente como liberdade civil e política e como igualdade jurídica formal diante da lei, não foram suficientes para superar as desigualdades econômicas³².

A onda neoliberal promoveu também uma crise do sistema de *Welfare* nos Estados desenvolvidos. A proposta tradicional socialdemocrata, na qual confluíam as teorias liberais “de esquerda”, entrou em declínio com a crise fiscal do Estado social diante da investida neoliberal. O neoliberalismo exercita uma pressão muito forte sobre os sistemas econômicos nacionais através de uma competição feroz dos países “emergentes” que podem contar com uma mão de obra barata, provocando a deslocalização industrial, com reflexos sobre os níveis salariais e o sistema de seguridade social. A nova onda

³² Entre a imensa literatura sobre a globalização, assinalamos: ZOLO, Danilo *Globalização. Um mapa dos problemas*. Conceito Editorial, 2010.

imigratória provocadas pelas enormes desigualdades entre países pobres e ricos pressiona fortemente as próprias estruturas democráticas desses países e o sistema de proteção social que a classe trabalhadora havia conquistado ao longo de décadas de lutas³³.

Tudo isso coloca em xeque a validade da teoria neoliberal, na qual o contrato social funda-se no pressuposto do natural egoísmo dos indivíduos que deve ser somente controlado e dirigido pela competição de mercado. Neste sentido, na concepção atomista e individualista da sociedade, própria do liberalismo e do neoliberalismo, o estado de natureza é superado pelo Estado civil só formalmente, mas, de fato, permanece no próprio âmago da sociedade que tende a reproduzir e ampliar as relações mercantilistas, como afirma H. C. de Lima Vaz: “Isso não impede o reaparecimento do *estado de natureza* em pleno coração da vida social, com o conflito dos interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico”.³⁴

Parece difícil negar que as experiências históricas destes últimos dois séculos apontam a necessidade de superar dois extremos: a utopia comunista da eliminação do mercado e a utopia neoliberal da autorregulamentação do mercado. Realisticamente o mercado capitalista não somente resistiu e sobreviveu às suas crises internas e às alternativas externas, mas manteve uma imensa força de penetração em todos os países do mundo, inclusive nos países do antigo bloco

³³ LOSURDO Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideia & Letras, 2006.

³⁴ VAZ, H. Cláudio de Lima. *Ética e Direito*, in “Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura”, Loyola, São Paulo, 1993, pp. 175.

comunista. Se o ciclo das revoluções políticas burguesas se encerrou na metade do século XIX, o ciclo das revoluções industriais nunca parou e continua em franco desenvolvimento e em continua evolução, através das sucessivas revoluções tecnológicas que acontecem em ritmo frenético. O subsistema econômico tende a colonizar os outros subsistemas: social, político, religioso, artístico e a invadir sempre mais “o mundo da vida” com a sua racionalidade instrumental ³⁵.

O mercado globalizado, por sua vez, não se auto regula: deixado a si mesmo tende a provocar uma sociedade global sempre mais instável e de risco, segundo a definição de Ulrich Beck (*risikogesellschaft*): riscos sociais, ambientais, financeiros, econômicos, militares. E é muito arriscado imaginar que o mercado global possa solucionar esses riscos como uma “consequência não intencional” da busca direta de lucro, que ao final é o único verdadeiro motor do capitalismo. Esta situação se reproduz em nível mundial. Aparece sempre mais claramente – sobretudo para quem olha o mundo do lugar social dos excluídos – que o projeto da globalização, como hoje se apresenta, não somente não é de fato universal, mas tampouco universalizável, porque precisa reproduzir continuamente a contradição excluídos/incluídos, emancipação/exploração, dominantes/dominados. Nem todos os chineses (1 bilhão e 400 milhões de pessoas) poderão ter acesso ao nível de vida ocidental, mas somente uma pequena, embora expressiva, minoria de uma nova classe de consumidores, que está crescendo no mundo inteiro.

³⁵ HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social* Madrid: Taurus, 1987.

Se não é mais imaginável, pelo menos nas atuais condições históricas, uma alternativa global ao mercado, é possível e necessário pensar numa sua regulamentação política. Esse parece ser o grande desafio da atualidade: recuperar o papel regulador dos Estados nacionais e fortalecer organizações inter e supranacionais que permitam uma efetiva *governance* dos processos de globalização.

Neste sentido, a igualdade desejável não é somente uma mera igualdade jurídica, nem uma impossível e indesejável igualdade material, mas tampouco uma igualmente impossível igualdade de oportunidades para que o maior número de pessoas, e tendencialmente todos, possam se tornar livres consumidores no mercado global.

Após o colapso do sistema comunista, com a queda do muro de Berlim em 1989, e o avanço do neoliberalismo nas décadas seguintes, as doutrinas igualitárias encontram-se em grave dificuldade. Como afirma Ronald Dworkin: “A igualdade é uma espécie ameaçada de extinção entre os ideais políticos”³⁶.

A igualdade se encontra diante de um duplice desafio: garantir as diversidades identitárias, reivindicadas pelos movimentos que lutam pelo reconhecimento das próprias especificidades, sem esquecer a superação das desigualdades sociais e econômicas, criadas e amplificadas pela globalização. Trata-se de uma luta pelo reconhecimento da igualdade e da diversidade, que repercute tanto nos direitos civis e políticos, quanto nos direitos econômicos, sociais e culturais. Não se trata da igualdade dos “homens”, conceito abstrato,

³⁶ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. IX.

mas das mulheres, das crianças, dos idosos, dos homossexuais, e de todo tipo de minoria étnica, social, cultural.

A igualdade não perdeu a sua importância, mas precisa ser reformulada para os novos tempos. A seguir, sem pretender ser exaustivos, apontaremos algumas teorias que reformulam e atualizam o conceito de igualdade.

IGUALDADE COMO EQUIDADE.

Inserindo-se na tradição do liberalismo político, colocamos as teorias que propõem a **“igualdade como equidade”** RAWLS³⁷ e DWORKIN³⁸. Tais doutrinas concebem a igualdade como um critério de justiça e, portanto, de distribuição justa e equitativa (*fairness*) dos bens, entre os sujeitos sem recorrer a uma teoria do bem e da vida boa, que seria incompatível com as sociedades contemporâneas, nas quais impera o pluralismo ou politeísmo dos valores e das visões de felicidade.

p Por isso é preciso utilizar, na distribuição equitativa dos bens, um critério que considere os “menos favorecidos” (*worst off*), colocando assim limites políticos e econômicos à ilimitada liberdade de acumulação de bens dos mais favorecidos (*best off*).

Esses autores sugerem medidas políticas concretas que permitam a equalização das oportunidades, tais como as propostas de **ações afirmativas**, ou de discriminação positiva, como as cotas sociais e

³⁷ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins fontes, 1997. RAWLS, John. *O Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000

³⁸ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

étnicas para ingressar nas Universidades ou nos empregos públicos ³⁹, e de **renda mínima de cidadania**, que permitam aos cidadãos “menos favorecidos” de ter acesso aos bens primários e públicos indispensáveis e necessários para a vida⁴⁰

IGUALDADE DAS CAPACIDADES (*CAPABILITY APPROACH*)

Outro conjunto de teorias propõe um conceito mais amplo: a **igualdade das capacidades** (SEN⁴¹ e NUSSBAUM-SEN⁴²). Tais doutrinas defendem a tese de que, na distribuição dos bens, não é suficiente um critério de justiça, mas é preciso também considerar certa concepção de bem e de vida boa.

Elas definem a igualdade sobretudo como exercício de algumas capacidades (*capability approach*), que podem ser resumidas em três grandes esferas que garante a qualidade da vida:

- a) uma boa vida **fisiológica**: bens materiais tais como a expectativa de vida, as condições da saúde, de habitação, de nutrição;
- b) Uma boa vida **racional** ou razoável: bens imateriais tais como educação, senso crítico, acesso à cultura,
- a) uma boa vida **relacional**: capacidade de convivência com outros homens e com a natureza.

³⁹ VAN PARIJS. Renda básica: renda mínima garantida para o século XII? ESTUDOS AVANÇADOS 14 (40), 2000.

⁴⁰ VANDERBORGHT, Yannick ; PARIJS, Philippe Van. *Renda Básica de Cidadania: Argumentos Éticos e Econômicos*: Civilização Brasileira, 2006.

⁴¹ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Desenvolvimento com expansão de capacidades. Lua Nova No.28-29 São Paulo Apr. 1993..

⁴² CROCKER, David. *Qualidade de vida e desenvolvimento: o enfoque normativo de Sen e Nussbaum*. Lua Nova o.31 São Paulo Dec. 1993.

O fundamento dessa proposta pressupõe uma crítica à antropologia individualista dos modernos e a reproposição da antropologia aristotélica do homem como um ser por natureza social e político, um ser de razão e de linguagem e um ser ético, porque compartilha os valores de uma determinada comunidade⁴³.

Foi a partir de uma teoria desse tipo que a ONU reformulou (sob a influência do prêmio Nobel de Economia Amartya Sen) o cálculo do índice de desenvolvimento, introduzindo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que mede não somente a participação *per capita* no Produto Interno Bruto, mas também a expectativa de vida e o grau de escolaridade, entre outros indicadores mais “qualitativos”, que permitem avaliar como cada sociedade é capaz de satisfazer as capacidades/potencialidades fundamentais do ser humano: a distribuição o mais possível equitativa dos bens materiais (expectativas de vida, condições da saúde, de habitação, de nutrição, etc.) e imateriais (educação, senso crítico, convivência com outros homens, com a natureza, etc.) indispensáveis para o desenvolvimento pleno (*flourishment*) das potencialidades humanas necessárias para uma “vida boa”.

Neste sentido, a igualdade não deveria ser uma mera igualdade de oportunidade que tem como objetivo final permitir a todos de competirem melhor no mercado capitalista, e se tornarem produtores e consumidores sempre mais competentes e competitivos.

⁴³ DENEULIN, S. *The Capability Approach and the Praxis of Development*. 1.ed. Chippenham e Eastbourne: Antony Row e Ltd., 2006.

Como já dizia Aristóteles na *Política*, criticando a expansão mercantilista e comercial que estava tomando conta das *polis* gregas, a riqueza é um meio necessário para a vida boa e feliz, mas não um fim em si mesmo, e a acumulação de riquezas pela riqueza (que ele chamava de *techné crematistiké*) não é digna do homem livre e não conduz à vida boa. Ao colocar a ênfase não mais nas oportunidades, mas nas capacidades, essas teorias enfatizam as condições mínimas para que as pessoas não sejam consideradas simplesmente como consumidoras, mas como cidadãos livres e iguais.

IGUALDADE E ALTERIDADE.

Numa perspectiva próxima, embora fundada em pressupostos diversos, se encontram as teorias que relacionam a **igualdade com a alteridade** ⁴⁴, e a **responsabilidade** ⁴⁵, e propõem repensar a igualdade a partir do ponto de vista do outro: os indivíduos e os povos excluídos e marginalizados, as gerações futuras, ou a própria natureza na sua alteridade. Inserem-se nesta perspectiva, mas sem renunciar a utopia revolucionária de uma transformação radical da sociedade que supere o capitalismo e promova uma verdadeira igualdade substancial e

⁴⁴ Ver: PIVATTO, Pergentino, *Ética da alteridade*, In: OLIVEIRA, Manfredo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 79-98. SOUZA, Tadeu José B. de. *Ética como metafísica da alteridade em Lévinas*. Tese de doutorado PURGS, 2007,

⁴⁵. Ver: GIACÓIA, Osvaldo J. Hans Jonas: o princípio responsabilidade, In: OLIVEIRA, Manfredo de., *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 193-206. Cláudia BATTESTIN Gumerindo GHIGGI. O princípio responsabilidade de Hans Jonas: um princípio ético para os novos tempos. *Thaumazein*, Ano III, número 06, Santa Maria (outubro de 2010), pp. 69-85.

material, as **éticas da libertação latino-americanas**, cujo maior representante é o historiador e filósofo argentino Enrique Dussel ⁴⁶.

Essas teorias pregam a necessidade de superação do estrito individualismo liberal, em duas direções:

- a) para uma intersubjetividade que coloque ao centro das preocupações os sujeitos “menos favorecidos”, mais fracos, excluídos, marginalizados, ocultados pelo processo de desenvolvimento;
- b) para o reconhecimento da existência de limites “objetivos” ao desenvolvimento ilimitado das forças produtivas, do consumo, da apropriação e acumulação de bens.

Tais **limites são físicos**, na medida em que, apesar dos enormes progressos tecnológicos, estamos descobrindo que a capacidade de recuperação da natureza é limitada; **sociais**, na medida em que as desigualdades deixam grande parte da humanidade em condições de permanente marginalização; **éticos**, na medida em que exigem que um desenvolvimento para ser igualitário deve ser universal ou, quanto menos, universalizável, ou seja, aplicável para todos os seres humanos sem distinções.

IGUALDADE E RECONHECIMENTO.

Mais recentemente, apareceu no debate político um conjunto de autores que trabalham o conceito de **reconhecimento igualitário** na autorrealização de sujeitos e na construção da justiça social. A noção de

⁴⁶ Dussel, Enrique. *20 teses de política*. CLACSO. Editora Expresso, 2007. DUSSEL, Enrique 1492: *O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

reconhecimento, que encontra suas raízes em Hegel, foi reinterpretada por Charles Taylor⁴⁷ e Axel Honneth⁴⁸, que colocaram em evidência não somente os aspetos materiais da igualdade, mas também os simbólicos e culturais. É uma teoria política que dialoga com a sociologia e a psicologia social, cujo pressuposto central é a existência de uma estrutura ou gramática profunda da personalidade humana que abrange três dimensões fundamentais da vida individual e coletiva: a dimensão do amor, correspondente à constituição de uma “autoconfiança individual”, a dimensão do direito, associada à constituição de uma “auto respeito” do indivíduo, e a dimensão da solidariedade, que corresponderia à constituição da “autoestima” individual.⁴⁹

Nessa perspectiva, a questão do reconhecimento dos direitos e da identidade de grupos minoritários, marcados por estigmas e desprezo social, é fundamental para a ampliação da igualdade e a consolidação da democracia⁵⁰. Uma democracia aberta tanto aos direitos civis, políticos e sociais, quanto aos direitos multiculturais ou direitos à diferença⁵¹. Os conflitos sociais são uma expressão de uma luta coletiva pelo reconhecimento de todos os cidadãos como iguais no exercício da sua

⁴⁷ TAYLOR, Charles. A Política do reconhecimento. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

⁴⁸ HONNETH, Axel. *A luta pelo reconhecimento*. São Paulo: editora 34, 2003. TAYLOR, Charles. A Política do reconhecimento. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

⁴⁹ MATTOS, Patrícia. O reconhecimento entre a justiça e a identidade. São Paulo, *Lua Nova*, 2004.

⁵⁰ NEVES, Marcelo. (Não) Solucionando Problemas Constitucionais: Transconstitucionalismo além de Colisões. *Lua Nova*, São Paulo, 93: 201-232, 2014.

⁵¹ KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press, 1996. Ver: YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990.

participação política, na justa distribuição de bens materiais, e do valor das diversas culturas e modos de vida⁵².

A teoria do reconhecimento mostra ser um instrumento bastante promissor: seja para abordar os dilemas do multiculturalismo nas sociedades hodiernas, para refletir sobre as lutas voltadas para a construção da cidadania, para compreender os possíveis efeitos de políticas públicas que se querem inclusivas ou para diagnosticar padrões simbólicos desrespeitosos.

CONCLUINDO: A IGUALDADE NÃO MORREU!

Apesar das diferenças significativas entre essas abordagens com respeito à fundamentação e à concepção de igualdade, existem convergências e afinidades práticas. Trata-se de tentativas de superar a dicotomia entre liberdade/igualdade e igualdade/diversidade a partir do novo contexto provocado pela globalização. Nessa empresa, confluem as melhores tradições do socialismo democrático e do liberalismo político para se contrapor a uma mera lógica mercantilista proposta pelo neoliberalismo, que promete a todos, inclusive aos excluídos do sistema, o sonho impossível de tornar-se um dia consumidores como os das sociedades ricas (*affluent societies*). Um sonho não somente irrealizável, mas perigoso pelos riscos que comporta à própria sobrevivência da humanidade.

⁵² Com a intervenção de Nancy Fraser abriu-se um debate sobre a teoria do reconhecimento. Ver: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003. MATTOS, Patrícia. O reconhecimento entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, 2004.

Enquanto as éticas do mercado propõem como sujeito o consumidor, as éticas alternativas propõem como sujeito o cidadão consciente de seus direitos e responsabilidades sociais.

Apesar de tudo, a igualdade não desapareceu do horizonte da filosofia política e das lutas sociais, ao contrário, ela continua como uma categoria interpretativa central em algumas das principais teorias políticas da atualidade. Não é possível, com efeito, pensar numa sociedade justa sem que se estabeleça algum critério de igualdade: econômico, político, social, jurídico.

8

O CRISTIANISMO E OS DIREITOS HUMANOS

8.1. A IGREJA CATÓLICA E OS DIREITOS HUMANOS.

Como vimos, as raízes do ideal da fraternidade universal são teológicas. Ela surge no contexto da síntese que os pensadores cristãos elaboraram, nos primeiros séculos do cristianismo, entre a filosofia grega (sobretudo estoica) e a tradição judaica, que valorizava a dignidade humana e considerava como naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus “imprimiu no coração” de todos os homens. As raízes teológicas dos direitos humanos se encontram em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade, na ideia de que cada ser humano é criado a imagem e semelhança de Deus e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma chama, uma centelha divina que não se apaga; na ideia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, superando assim as barreiras políticas, sociais e culturais. Deste ponto de vista, a doutrina moderna dos direitos humanos pode ser considerada como uma “secularização”, isto é, uma tradução em termos não religiosos, mas laicos e racionalistas, dos princípios fundamentais da antropologia teológica cristã e do humanismo cristão¹. Porém a realização histórica da fraternidade foi

¹ LIMA, A. A., *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis 1999. MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. Trad. de Afrânio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro 1967.

bem diferente do que imaginava seu fundador, como veremos a seguir sobretudo com relação à Igreja Católica.

O envolvimento e a identificação da Igreja Católica com as estruturas de poder da sociedade antiga fizeram com que os ideais da natural igualdade e fraternidade humana, que ela proclamava, não fossem, de fato, postos em prática. Com o advento dos tempos modernos, a Igreja Católica, fortemente atingida pelas grandes reformas religiosas, sociais e políticas das revoluções burguesas, e pelo avanço do movimento socialista e comunista, foi perdendo progressivamente grande parte do poder econômico, político e ideológico.

Ainda no século XIX, no fim da Idade Moderna, o Papa Pio VI, em um dos numerosos documentos contrarrevolucionários, afirmava que o direito de liberdade de imprensa e de pensamento é um “direito monstruoso”, deduzido da ideia de “igualdade e liberdade humana”, e comentava: “Não se pode imaginar nada de mais insensato que estabelecer uma tal igualdade e uma tal liberdade entre nós”.² Em 1832, o papa Gregório XVI afirmava: “É um princípio errado e absurdo, ou melhor, uma loucura (*deliramentum*) que se deva assegurar e garantir a cada um a liberdade de consciência. Este é um dos erros mais contagiosos.”

A hostilidade da Igreja Católica aos direitos humanos modernos começa a mudar somente com o papa Leão XIII que, com a Encíclica *Rerum Novarum* de 1891, dará início à chamada “doutrina social da

² Apud Bobbio. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 130.

Igreja”³. Com ela, a Igreja Católica procura inserir-se de maneira autônoma entre o liberalismo e o socialismo, propondo uma via própria inspirada nos princípios cristãos da fraternidade.

Esse movimento continuará durante todo o século XX, com as encíclicas *Mater e Magistra* do Papa João XXIII em 1961⁴, *Populorum Progressio* (Desenvolvimento dos povos) de Papa Paulo VI em 1967⁵ e *Octogesima adveniens* do Papa Paulo VI em 1971⁶, até a grande reforma promovida pelo Concílio Vaticano II (1961-1966), que modifica radicalmente a posição de condenação dos direitos humanos, especialmente com os documentos (*constitutiones*) relativas à liberdade religiosa (*Dignitatis humanae*, § 1042-1086) e sobre a Igreja no mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes*, § 1319-1644).⁷

O papa Paulo VI, em 1965 fez, pela primeira vez um discurso na Assembleia Geral das Nações Unidas, e o papa João Paulo II, na sua Encíclica *Redemptor Hominis* de 1979, reconheceu o papel das Nações Unidas na defesa dos “objetivos e invioláveis direitos do homem”⁸.

Este movimento continuará durante todo o nosso Século e levará a Igreja Católica, especialmente após o Concílio Vaticano II, a modificar profundamente sua posição de inicial condenação dos direitos

³ http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_enciclica_rerum_novarum.pdf

⁴ http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_enciclica_mater_magistra.pdf

⁵ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html

⁶ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_po.html

⁷ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm

⁸ http://www.vatican.va/edocs/POR0061/_INDEX.HTM.

humanos. A “Declaração sobre a Liberdade religiosa”, contém, por exemplo, esta afirmação:

O homem tem que seguir fielmente a sua consciência... Não é permitido obrigá-lo a agir contra a sua consciência. Mas não se deve tampouco impedir de agir em conformidade com ela, sobretudo no campo religioso... A liberdade religiosa na sociedade está plenamente em sintonia com a liberdade do ato de fé cristã.⁹

O papa João Paulo II, na sua Encíclica *Redemptor Hominis*, escreve:

Não se pode não lembrar aqui com estima e com profunda esperança para o futuro o magnífico esforço realizado para dar vida à Organização das Nações Unidas, um esforço que tende a estabelecer e definir os objetivos e invioláveis direitos do homem ... A Igreja não precisa confirmar quanto este problema esteja estritamente ligado com a sua missão no mundo contemporâneo. Ele está na base da própria paz social e internacional, como declarou ao respeito o papa João XXIII.¹⁰

Depois do Concílio, a Igreja e, especialmente, as Igrejas da América Latina se engajaram na luta pela promoção dos direitos fundamentais das pessoas e dos povos, por meio do grande movimento de renovação promovido pelas comunidades de base e pela teologia da libertação. Fundamentais neste processo foram a II e a III Conferências episcopais latino-americana de Medellín (1968)¹¹ e Puebla (1979)¹².

A partir do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, onde foi proclamada a “opção preferencial pelos

⁹ CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione sulla libertà religiosa*, 1045/1046.

¹⁰ Cit. in SWIDLER L. *op. cit.*, p. 41.

¹¹ http://pt.wikilingue.com/es/II_Confer%C3%Aancia_Geral_do_Episcopado_Latinoamericano

¹² http://pt.wikipedia.org/wiki/Terceira_Confer%C3%Aancia_Geral_do_Episcopado_Latino-Americano.

pobres”, amplos setores da Igreja católica iniciaram um movimento de ruptura da antiga aliança, que durava desde os tempos coloniais, com a estrutura tradicional do poder para se engajar na luta de libertação dos pobres e dos oprimidos.

A **teologia e a filosofia da libertação** latino-americana deram uma contribuição fundamental na luta contra as ditaduras militares, como um dos poucos espaços permitidos de acolhida, de solidariedade, de denúncia das torturas e atrocidade e de engajamento no processo de redemocratização.

A Igreja também se engajou na defesa dos direitos humanos na sua integralidade, através das comunidades de base, das comissões de “Justiça a paz”, dos “Centros de Defesa dos Direitos Humanos”, das pastorais da juventude, da terra, indigenistas, operária, carcerária, nas quais bispos, como Dom Helder Câmara e o Cardeal Arns, padres freiras e leigos, brasileiros e estrangeiros, operavam entre os mais pobres e marginalizados, nas periferias das cidades e nos mais remotos lugares do campo. Todo este movimento se refletia na obra de teólogos como Gustavo Gutierrez no Peru¹³, Leonardo Boff, José Comblin e Frei Betto no Brasil, Inácio Ellacuría em El Salvador, e do filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, entre outros¹⁴.

A Teologia da Libertação Latino-americana (TL) nasce após o Concílio Vaticano II e mantém continuidade com a doutrina social da Igreja Católica, mas introduz também elementos de ruptura. A TL

¹³ GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación: Perspectivas*. Ediciones Sígueme, 2022.

¹⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação*. In «Teologia e Pastoral», Loyola, São Paulo 2002.

aceitou o desafio de pregar uma religião cristã que não fosse nem apolítica, nem contra a política, mas que elaborasse uma maneira diferente de fazer política, inspirada nos princípios do cristianismo como serviço fraterno ao próximo, mas também como combate às injustiças sociais estruturais da sociedade. Os elementos de ruptura com respeito à tradição são, entre outros:

- i) a crítica radical ao sistema capitalista, considerado como um sistema profundamente e irremediavelmente injusto, baseado na exploração do homem sobre o homem (e do homem sobre a natureza) e que precisa ser radicalmente transformado; posição em contraste com a política reformista e de conciliação de classe da doutrina tradicional da Igreja;
- ii) a opção por algum tipo de socialismo (ou até de comunismo) como alternativa para a construção de uma nova sociedade; ao contrário da posição oficial da Igreja de não adesão a nenhuma doutrina política (embora admita a criação de partidos de “inspiração cristã”);
- iii) a concepção do pecado não somente como culpa individual, conforme a tradição, mas como “estruturas de pecado” que podem ser superadas somente através de uma transformação política;
- iv) a justificativa de algum tipo de violência para transformar este sistema injusto, ao contrário da política tradicional do amor e da caridade, inclusive do amor para com os inimigos (talvez o mandamento mais “antipolítico” de Jesus Cristo);
- v) a identificação do “povo de Deus”, entendido como os pobres, os oprimidos, os excluídos, os marginalizados, como sujeito principal de uma revolução política, entendendo “revolução”, não somente como uma mudança nos corações, uma mudança ética, como afirma a tradição da Igreja, mas também e sobretudo como uma mudança política radical;
- vi) por isso, a “opção pelos pobres”, expressa pelos documentos oficiais do Concílio Vaticano II e pelas Conferências Episcopais Latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979), para ser coerente não pode se limitar a uma ação de

“caridade”, mas precisa se engajar numa ação de transformação política mais ampla¹⁵.

Cabe citar, só a título de exemplo, a *Declaração por uma Ética Mundial*, proclamada pelo Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago em 1993.¹⁶ Ela se inspira no trabalho de alguns teólogos ecumênicos, entre eles Hans Küng, os quais proclamam a centralidade dos direitos humanos individuais e sociais em uma perspectiva universalista e cosmopolita.¹⁷

A tese central desses teólogos é que “não haverá paz no mundo sem que haja paz entre as religiões”. As religiões que foram e continuam sendo motivos de guerra e de conflitos, devem contribuir para o processo de pacificação e de compreensão entre os povos.

As Igrejas cristãs procuram assim se reconciliar com os direitos humanos voltando para a mensagem da fraternidade e solidariedade do humanismo cristão pregado pelo fundador do cristianismo.

O Papa Francisco se comprometeu, desde o início do seu pontificado, a promover a unidade dos cristãos em nome da paz universal, contra a guerra entre os Estados e as religiões: usar o nome de Deus para abençoar a guerra é uma blasfêmia.¹⁸

¹⁵ Ficaram famosas as palavras de Dom Helder Câmara: “Quando ajudo os pobres e os necessitados, me chamam de santo; quando procuro as causas de pobreza e da injustiça me chamam de comunista!”.

¹⁶ https://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_portuguese.pdf

¹⁷ KÜNG, Hans. *Declaração do Parlamento das Religiões do Mundo*, 1993. KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial*. São Paulo: Editoras Paulinas, 2003

¹⁸ FRANCISCO PAPA. *Fratelli tutti (3 de octubre de 2020)* Roma: Città del Vaticano. IDEM. *Lauda-o si'* (24 de mayo de 2015). *Lumen Fidei* (29 de Junho de 2013).

A guerra de invasão da Ucrânia por parte da Rússia, em fevereiro de 2022, que deu início a uma sangrenta guerra na Europa depois de mais de 70 anos de paz, é um evento de grande significado histórico que já provocou centenas de milhares de mortos entre militares e civis, e destruiu a estrutura produtiva da Ucrânia.

Neste episódio as Igrejas se dividiram incentivando os nacionalismos de cada um dos países em guerra: a voz do Papa não foi escutada e de novo a religião se mostrou como *um instrumentum regni* com consequências imprevisíveis.¹⁹

Uma vez mais a soberania dos Estados venceu a fraternidade universal pregada pelas religiões. Mas de que fraternidade se trata? Somente de um princípio ético ou também político? Este é o tema que veremos a seguir.

8.2. TRÊS CONCEITOS DE FRATERNIDADE ²⁰

A fraternidade é um princípio exclusivamente ético e religioso ou pode também ocupar um papel relevante na teoria e na prática política? Esta é a interrogação e o desafio que Antonio Maria Baggio lançou no livro coletivo: *O princípio esquecido. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*²¹.

¹⁹ TOSI, G. Religião e política; três possíveis relações. *Religare*, vol. 15, número 2, ano 2018, p. 382-421.

²⁰ Publicado originalmente em italiano na Revista *Nuova Umanità*, XXXII (2010/4-5) 190-191, pp. 525-547.

²¹ Ver: BAGGIO, Antonio Maria (org.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008; IDEM. (org.), *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, Cidade Nova, São Paulo 2009.

Neste breve ensaio, aceitando este desafio, propomos algumas reflexões iniciais sobre o tema como parte de um debate mais amplo que o professor Baggio e os seus interlocutores estão realizando²². A hipótese central é definir os conceitos de fraternidade a partir da capacidade de promover uma maior solidariedade social, como anéis concêntricos que tendem a se propagar até à ideia de uma fraternidade tendencialmente universal. Desenvolveremos o nosso tema propondo um diálogo entre duas fontes bastante heterogêneas: a leitura evangélica da fraternidade e a leitura sociológica de Max Weber.

FRATERNIDADE COMO VÍNCULO DE SANGUE, PARENTESCO E VIZINHANÇA

No sentido mais original da palavra, fraternidade é entendida como vínculo de sangue, como sentimento de ligação a uma família, a um clã (família ampliada) ou a um povoado, bairro, grupo pequeno e circunscrito de vizinhança. É este o sentido primário da palavra “próximo”, quem está ao meu lado, vizinho a mim. Max Weber define este primeiro conceito de fraternidade como “comunidade de vizinhança”:

O vizinho é o típico “prestador de socorro”, e a vizinhança, portanto, portadora da “fraternidade”, ainda que numa acepção prosaica e pouco sentimental, predominantemente ético-econômica, da palavra. [...] Em virtude do princípio primordial da ética popular, pouco sentimental, divulgado no mundo inteiro: “Como tu comigo, assim eu contigo”²³.

²² O presente ensaio reelabora: TOSI, Giuseppe. *A fraternidade é uma categoria política?* in: BAGGIO, Antonio Maria (org.), *O princípio Esquecido*/2, cit., pp. 43-64.

²³ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, vol. I e II. Brasília: UnB, 2004. (Ver em particular Vol. I. Segunda parte: A economia e as Ordens e Poderes sociais, p. 247).

O próximo ajuda o vizinho porque um dia ele também poderá precisar de ajuda deste último²⁴. Esta fraternidade originária é parte da experiência comum de cada ser humano enquanto membro de uma família e de uma comunidade de pessoas que lhe são próximas, e pode ser classificada como o conteúdo essencial e mínimo do conceito. Essencial porque a comunidade familiar fornece a identidade básica sobre a qual se constrói a personalidade.

Apesar de todas as críticas à família e à comunidade como formas antiquadas e superadas de convivência social, elas ainda resistem nas modernas sociedades urbanas industrializadas e desenvolvidas, embora em formas diferentes. Tanto é verdade que, sem a aceitação adequada de uma família e de uma comunidade, o desenvolvimento sadio de um indivíduo é comprometido, às vezes, de forma irreversível.

Se olharmos, porém, à família e à comunidade na perspectiva da capacidade de expressar solidariedade social, percebemos que estamos diante de uma sociabilidade limitada por dois fatores, um **interno** e outro **externo**. Uma primeira questão é referente à lógica da proximidade: apesar da força dos vínculos de sangue, não existe nenhum “instinto natural” que assegure que tais vínculos sejam fraternais no sentido de solidários: quantas lutas internas e intestinas atravessam as famílias, quantas violências acontecem dentro do lar, quantos episódios de desagregação são registrados naquela que deveria ser a *cellula mater* da sociedade.

²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 264-265.

Não é por acaso que a Bíblia registra, como primeiro ato da história humana depois da queda, um fratricídio: Caim assassina o irmão Abel! E quando é consultado por JHWH: «Onde está o seu irmão Abel?», ele responde: «Não sei. Por acaso eu sou o guardião do meu irmão?» (Gn, 4, 9-10). Caim era irmão no sentido carnal, mas não no sentido fraternal, porque não se sentia responsável pelo outro.

Outra dificuldade é externa. Apesar das inimizades, das violências e das tensões, no grupo familiar e de vizinhança normalmente existe certa solidariedade e reciprocidade entre os que estão “dentro” dele. Porém externamente, para o outro, para quem está fora, o estrangeiro, o diferente, quem não pertence à comunidade, prevalece a desconfiança, quando não uma aberta hostilidade.

Esta é uma constante na história da humanidade, que pode ser confirmada desde as comunidades primitivas até as complexas sociedades modernas: é a eterna luta entre “nós” e os “outros”²⁵. Os fatos recentes de intolerância contra os migrantes, em vários Países europeus, demonstram a atualidade desta atitude de solidariedade de grupo que em nome dos valores “ancestrais”, ligados ao território, à comunidade, aos mitos sacros da “terra e do sangue”, ou se referindo paradoxalmente à identidade cristã, discriminam o diferente, o outro, o estrangeiro.

²⁵ Cf. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. O problema do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. IDEM, *Nos e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FRATERNIDADE COMO PRINCÍPIO ÉTICO

Jesus Cristo, que viveu em uma época na qual os laços familiares e de vizinhança e de adesão a uma comunidade eram muito mais fortes do que hoje, propõe uma fraternidade não mais vinculada ao sangue, ao parentesco, mas a valores ético-religiosos comuns, introduzindo assim uma das grandes “boas novas” em relação à tradição judaica.

O Evangelho nos relata este fato:

Jesus ainda estava falando às multidões. Sua mãe e seus irmãos (*adelphoi*) ficaram do lado de fora, procurando falar com ele. Alguém disse a Jesus: “Olha! tua mãe e teus irmãos estão aí fora, e querem falar contigo”. Jesus perguntou àquele que tinha falado: “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?”. E, estendendo a mão para os discípulos, Jesus disse: “Aqui estão minha mãe e meus irmãos, pois todo aquele que faz a vontade do meu Pai que está no céu, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe” (Mt 12, 46-50).

Jesus Cristo diz que os seus irmãos eram aqueles que estavam dispostos a segui-lo, desvinculando desta maneira o sentido da fraternidade da proximidade de vizinhança para laços mais amplos. A fraternidade é entendida como algo que se abre para uma comunidade ético-religiosa extensa, que inspira todas aquelas experiências de convivência fraterna que se desenvolveram durante os longos séculos do cristianismo, fundadas sobre a partilha de um ideal comum que se transforma em estilo de vida e que é uma das suas características mais preciosas: pensemos nas comunidades da Igreja primitiva, nas comunidades monásticas, nas congregações religiosas, nos movimentos de apostolado cristão, etc.

São experiências de fraternidade que criam nos participantes um sentido de adesão a um projeto mais amplo de transformação pessoal e coletiva, que oferece um sentido profundo à própria vida em todos os seus aspectos e que constituem um pré-anúncio da utopia cristã do Reino de Deus. Jesus Cristo acaso não havia dito que “o reino de Deus está no meio de vós”? (Lc 17, 21).

Mas, novamente Max Weber com a sua linguagem realista e cética para com as utopias, adverte que esta forma de fraternidade pode ser uma simples forma ampliada da fraternidade de vizinhança:

Às comunidades do clã, dos irmãos de sangue e da tribo, a religiosidade comunitária/congregacional acrescenta como objeto do dever de solidariedade também os membros da congregação. Ou antes, coloca-os no lugar dos membros do clã: quem não está disponível a abandonar pai e mãe não pode se tornar discípulo de Jesus²⁶.

A fraternidade se estende, mas a lógica permanece a mesma: inclui todos aqueles que pertencem a uma mesma congregação e participam de uma mesma religião ou credo, mas exclui quem está de fora:

Dali desenvolve-se então o mandamento da “fraternidade”, específico da religiosidade comunitária/congregacional, [...] porque ela realiza em maior profundidade a emancipação do grupo político. Mesmo na cristandade primitiva, por exemplo, para Clemente de Alexandria, a fraternidade em sua extensão plena vigora apenas no interior do círculo dos correligionários, e não, sem reserva, fora dele²⁷.

²⁶ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, cit., vol. I, parte II, p. 387.

²⁷ Idem, *ibidem*.

Weber mostra como este tipo de fraternidade, típica da religiosidade congregacional, não seja universal porque conserva a distinção entre “nós” e os “outros”, entre quem aceita a mensagem de Cristo e quem a rejeita, entre os fiéis e os infiéis, reintroduzindo assim uma dialética que tende a aumentar os conflitos, o confronto, as intolerâncias e as guerras, como infelizmente demonstra *ad abundantiam* a história das religiões, incluindo a cristã.

Neste caso, afirma Weber: “o universalismo do amor” que as religiões congregacionais pregam, se encontra em dificuldade porque deve enfrentar a concorrência das outras religiosidades congregacionais, as quais também pretendem que o deus delas seja o único verdadeiro²⁸. Segundo Weber, somente em alguns casos muito especiais esta Fraternidade se abre a algo mais universal: “Só o notável se misturar de comunidades políticas e étnicas, e a separação do grupo político dos deuses, concebidos como forças universais, conduz à possibilidade do universalismo do amor”²⁹.

A ética religiosa da fraternidade universaliza o princípio básico da ética da vizinhança, que se torna assim a famosa “regra de ouro” comum a várias religiões: “faz aos outros aquilo que gostaria que eles fizessem a você”, vista não mais em um contexto cultural de proximidade, mas no contexto universal, do mandamento evangélico: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”. Aqui, porém, estamos entrando em outro conceito de fraternidade como categoria política no sentido mais amplo.

²⁸ IDEM. vol. I, parte II, p. 387. Exemplar neste sentido é o debate sobre a conquista da América. Ver: JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.

²⁹ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, cit., vol. I, parte II, p. 387.

FRATERNIDADE COMO PRINCÍPIO (COSMO)POLÍTICO

Para exemplificar este sentido de fraternidade partiremos de uma interpretação da parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37)³⁰. Lucas, Marcos e Mateus nos trazem o episódio de um homem da lei (*legisperitus*) que pergunta a Jesus o que fazer para possuir a vida eterna. Jesus responde que precisa procurar aquilo que está escrito na Lei. O homem então cita duas passagens fundamentais da Lei: “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração e com toda a tua alma, com toda a tua força e com toda a tua inteligência³¹, e ao teu próximo como a ti mesmo!³²” (Lc 10, 27-28).

Os evangelistas Marcos e Mateus suspendem o diálogo neste ponto, mas Lucas conta que o homem da lei, que havia perguntado para “pôr Jesus em dificuldade”, não ficou satisfeito com a resposta e aproveitou a situação para apresentar ao *rabi* uma questão polemica para a comunidade hebraica da época (e para a nossa): quem é o meu próximo? Jesus então responde com a parábola do bom samaritano.

Certo homem se encontrava caído no caminho de Jerusalém para Jericó, na condição de «quase morto» (*semivivus*) e abandonado por ladrões que o haviam assaltado, despojado e espancado. Um sacerdote e um levita que passavam pelo mesmo caminho o viram, mas “passaram pelo outro lado” (Lc 10, 31-32).

³⁰ Esta leitura deve muito a: BARZOTTO, Luis Fernando. *Pessoa, Fraternidade e Direito*. In: DI LORENZO, W. G. (org.), *Anais do I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito*. Porto Alegre: PUCRS, 2005. Disponível in: <http://mariapolitas.blogspot.com.br/2008/02/pessoa-direito-e-fraternidade-escrito.html>

³¹ *Deut.* 6, 5.

³² *Lev.* 19, 18.

Comenta Luís Fernando Barzotto:

O homem caído não tem qualificações. Não se sabe se ele é judeu ou estrangeiro, pagão ou prosélito, essênio ou fariseu. Ao evitar aproximar-se para determinar se o homem caído é próximo ou não pelos critérios convencionais, o mandamento perde qualquer conteúdo, mesmo restrito. Como identificar o próximo no homem caído sem aproximar-se dele? O sacerdote e o levita, dois personagens que conhecem a Lei, não se aproximam do homem ferido. Para eles, não haverá próximo, em qualquer sentido, o que significa que aqui e agora, não há nenhuma obrigação, nenhum mandamento, nenhuma Lei. Viram, mas não reconheceram. Se o reconhecimento do próximo é necessário para dar um conteúdo ao mandamento do amor ao próximo, constata-se que só sabe quem é o próximo aquele que se aproxima.³³

Se o sacerdote e o levita tivessem chegado perto e tivessem reconhecido no homem caído um “deles”, provavelmente teriam parado, ou teriam sentido o dever de parar, mas não quiseram ter nada a ver com o homem caído, que permaneceu assim alguém totalmente estranho na sua indeterminação.

Passa então pelo caminho um samaritano, que pertencia a um grupo social inimigo dos judeus, política e religiosamente. Jesus conta que “passando-lhe ao lado, viu e teve compaixão” (Lc 10, 33).

Comenta Barzotto:

Como estrangeiro, o samaritano não pode guiar-se no seu gesto por uma ética particularista da fraternidade. Ninguém na Judéia é seu vizinho, a ninguém ele deve reciprocidade. Do mesmo modo, ele não se guia por um código de hospitalidade, que disciplinaria as relações entre os membros do grupo e o estrangeiro. Ele é o estrangeiro. O samaritano tem todos os

³³ BARZOTTO, L. F. *Pessoa, Fraternidade e Direito*, cit.

motivos para considerar aquele que está caído um inimigo, pois está na Judéia.³⁴

Todavia o samaritano “se aproxima”, e não “passa pelo outro lado”. Esta é a primeira atitude de acolhida do outro como pessoa, o primeiro ato do processo de reconhecimento: transcender-se para caminhar em direção ao outro, e assim “ver” o outro, mas não como o viram o sacerdote e o levita, que viraram as costas. Se aproximando, o samaritano vê o outro na sua integralidade: não vê o judeu ou o estrangeiro, mas uma “pessoa”. “E teve compaixão”: o samaritano vê o sofrimento do outro, se identifica com o outro, sente como sua a vulnerabilidade do outro. A ele também poderia acontecer o mesmo, ele também se encontra em um caminho perigoso.

Mas não é só uma lógica “pequena” da solidariedade de vizinhança, da máxima “dou para que me dê”, (*do ut des*), é algo mais universal. A sua solidariedade nasce do reconhecimento da comum fragilidade humana, da comoção de reproduzir em si aquilo que o outro sente. E é significativo que esta vulnerabilidade se refere ao corpo humano, ao sofrimento físico, à dor, à proximidade com a morte (*semivivus*, diz o Evangelho). Ele não se imagina como um ser superior que ajuda outro ser inferior. O outro é uma pessoa como ele, que compartilha as mesmas carências e necessidades: reconhecer o outro é ter compaixão, ou seja, identificar-se com uma pessoa igual a você. Este é o sentido profundo e originário da fraternidade que pode ser experimentado por cada ser humano.

³⁴ IDEM, *Ibidem*,

Mas a parábola nos diz algo mais: a compaixão do samaritano não é estéril, é criativa. Ele socorre o ferido, o leva até um abrigo, cuida dele, deixa as suas atividades para ocupar-se do outro, gasta o seu dinheiro. A parábola não diz se, na ação de se aproximar, o samaritano reconheceu no homem caído um correligionário ou um inimigo, outro samaritano ou um judeu: Jesus deixa propositalmente indefinida esta questão, como se o samaritano soubesse reconhecer o outro como uma “pessoa”, na sua generalidade, sem determinação³⁵.

Enfim, Jesus faz ao homem da lei uma pergunta retórica: “Quem destes, em sua opinião, foi o próximo?” E ele respondeu: “Quem teve compaixão dele (*qui fecit misericordia*)”. Assim fazendo, Jesus indica uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos: “sem distinção alguma de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política e de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, que provenha de sorte, nascimento ou qualquer outra situação”, como reza o artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948. Uma fraternidade que poderemos definir política ou cosmo-política, que radicaliza o cosmopolitismo estoico greco-romano, num universalismo do amor que chega até a propor o amor pelo inimigo (Mt 5, 43-48).

³⁵ Como afirma Norberto Bobbio, uma das críticas movidas aos direitos humanos, de esquerda e/ou de direita, é a abstração e indefinição deles: falam de um homem e de uma humanidade no sentido geral que não existem a não ser nas declarações. Os marxistas o criticam por esconder deste modo, atrás da fachada do universalismo, os interesses da burguesia; os antirrevolucionários como De Maistre de não considerar as desigualdades naturais e históricas inelimináveis entre os homens. Mas será justamente esta abstração e generalidade do conceito que permitirá a inúmeros indivíduos e grupos sociais se reconhecerem nos direitos humanos através das lutas para o reconhecimento. Cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 110-120.

8.3. AS CRÍTICAS REALISTAS À FRATERNIDADE COMO PRINCÍPIO POLÍTICO

No percurso realizado até aqui, identificamos três conceitos de fraternidade: um mais originário do tipo “econômico” e que se manifesta na família e nos grupos de vizinhança; outro mais amplo de tipo “ético”, que supera os estreitos laços familiares em virtude da adesão a uma religião, a uma ideologia, a uma visão do mundo que supera as barreiras de sangue e de vizinhança e estende o conceito de próximo; e finalmente uma fraternidade ainda mais extensa, que pela sua universalidade definimos “cosmo-política”.

Sobre os primeiros dois conceitos de fraternidade existe um certo consenso: a fraternidade tem um papel importante na comunidade familiar e de vizinhança como conceito econômico, sustentado pelo princípio da reciprocidade, ou nas éticas mais universalistas, que se sustentam sobre a “regra de ouro” que é uma ampliação desta lógica primordial. Mas sobre a fraternidade como categoria política há mais dúvidas do que consensos. Por isso, como afirma Baggio, trata-se de um *princípio esquecido*, em relação aos outros dois conceitos da tríade revolucionária, liberdade e igualdade.

Podemos agora reformular a nossa questão inicial: como transformar a fraternidade entendida como valor ético-político tendencialmente universal em algo que possa servir para organizar o mundo político dos homens, em algo que possa ter uma eficácia histórica? É neste ponto que se encontra a dificuldade principal: **uma ética da fraternidade é uma ética, mas não uma política**, ou seja, é um valor “realisticamente” mais difícil de realizar no mundo político

dominado por interesses individuais ou coletivos, pelas relações de força, pelos conflitos, pela violência em todas as suas formas e manifestações.

Trata-se de fazer um passo muito maior, de fazer uma opção muito mais exigente que deve enfrentar várias objeções. De fato, a maior parte das doutrinas políticas modernas tem dificuldade em aceitar e reconhecer a fraternidade como um princípio político.

Um **iluminista** como Kant veria a fraternidade como um conceito “paternalista”, que fere o princípio da autonomia do sujeito, na medida em que para reconhecer-se todos como irmãos deveríamos reconhecer um Deus pai, e, portanto, uma autoridade superior. A figura do pai permanece ainda ligada a uma maneira antropomórfica de conceber Deus que não combina com uma religião que deve respeitar os limites impostos a ela por uma razão que alcançou a sua maior idade.³⁶

Por outro lado, porém, Kant é o filósofo moderno por excelência do cosmopolitismo, que pode ser lido como uma secularização do universalismo cristão, no reconhecimento da humanidade como “una”³⁷. Para Kant, a distinção entre moral e direito, e entre ética e política não significa uma “discordância” ou uma “incompatibilidade”, mas um «acordo possível segundo o conceito transcendental do direito público» que indica um «progresso moral» da humanidade, na ideia

³⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo* (1784). In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

³⁷ HANKE, Lewis. *Bartolomé de las Casas. la humanidad es una*: estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. México: Fondo de cultura económica. 1985.

reguladora da realização da “paz perpétua”, através da criação de uma Federação Mundial de Estados governados pelo direito cosmopolita.³⁸

Um **marxista** definiria a fraternidade como um conceito que camufla e esconde as divisões irreduzíveis entre as classes antagonistas; portanto seria, na melhor das hipóteses, uma ilusão (como para Marx o era a religião), e na pior das hipóteses um engano para amortizar os conflitos sociais.

Deste ponto de vista, o samaritano fez um belo gesto, que porém permaneceu fechado em si mesmo, um gesto “assistencialista”, que não eliminou as injustiças estruturais da sociedade do seu tempo: os judeus e os samaritanos continuaram a ser inimigos, e ambos continuaram a ser explorados pelo imperialismo romano: não há possibilidade de fraternidade entre classes antagônicas. O marxismo admite um espaço de fraternidade, mas só entre os proletários que compartilham a mesma condição de classe explorada e oprimida, ou na futura sociedade comunista, quando serão superadas as contradições estruturais do capitalismo e serão criadas as condições para uma sociedade mais solidária e fraternal, onde o Estado não será necessário, mas tudo será autorregulamentado pelos produtores livremente associados.

Se para Marx a fraternidade é admitida, embora com reservas e projetada em um horizonte utópico de transformação revolucionária da sociedade, para um **realista político** conservador como Schmitt não existe absolutamente espaço para uma fraternidade universal, mas somente para um tipo de fraternidade que mantenha as diversidades

³⁸ KANT, Immanuel. *Idea de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784). São Paulo: Martins Fonte, 2010.

irredutíveis entre “nós” e os “outros”, porque sem esta distinção cairia o mesmo conceito de “político”.

Para **Schmitt**, a fraternidade é um conceito tipicamente “apolítico”, que não reconhece a “categoria do político” por excelência, isto é a realidade das relações amigo/inimigo que é conatural à política. Projetar uma fraternidade sem limites, ou cujos limites coincidam com a inteira humanidade, significa imaginar a possibilidade de um mundo sem “o político”, onde não haveria espaço para o conflito amigo/inimigo, e, portanto, não haveria guerras: “A *humanidade* enquanto tal não pode conduzir nenhuma guerra, pois essa não tem inimigos, pelo menos não neste planeta. O conceito de humanidade exclui aquele de inimigo”³⁹.

A fraternidade universal não somente seria, para Schmitt, uma ideia totalmente utópica, que desconhece a natureza humana, mas também um engano que esconde pretensões inconfessáveis, ou seja, a justificação ideológica da guerra em nome da humanidade. Por isto Schmitt, parafraseando Proudhon, afirma: “quem fala de humanidade, quer enganar-te”⁴⁰ e acrescenta:

Proclamar o conceito de *humanidade*, refazendo-se à humanidade, monopolizar esta palavra: tudo isto poderia manifestar só a terrível pretensão que ao inimigo seja tirada a qualidade de homem, que isto deve ser declarado *hors-la-loi* e *hors-l’humanité* e, portanto, que a guerra deve ser levada até à extrema inumanidade⁴¹.

³⁹ SCHMITT, Carl. *La categoria del politico*. Bologna: il Mulino, 1972, p. 139. (tradução do autor)

⁴⁰ IDEM, *ibidem*. Ver: ZOLO, D. *Chi dice umanità*. Guerra, Diritto e Ordine Globale. Torino: Einaudi, 2000.

⁴¹ IDEM, *ibidem*.

A política é pensada de modo tão indissociável da guerra que para Schmitt o fim da guerra significaria Se um “Estado mundial” compreendesse o mundo inteiro e a inteira humanidade, também o fim do Estado:

isto não teria mais uma unidade política e poderia ser chamado de Estado como modo de dizer. [...] Essa [tal sociedade] não conheceria nem Estado, nem reino, nem império, nem república nem monarquia, nem aristocracia, nem democracia, nem proteção nem obediência, mas teria perdido completamente qualquer caráter político⁴².

Deste modo, Schmitt critica tanto a utopia da auto-organização dos produtores associados que Marx havia herdado do anarquismo, como o projeto cosmopolita kantiano da paz perpétua.

Esta visão radicalmente anticosmopolita é coerente com os seus pressupostos, mas se retiramos o conceito de político da sua associação indissolúvel com a relação amigo/inimigo, podemos imaginar uma sociedade mundial (ainda que como um ideal regulador), que seja governada por um governo mundial, que pode manter ainda a sua forma política (para Kant devia ser republicana), onde o Estado continue a existir e a administrar os conflitos, as tensões, a violência que continuarão a existir, mas onde será muito mais difícil promover a guerra, porque cada guerra será considerada uma guerra civil.

Max Weber, além das observações críticas sobre a fraternidade que citamos antes, acrescentaria também que a fraternidade não poderá se tornar uma categoria política porque no mundo da política domina

⁴² IDEM, p. 142.

realisticamente uma ética da responsabilidade (*Verantwortungsetisch*) incompatível com uma ética da convicção (*Gesinnungsethisch*) que seria própria da fraternidade.

Para Weber, o mundo seria pior se não existissem os grandes profetas religiosos com as suas mensagens de uma ética da convicção, da qual o Evangelho de Jesus é talvez a mais alta expressão; mas com a ética absoluta do *Sermão da montanha* não se governam as nações⁴³. A política, ao contrário, tem a ver inevitavelmente com a força: “a força é o meio decisivo” e deve orientar-se através de uma ética da convicção que mede as previsíveis consequências das próprias ações. Este é o dilema da relação entre ética e política que, segundo Weber, não encontrou e não poderá nunca encontrar uma solução satisfatória na teoria e na prática.

Mas a alternativa absoluta (*aut*) que Weber põe entre as duas éticas esconde uma ambiguidade: quando Weber afirma que a ética da convicção deve ser “considerada seriamente” e que essa exige o “tudo ou nada”, faz uma dupla operação que invalida tanto a moral, porque reduz a ética à versão rígida do “se faça justiça, custe o que custar” (*fiat justitia pereat mundus*), como também qualquer aplicabilidade ética à política, que permanece dominada pela força.

⁴³ Cf. WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004. A máxima de Weber se assemelha a uma frase de Cosimo de Medici, senhor de Florença, que havia afirmado que “não se governam os povos com os *pater noster* e o terço nas mãos”. Esta afirmação será criticada pelo frade dominicano Girolamo Savonarola nos seus sermões e defendida por Maquiavel.

8.4 FRATERNIDADE E POLÍTICA.

Propor a fraternidade como categoria política significa acreditar que seja possível superar esta alternativa absoluta entre ética e política, e indicar senão respostas, direções de pesquisa que possam demonstrar a eficácia e a validade política da fraternidade.

A POLÍTICA COMO SERVIÇO.

Prosseguindo a nossa leitura “política” do Evangelho, encontramos algumas indicações preciosas sobre a relação entre fraternidade e política. A posição de Jesus Cristo a respeito da política é complexa. Das poucas passagens dos evangelhos que tratam do tema, se observa que Jesus olhava o mundo da política com desconfiança, como um terreno perigoso, que era melhor evitar de percorrer.

Ele, por exemplo, manda um recado para Herodes chamando-o de “aquela raposa” (Lc 13, 32); procura separar (para protegê-lo) o espaço religioso do político: “pois deem a César o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 21-23), e reconhece diante de Pilatos que “O meu reino não é deste mundo” (Gv 18, 36). Parte daqui a sua rejeição a ser considerado um líder político revolucionário como queriam alguns grupos judaicos mais radicais da sua época (e como talvez esperassem alguns dos seus discípulos), que o incitavam à rebelião contra o Império Romano. Como sabemos, o conflito permanente entre Roma e os hebreus levará à terrível destruição romana de Jerusalém pelos exércitos de Tito no ano de 70 d.C. e à dispersão do povo hebreu (*diáspora*). Se Cristo tivesse escolhido este caminho a sua mensagem

teria provavelmente desaparecido, como morreram várias seitas judaicas do seu tempo.

Mas não podemos reduzir a atitude de Jesus a um simples realismo e a uma prudência política. Jesus sabia muito bem que as raízes do mal e da violência que dominavam a política eram muito mais profundas e que somente uma mensagem ética e religiosa poderia eliminá-las do coração dos homens; mas para isto precisava de uma reforma radical da própria religião, a qual assumia no seu interno as mesmas lógicas de poder e de força da política.

Se é verdade que a mensagem de Jesus permanece fundamentalmente ético-religiosa, é verdade também que o Evangelho não é indiferente ao mundo da política e não renuncia a intervir nele. De fato, paradoxalmente (*ma non troppo*) Cristo foi condenado à morte por aqueles mesmos poderes que ele procurava evitar, porque a sua mensagem e a sua imagem foram percebidas como politicamente perigosas, tanto pelo poder político como pelo religioso.

O Evangelho fornece algumas chaves de leitura de como Jesus entendia o mundo político à luz do princípio da fraternidade. Em duas passagens mais radicais e significativas para o nosso tema se lê:

Vocês sabem que os governadores das nações têm poder sobre elas, e os grandes têm autoridade sobre elas. Entre vocês não deverá ser assim: quem de vocês quiser ser grande, deve tornar-se o servidor (*minister/diakonos*) de vocês; e quem de vocês quiser ser o primeiro, deverá tornar-se servo de vocês (*servus/doulos*) (Mt 20, 25-28).

Quanto a vocês, nunca se deixem chamar “rabí”, pois um só é o Mestre de vocês, e todos vocês são irmãos. Na terra, não chamem a ninguém Pai, pois

um só é o Pai de vocês, aquele que está no céu. Não deixem que os outros chamem vocês líderes, pois um só é o Líder de vocês: o Cristo. Pelo contrário, o maior de vocês deve ser aquele que serve (*minister/diakonos*) a vocês. Quem se eleva será humilhado, e quem se humilha será elevado (Mt 23, 8-12).

Temos aqui três ideias (im)políticas muito fortes: a) uma concepção igualitária das relações humanas em nome da grandeza de Deus: só Deus é pai, mestre, doutor; diante da imensurável grandeza divina as diversidades entre os homens se tornam insignificantes; b) uma desconfiança para com o poder constituído, político ou religioso, quando é exercido para dominar, oprimir, explorar os outros; c) uma recuperação da política quando é exercida como serviço (*ministerium/diakonia*).

São orientações que, se não fornecem os elementos para uma teologia política⁴⁴, indicam a possibilidade de exercer uma política em chave ética, como serviço ao próximo que permite superar o abismo que Weber havia colocado entre as duas dimensões.

FRATERNIDADE E ALTERIDADE

Outro aspecto que Jesus nos apresenta é uma diversa relação com os outros. Se colocarmos a fraternidade na referência com os outros dois valores da famosa tríade da revolução francesa, poderemos dizer que, de certo ponto de vista, a experiência da fraternidade é mais universal e difundida daquela da liberdade e da igualdade, porque é primordial.

⁴⁴ A história do conceito inicia com efeito com o apóstolo Paulo, o primeiro a elaborar uma teologia política e uma teologia da história.

Podem existir hoje, e certamente existiram no passado, sociedades onde a igualdade e a liberdade estão ausentes, ou restritas a um pequeno grupo, mas é muito mais difícil imaginar uma sociedade humana onde não se experimente um qualquer tipo de fraternidade e de solidariedade, embora limitada. Segundo a antiga lição aristotélica, o homem é um animal naturalmente social e político, e esta sua sociabilidade primordial pode servir de base e de experiência para formas mais amplas de sociabilidade, dependendo das condições históricas e sociais. Para que isto se realize ocorre, portanto reformular a experiência inicial da fraternidade de vizinhança à luz de uma revisão da dialética identidade/alteridade.

Cada ser humano nasce em um determinado contexto geográfico e social, do qual assimila uma cultura, uma língua, um modo de “estar no mundo”, que o faz se tornar homem: não se nasce homens, mas se torna homens através de um processo de humanização que é um processo de socialização e de formação. É impossível renunciar a esta identidade originária que é parte constitutiva da nossa condição humana, enquanto seres não totalmente determinados pela natureza, mas por aquela “segunda natureza” que é a cultura. A identidade, portanto, se constrói necessariamente em um diálogo intersubjetivo entre um “eu” e um “outro”, entre “nós” e os “outros”.

Como diziam os escolásticos medievais: *“Omnis determinatio est negatio”*, cada determinação é, ao mesmo tempo, uma negação, para afirmar preciso negar: o eu se define como tal em relação a um “não-eu”, o diferente, que se torna o inimigo, o adversário, aquele que é hostil a mim e do qual tenho que desconfiar. Mas esta negação, ao mesmo

tempo lógica e ética, pode permanecer limitada ao momento negativo ou ir além, reconhecendo o que tem em comum na diversidade do outro, isto é uma identidade que é a comum condição humana.

Esta dialética, que é parte integrante do processo de reconhecimento pessoal e social⁴⁵, vale tanto nas relações entre os indivíduos no cotidiano, como nas relações entre grupos, classes, povos, Estados, civilizações. A violência nasce da desqualificação do outro, da ação de retirar do outro as suas características humanas, desumanizando-o e reduzindo-o aos seus aspectos negativos. Este procedimento pode chegar até aos extremos do aniquilamento do outro, do diverso, do diferente quando isto é visto como um inimigo absoluto, como no caso da “solução final” adotada pelo nazismo contra os hebreus e todos os outros grupos e povos considerados inferiores⁴⁶; mas pode ser usado para ler toda a história da humanidade.

Por exemplo, os teóricos realistas do *clash of civilizations* defendem a inevitabilidade do confronto entre Ocidente e Oriente. No imaginário ocidental alimentado pelos meios de comunicação, as civilizações não ocidentais, sobretudo o Islã, não são somente diferentes, mas perigosas e inimigas e devem ser combatidas: cada islâmico é visto como um perigoso terrorista. Na verdadeira guerra que se combate nas periferias e nas favelas brasileiras entre os traficantes, a polícia e a população inerte se reproduzem todos os estereótipos da desqualificação do outro. Para matar, torturar, tratar mal o outro precisa matá-lo antes

⁴⁵ HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

⁴⁶ Sobre o holocausto ver: LEVI, Primo. *Se isto é um homem*. Lisboa: Teorema, 2009.

simbolicamente na própria mente, retirando-lhe as características humanas que o tornam igual e acentuando as características que o tornam diverso e inferior. Nas nossas relações cotidianas, recorreremos frequentemente, conscientemente ou não, a mecanismos muito comuns de desqualificação e desumanização do outro: «este é um animal, um porco, não merece viver, etc.», que às vezes causam verdadeiros conflitos de sangue.

Como é notório, o homem é um dos poucos seres vivos que tem desenvolvido uma altíssima agressividade intraespecífica, quase desconhecida no mundo natural, mesmo dominado por uma cruel luta para a sobrevivência, que é geralmente determinada por necessidades vitais e exercitada contra quem está fora da espécie. Ao contrário, o homem possui uma alta dosagem de agressividade contra o próprio similar.

Assim como não existem mecanismos “naturais” que inibem esta agressividade, também não existem mecanismos naturais que a favoreçam: para que a agressividade instintiva se transforme em violência social necessita da mediação da sociedade e da cultura⁴⁷. Aqui entra em jogo o papel da educação no sentido amplo: a superação da dialética negativa da alteridade se dará só promovendo na sociedade, na sua totalidade para que o outro seja reconhecido não simplesmente como um “não eu”, mas com um “outro eu”⁴⁸.

⁴⁷ Uma visão mais otimista com relação à possibilidade de superar a agressividade humana pode ser lida em: PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza*. Porque a violência diminuiu. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

⁴⁸ Paul Ricoeur vai além propondo um reconhecimento dúplici: não só reconhecer o outro como eu mesmo, mas eu mesmo como outro: RICOEUR, Paul. *Si mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.

Reconhecer o outro como eu mesmo significa reconhecer a comum filiação à mesma condição humana: todos sofrem as mesmas dores, todos têm o mesmo corpo, todos sentem os mesmos sentimentos, todos precisam do reconhecimento individual e social, afetivo e racional, de serem reconhecidos na sua identidade e diversidade. Esta é a “regra de ouro” de todas as religiões, expressa no mandamento do amor ao próximo como a si mesmo, que “reúne em si toda a Lei e os profetas”, e é fruto da sabedoria dos povos durante os séculos.

FRATERNIDADE E RESPONSABILIDADE

Na segunda metade do século XX, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, surge uma lista crescente e tendencialmente ilimitada de “gerações” de direitos, que provocam uma proliferação incontrolada do “pedido de direitos”: multiplicação, especificação, universalização, positivação são processos que tem levado a um aumento da “quantidade e qualidade” dos direitos em nome dos princípios: “todos os direitos para todos”» e “todos tem direito a ter direitos”.

Esta proliferação de direitos pode criar uma certa frustração prática, porque, ao aumento da lista e das gerações de direitos corresponde o aumento vertiginoso da falta de respeito aos mesmos. Em propor a questão do outro, a fraternidade coloca em discussão a estrutura individualista dos direitos humanos. Ao enfatizar a liberdade e a igualdade em detrimento da fraternidade, a modernidade tem acentuado os aspectos individualistas e egoístas dos direitos humanos,

esquecendo o caráter social e solidário dos direitos que não são simplesmente aqueles do indivíduo, dos grupos, ou das classes, mas do outro, do mais fraco, do menos protegido, de quem é excluído pelo sistema, mas também da natureza ou das gerações futuras. Se a liberdade remete o indivíduo na sua singularidade, e a igualdade a uma dimensão social que permanece limitada a uma identidade de um grupo ou classe, a fraternidade se abre à ideia de um outro com o qual não há somente direitos a opor, mas responsabilidades a compartilhar.

Isto questiona o fundamento individualista e subjetivista dos direitos. A ilusão que não existam limites objetivos à acumulação de direitos, esconde o fato que o conjunto dos direitos não é harmônico, mas existem conflitos entre classes de direitos muitas vezes inconciliáveis ⁴⁹. Por exemplo, a questão ambiental e o nascimento dos direitos ecológicos mostram a existência de **limites naturais** à realização indefinida do crescimento econômico, limites tão rígidos que se não respeitados podem pôr em risco a mesma sobrevivência da espécie humana. O debate sobre a bioética tem colocado em evidência a existência de **limites éticos** à pesquisa biológica: nem tudo que **pode** se fazer tecnicamente, **deve** ser feito. O debate sobre o direito ao desenvolvimento tem evidenciado os **limites sociais** do desenvolvimento, se si quer que seja de verdade um desenvolvimento humano socialmente correto e distribuidor de rendas, e não somente um simples crescimento econômico etc.

⁴⁹ Cf. BOBBIO, N. Sobre o fundamento dos direitos humanos. In: IDEM. *A era dos direitos*, cit. pp. 5-16.

Tudo isto leva a pensar que uma ética dos direitos de tipo individualista seja insuficiente e precisa ser complementada por uma ética da responsabilidade que considere o outro ⁵⁰. Este parece ser o grande desafio que a ideia de fraternidade lança aos direitos humanos no século XXI, num mundo sempre mais globalizado: ir além de uma lógica de mera identidade para o reconhecimento da alteridade, da diversidade e da reciprocidade no âmbito de uma ética da responsabilidade.

Um realista como Weber nos traria de novo para a realidade: onde estão as condições históricas, sociológicas, econômicas, políticas reais para que estas propostas encontrem um terreno efetivo de realização e não sejam só projetos sem fundamento, boas intenções? Aqui precisaria desenvolver toda outra pesquisa não mais sobre a fraternidade como categoria política, mas sobre o tipo de política capaz de atuar a fraternidade, que não era o objetivo deste breve ensaio ⁵¹. Nos limitaremos aqui a algumas considerações muito sumárias.

Tudo leva a crer que o mesmo processo de globalização esteja criando as condições para a realização destas propostas na medida na qual cria uma interdependência tão estreita entre todas as partes do mundo, que obriga necessariamente encontrar uma solução coletiva ou uma queda coletiva. A ideia de fraternidade e solidariedade universais

⁵⁰ Cf. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. São Paulo: contraponto, 2006. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação*. In «Teologia e Pastoral», Loyola, São Paulo 2002, pp. 59-81.

⁵¹ Preciosas indicações neste sentido se encontram nos estudos dos dois volumes cuidados por Antonio Maria Baggio sobre a fraternidade como princípio esquecido: BAGGIO, Antonio Maria (org.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008; IDEM. (org.), *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, Cidade Nova, São Paulo 2009.

neste contexto pode ter um papel político e encontrar um amplo consentimento em uma época de globalização caracterizada como sociedade de risco (*Risikogesellschaft*), quando está em jogo a mesma sobrevivência da humanidade ⁵².

Do ponto de vista das relações internacionais há muitos indícios do fato que é sempre mais clara a necessidade da transição do direito internacional dos Estados soberanos para algum tipo de direito cosmopolita, que tome conta das questões do meio ambiente, do desenvolvimento, da paz e da guerra, ou seja, das questões que superam as fronteiras dos Estados e exigem uma superação da lógica puramente individualista de interesse referida a pessoas, grupos, classes ou Estados ⁵³.

Na sociedade em que vivemos (mas também nas sociedades que nos precederam), a política sempre foi realisticamente conduzida por interesses pessoais e de grupo; mas a urgência e a gravidade das questões em jogo podem “realisticamente” promover a necessidade de uma solução diferente. Diante dos perigos que ameaçam a sobrevivência da humanidade, podemos prever cenários opostos: ou a «luta de todos contra todos», ou o reconhecimento que estamos no mesmo barco e devemos encontrar saídas coletivas que possam salvar todos: precisamos, portanto de um novo “pacto social mundial” para sair do estado de natureza que existe entre os Estados e fundar um estado civil. ⁵⁴

⁵² Cf. BECK, Ulrich. *A Sociedade de Risco. Rumo a uma outra modernidade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010

⁵³ Ver: FERRAJOLI, Luigi. *Per un costituzionalismo della terra*. Milano: Feltrinelli, 2022 (que analisaremos no final do livro).

⁵⁴ Ver. PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza. Porque a violência diminuiu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

A história humana não nos autoriza a apostar no sucesso da segunda proposta, mas também não nos autoriza a permanecer na inércia. Como escreveu Norberto Bobbio citando Kant: «Aqueles que afirmam que o mundo irá da mesma forma de como foi até agora contribuem em fazer que a previsão deles se realize»⁵⁵. Para que se possa kantianamente falar em “progresso moral” da humanidade é importante não somente uma boa doutrina (*ortodoxia*), mas também uma prática (*ortopraxis*) de todas aquelas pessoas, grupos e instituições que pensam em realizar o ideal regulador do Reino de Deus, do qual falam os Evangelhos ou do Reino dos fins na linguagem secularizada de Kant.

⁵⁵ BOBBIO, Norberto. *Kant e a Revolução Francesa*. In: IDEM. *A era dos direitos*, cit., p. 155.

9

O SIGNIFICADO HISTÓRICO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS DA ONU (1948)

9.1. A DECLARAÇÃO UNIVERSAL E O SISTEMA ONU.

Em meados do século passado, acontece um dos episódios centrais da afirmação histórica dos direitos humanos, isto é, a criação da Organização das Nações Unidas-ONU em 1945¹. Em 10 de dezembro de 1948 a ONU proclama a *Declaração Universal dos Direitos Humanos-DUDH*.²

Em 25 de abril de 1945, em São Francisco, foi criada oficialmente a ONU, almejada, impulsionada e até certo ponto “imposta” pelas potências vencedoras da Segunda Guerra mundial, sobretudo os Estados Unidos. Isso após a primeira tentativa feita pelo Presidente Woodrow Wilson no tratado de Versalhes, quando criou a Sociedade ou Liga das Nações (1919-1946). A Liga fracassou rotundamente em manter a paz mundial diante dos nacionalismos e totalitarismos dominantes que levaram à Segunda Guerra Mundial, e passou a tarefa para uma nova entidade, a Organização das Nações Unidas.³

O preâmbulo da Carta das Nações Unidas reza assim:

NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS, RESOLVIDOS

a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a

¹ Ver Carta da ONU: http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php).

² Ver: http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php

³ Ver: ONU. Carta da ONU. Disponível em:

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Organiza%C3%A7%C3%A3o_das_Na%C3%A7%C3%B5es_Unidas>.

reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres⁴, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla.

E PARA TAIS FINS,

praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos⁵

A Carta cria uma **Assembleia Geral** (Cap. IV), onde cada Estado do mundo está representado, e onde cada estado-membro tem um voto (a China com mais de um bilhão de pessoas, tem um voto tanto quanto o Luxemburgo com poucos milhares de habitantes); o **Conselho de Segurança** (Cap. V), composto por 15 Estados-membros, sendo cinco membros permanentes – China, França, Rússia, Reino Unido e Estados Unidos, as potências vencedoras da II Guerra Mundial. O Conselho tem poder deliberativo, mas cada um dos cinco membros tem poder de veto. O **Secretariado** (Cap. XV), composto pelo Secretário Geral e outros membros do pessoal da ONU, que é nomeado pela Assembleia Geral, depois de ter sido recomendado pelo Conselho de Segurança, e dirige o

⁴ A representante do Brasil na Conferência de São Francisco de 1945 foi a cientista brasileira Bertha Lutz, enviada pelo governo Getúlio Vargas, uma das poucas mulheres presentes e que teve papel importante para a inclusão da igualdade de gênero na Carta da ONU. Ver: <<https://nacoesunidas.org/carta/>>.

⁵ In: <<https://nacoesunidas.org/carta/>>.

Conselho de Segurança, a Assembleia Geral e tem amplos poderes de representação da ONU em casos de conflitos internacionais.

Fazem parte também do Sistema das Nações Unidas: o **Tribunal Internacional de Justiça**, o **Conselho Econômico e Social**, o **Conselho de Direitos Humanos** e outras instituições especializadas, tais como a **Agência Internacional de Energia Atômica**, a **FAO** (Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura), a **UNESCO** (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), o **Banco Mundial** e a **Organização Mundial da Saúde**. Auxiliam a ONU os Sistemas Regionais de Direitos Humanos, entre eles os principais são o Sistema Regional Europeu e Americano.

Apesar de a Carta iniciar com uma solene declaração: “Nós, os **povos** das Nações Unidas”, a ONU é substancialmente uma Organização não de povos, mas de Estados e de governos. As reformas propostas no sentido de uma maior participação dos cidadãos na Assembleia Geral, e de uma democratização do Conselho de Segurança falharam, porque as grandes potências não querem perder o controle sobre as decisões mais importantes da Assembleia.

Outra grande questão diz respeito ao poder militar: os fundadores da ONU, que saíam do maior conflito bélico da história, estavam bem conscientes de que esta era a condição mais importante. A ONU deveria contar com algum tipo de poderio militar para impor as sanções necessárias aos Estados que desobedecessem aos seus Estatutos. É a velha lição de Hobbes no *Leviatã*. O *jus gentium* prega o princípio antiquíssimo de que *pacta sunt servanda*, Hobbes alerta, porém, que “Os

pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”⁶.

Os Capítulos VI e VII se dedicam principalmente a essa questão central. O Cap. VI é dedicado à “resolução pacífica de controvérsias” entre nações, que poderão ser submetidas, dependendo das situações, ao Tribunal Internacional de Justiça (art. 36) ou ao Conselho de Segurança:

As partes em uma controvérsia, que possa vir a constituir uma ameaça à paz e à segurança internacionais, procurarão, antes de tudo, chegar a uma solução por negociação, inquérito, mediação, conciliação, arbitragem, solução judicial, recurso a organismos ou acordos regionais, ou a qualquer outro meio pacífico à sua escolha. 2. O Conselho de Segurança convidará, quando julgar necessário, as referidas partes a resolver, por tais meios, suas controvérsias (Art. 37).

Todo o Capítulo VII é dedicado à resolução de conflitos quando a mediação pacífica não obtém resultados: “Ação Relativa a Ameaças à Paz, Ruptura da Paz e Atos de Agressão”. As medidas para evitar a “ruptura da paz” ou agressão de um Estado ao outro vêm em um crescendo: desde as medidas sem o emprego das forças armadas, tais como: “a interrupção completa ou parcial das relações econômicas, dos meios de comunicação ferroviários, marítimos, aéreos, postais, telegráficos, radiofônicos, ou de outra qualquer espécie e o rompimento das relações diplomáticas” (art. 41); até medidas com o utilizo força: “Tal ação poderá compreender demonstrações, bloqueios e outras operações,

⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: V. Civita, 1990, p. 143.

por parte das forças aéreas, navais ou terrestres dos membros das Nações Unidas” (art. 42).

Para essas ações foi criado um Estado Maior:

Será estabelecida uma Comissão de Estado Maior destinada a orientar e assistir o Conselho de Segurança, em todas as questões relativas às exigências militares do mesmo Conselho, para manutenção da paz e da segurança internacionais, utilização e comando das forças colocadas à sua disposição, regulamentação de armamentos e possível desarmamento (Art. 47).

O Conselho de Segurança será apoiado por um Estado Maior: “A Comissão de Estado-Maior será composta dos Chefes de Estado-Maior dos membros Permanentes do Conselho de Segurança ou de seus representantes” (Art. 47).

Para tornar efetivas essas ações, a ONU se reserva o direito de solicitar, sob o seu comando, contingentes das forças armadas dos Estados:

A fim de habilitar as Nações Unidas a tomarem medidas militares urgentes, os membros das Nações Unidas deverão manter imediatamente utilizáveis, contingentes das forças aéreas nacionais para a execução combinada de uma ação coercitiva internacional. A potência e o grau de preparação desses contingentes, como os planos de ação combinada, serão determinados pelo Conselho de Segurança com a assistência da Comissão de Estado Maior, dentro dos limites estabelecidos no acordo ou acordos especiais a que se refere o (Art. 43).

É nesse contexto de uso da força para a mediação dos conflitos que a ONU, criou um contingente militar próprio, composto por soldados dos Estados-membros para atuarem em área de mediação de conflitos

os chamados “capacetes azuis”, que surgiram posteriormente à Carta, em 1963, para realizar missões de paz de vários tipos: *peacemaking*, *peacekeeping*, *peacebuilding* and *peace enforcement*, dependendo das situações.⁷

Em realidade, o Estado Maior das forças Armadas da ONU nunca existiu efetiva e permanentemente; de fato são as grandes potências com ou sem a anuência do Conselho de Segurança que realizam as ações militares. Basta pensar as duas guerras do Golfo, quando as grandes potências, *in primis* os Estados Unidos, intervieram com autorização (I Guerra do Golfo) ou sem a autorização do Conselho de Segurança (Invasão do Iraque). Nesses casos não foram os capacetes azuis, mas as forças armadas das coalizões de Estados que atuaram no conflito.

Se olharmos esta perspectiva depois de mais de setenta anos de existência da ONU e utilizamos as categorias de Hobbes com relação ao pacto social, poderíamos afirmar que houve um pacto de união (*pactum unionis*) entre todos os Estados do Mundo, reunidos na Assembleia Geral, mas não houve um verdadeiro pacto de submissão (*pactum subjectionis*) por parte dos Estados-membros delegando o monopólio da força legítima a um terceiro com poderes efetivos⁸; é o que Bobbio define como “o terceiro ausente”.⁹

⁷ LUCUTA, Gabriela Monica, 2014. <https://www.peaceinsight.org/en/authors/gabriela-monica-lucuta/>

⁸ Para maiores informações sobre a ONU, ver: <https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/textos-explicativos/> <https://nacoesunidas.org/>

⁹ BOBBIO, Norberto. *O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz*. Lisboa: Manole, 2009.

9.2. O SIGNIFICADO E O ALCANCE DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS DA ONU DE 1948.

Uma das primeiras medidas da ONU foi nomear uma comissão de estudiosos de vários países, religiões, ideologias, culturas diferentes para elaborar a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), que foi proclamada em Paris, em 10 de dezembro de 1948.

A DUDH avançou dos direitos dos cidadãos (como na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789) para os direitos dos seres humanos, iguais para todos, quer pertençam a um determinado país ou não. Também repudiava claramente a noção de que os Estados tinham liberdade para fazer o que quisessem com as pessoas em seu território. No Tribunal Militar de Nuremberg, em 1945 e 1946, os líderes nazistas haviam afirmado que não poderiam ser culpados dos “crimes contra a humanidade” recém-concebidos porque, nas palavras do deputado de Hitler, Hermann Guérin, “era nosso direito! Nós éramos um Estado soberano e isso era algo estritamente da nossa conta”.¹⁰

A Declaração Universal reafirma o conjunto de direitos das revoluções burguesas (direitos de liberdade, ou **direitos civis e políticos**) e os estende a uma série de sujeitos que estavam deles excluídos: proíbe a escravidão, proclama os direitos das mulheres, defende os direitos dos estrangeiros. Afirma, também, os direitos da tradição socialista: direitos de igualdade, ou **direitos econômicos e sociais** e do cristianismo social, **direitos de solidariedade** e os estende aos **direitos culturais**.

¹⁰ In: <<https://nacoesunidas.org/onu-publica-textos-explicativos-sobre-cada-artigo-da-declaracao-universal-dos-direitos-humanos/>>.

9.3. AS TENDÊNCIAS: UNIVERSALIZAÇÃO, MULTIPLICAÇÃO, DIVERSIFICAÇÃO, POSITIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.

Bobbio atribui à Declaração Universal um grande valor ético-político, embora não propriamente jurídico:

A Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivos universais.

Quando digo "contém em germe", quero chamar a atenção para o fato de que a Declaração Universal é apenas o início de um longo processo, cuja realização final ainda não somos capazes de ver. A Declaração é algo mais do que um sistema doutrinário, porém algo menos do que um sistema de normas jurídicas. De resto, como já várias vezes foi observado, a própria Declaração proclama os princípios de que se faz pregoeira não como normas jurídicas, mas como "ideal comum a ser alcançado por todos os povos e por todas as nações."¹¹

Por isso, serão necessários os pactos e os documentos, os protocolos, as conferências para tornar essas “aspirações ideais”, normas e princípios de “direito positivo” criando assim os alicerces do direito interno e internacional dos direitos humanos. A partir desses documentos, a quantidade de direitos se desenvolveu em quatro tendências:

Universalização – Em 1948, os Estados que aderiram à Declaração Universal da ONU eram 48; hoje atingem a totalidade de nações do

¹¹ BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 30.

mundo, isto é, 189 dos 191 países membros da comunidade internacional. Inicia-se, assim, um processo pelo qual os indivíduos estão se transformando, de cidadãos de um Estado, em cidadãos do mundo (cosmopolitismo).

Multiplicação – Nos últimos setenta anos, a ONU promoveu várias conferências específicas, que aumentaram a quantidade de bens que precisavam ser defendidos: a natureza e o meio ambiente, a identidade cultural dos povos e das minorias, o direito à comunicação e à imagem.

Diversificação – As Nações Unidas também definiram melhor os sujeitos titulares dos direitos. A pessoa humana não foi mais considerada de maneira abstrata e genérica, mas na sua especificidade e nas suas diferentes maneiras de ser: homem, mulher, criança, idoso, heterossexual, homossexual, com deficiência, entre outras.

Positivização – A Declaração Universal possuía mais um valor ético que jurídico e político, mas com a assinatura por parte dos Estados dos pactos e das convenções internacionais, os direitos humanos se tornam direitos positivos dos Estados, passando a fazer parte do direito constitucional e do direito ordinário, chegando assim na vida cotidiana dos cidadãos.

Nela confluem as contribuições das três doutrinas que analisamos: a liberdade, a igualdade e a fraternidade. A *Declaração Universal* reafirma o conjunto dos direitos das revoluções burguesas (direitos de liberdade, ou **direitos civis e políticos**) e os estende a uma série de

sujeitos que anteriormente estavam deles excluídos (proíbe a escravidão, proclama os direitos das mulheres, defende os direitos dos estrangeiros, etc.); afirma também os direitos da tradição socialista (direitos de igualdade, ou **direitos econômicos e sociais**) e do cristianismo social (**direitos de solidariedade**) e os estende aos direitos **culturais**.

A DUDH foi proclamada em plena vigência dos regimes coloniais, e que, como afirma Damião Trindade:

Mesmo após subscreverem a Carta de São Francisco e a declaração de 48, as velhas metrópoles colonialistas continuaram remetendo tropas e armas para tentar esmagar as lutas de libertação e, em praticamente todos os casos, só se retiraram após derrotados por esses povos. ¹²

A DUDH guarda as marcas desta ambiguidade no seu artigo II.2 afirma:

“Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania”.

Como se fosse possível proclamar direitos universais existindo países sob tutela ou limitação de soberania! Como poderiam ser proclamados os direitos humanos em um território que não fosse independente? Esta afirmação é uma evidente hipocrisia para justificar o colonialismo.

¹² TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2003.

A Declaração foi fruto de uma negociação entre os dois grandes blocos geopolíticos do pós-guerra, o bloco socialista – que privilegiava os direitos econômicos e sociais – e o bloco capitalista – que defendia os direitos civis e políticos. Apesar das divergências e da abstenção dos países socialistas, houve um certo consenso sobre alguns princípios básicos, uma vez que a “guerra fria” ainda não estava tão acirrada como nas décadas seguintes.

A DUDH possui mais um valor ético que jurídico, mas a partir dela a ONU criou vários outros documentos para a atuação dos princípios da declaração: acordos, tratados, convenções, protocolos, resoluções e estatutos, cada um com um diferente valor jurídico¹³.

Com efeito, nunca se alcançou a um verdadeiro acordo sobre os direitos fundamentais. Se, na Declaração Universal de 1948, os blocos capitalista e socialista chegaram a um consenso, durante a guerra fria este consenso foi sempre mais difícil. Quando, em 1966, se tratou de assinar um pacto sobre os direitos humanos que transformasse os princípios éticos da Declaração Universal em princípios jurídicos, os dois blocos se separaram e foi preciso criar dois pactos. Grande parte dos países socialistas não assinou o **“Pacto dos direitos civis e políticos”**, assim como grande parte dos países capitalistas se recusou a assinar o **“Pacto dos direitos econômicos e sociais”**, entre eles os Estados Unidos que ainda hoje não reconhecem tais direitos como “verdadeiros direitos”.

¹³ Ver: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos.php>

Somente após a queda do muro de Berlim, com a conferência de Viena de 1993, se conseguiu retomar com vigor a questão dos direitos humanos com ampla participação da incipiente *global civil Society* e proclamar a indissociabilidade e interdependência das “gerações” ou “dimensões” dos direitos, como a partir desta data se preferiu chamá-las.

Um fator determinante para a retomada da importância dos direitos humanos no debate político internacional foi o fim da guerra fria, que permitiu um descongelamento do tema, que até então estava 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.

Na **América Latina** as consequências da guerra fria foram trágicas: as classes dominantes encontraram no anticomunismo uma justificativa ideológica para a defesa dos seus privilégios e a eliminação deliberada e radical de qualquer movimento de emancipação, reforma ou mudança nas tradicionais relações de poder, promovendo as mais violentas formas de violação dos direitos humanos da história recente latino-americana.

Por outro lado, os movimentos da esquerda, hegemonzados pelo marxismo nunca acreditaram no valor “estratégico” e não meramente “tático” dos direitos “burgueses” ou “formais” para a perspectiva revolucionária. Esta desconfiança e ambiguidade foi dissipada somente pela experiência trágica da violação dos direitos civis dos opositores à

ditadura, quando setores da esquerda começaram a reconhecer o “valor universal” dos direitos humanos e da democracia.¹⁴

Entre o populismo e o marxismo filo-soviético da esquerda de um lado e uma direita antiliberal e golpista do outro, não havia na América Latina um espaço político para uma teoria e uma prática coerente dos direitos humanos.

Foi somente o processo de resistência à ditadura e de transição para a democracia que permitiu o reconhecimento na América Latina da importância 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 foi somente com os processos de transição da ditadura e a consolidação dos regimes democráticos que se criaram as condições jurídicas e políticas para uma possibilidade efetiva de fazer dos direitos humanos, na sua integralidade, os alicerces de uma nova sociedade, 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.¹⁵

É nesse processo de transição que os direitos humanos começam a entrar como tema acadêmico nas Universidades, inicialmente como

¹⁴ COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia*. Pindorama, Recife, 1996. LYRA, Rubens, Pinto. *Estado e Cidadania de Maquiavel à Democracia Participativa*. João Pessoa, Editora UFPB, 2006.

¹⁵ TOSI, Giuseppe et alii. *Justiça di Transição: direito à Justiça, à Memória e a Verdade*. João Pessoa, Editora da UFPB, 2014.

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.

9.4. AS GERAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS

Todos esses processos deram origem a quatro “gerações” de direitos

- a) **A primeira geração inclui os direitos civis e políticos.** O direito à vida, à liberdade, à propriedade, à segurança pública; a proibição da escravidão e da tortura; o direito à igualdade perante a lei, a proibição da prisão arbitrária, o direito a um julgamento justo, o direito de *habeas-corpus*, à privacidade do lar e ao respeito da própria imagem pública; a garantia de direitos iguais entre homens e mulheres no casamento, o direito de religião e de livre expressão do pensamento, à liberdade de ir e vir dentro do País e entre os países; o direito ao asilo político e a ter uma nacionalidade; a liberdade de imprensa e de informação, de associação, de participação política direta ou indireta, o princípio da soberania popular e as regras básicas da democracia: liberdade de formar partidos, de votar e ser votado em eleições livres;¹⁶
- b) **A segunda geração inclui os direitos econômicos, sociais e culturais.** O direito à seguridade social, ao trabalho e à segurança no trabalho, ao seguro contra o desemprego, a um salário justo e satisfatório; a proibição da discriminação salarial, o direito a formar sindicatos, ao lazer e ao descanso remunerado, à proteção do Estado do Bem-Estar Social, à proteção especial para a maternidade e a infância, à educação pública gratuita e universal; a participar

¹⁶ Ver o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos de 1966 (assinado por 115 Estados) (<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/textos/civil.html>)

da vida cultural da comunidade e a se beneficiar do progresso científico e artístico, à proteção aos direitos autorais e às patentes científicas¹⁷;

- c) **A terceira geração inclui os direitos a uma nova ordem internacional:** direito a uma ordem social e internacional, em que os direitos e liberdade estabelecidos na Declaração possam ser plenamente realizados: o direito à paz, ao desenvolvimento, a um ambiente natural sadio etc.¹⁸
- d) **A quarta geração:** é uma categoria nova de direitos que se refere aos direitos das gerações futuras. Caberia à atual geração uma obrigação, isto é, um compromisso de deixar para as gerações futuras um mundo igual ou melhor ao que recebemos das gerações anteriores. Isso implica discussões que envolvem todas as três gerações de direitos, e a constituição de uma nova ordem econômica, política, jurídica internacional.

9.5 AS DIMENSÕES DOS DIREITOS HUMANOS.

Essa listagem é apenas indicativa, já que existe uma controvérsia sobre a oportunidade de considerar como direitos “efetivos” os de terceira e de quarta geração, porque não existe um poder que os garanta, assim como há divergência quanto à lista dos direitos a ser incluídos nessas categorias. Com efeito, não se trata simplesmente de “direitos”

¹⁷ Ver: o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966 (assinado por 118 Estados)

(<http://www.dhnet.org.br/direitos/sjp/onu/textos/desc.htm>).

- A Convenção para proteção e promoção da diversidade de expressões culturais (2005):

<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf>

¹⁸ Ver: A Convenção sobre diversidade biológica (Rio-92):

http://www.onu-brasil.org.br/doc_cdb.php.

- A Convenção-Quadro das Nações Unidas Sobre Mudança do Clima (1992):

http://www.onu-brasil.org.br/doc_clima.php

- O protocolo de Quioto de 1997 http://www.onu-brasil.org.br/doc_quioto2.php

no sentido estritamente jurídico da palavra, mas de um conjunto de “valores” que implica várias dimensões:

Dimensão ética. A Declaração afirma que “todas as pessoas **nascem** livres e iguais”. Isso indica o caráter **natural** dos direitos: eles são inerentes à natureza de cada ser humano pelo reconhecimento de sua intrínseca dignidade. Nesse sentido, tornam-se um conjunto de valores éticos universais, que estão “acima” do nível estritamente jurídico, e devem orientar a legislação dos Estados.

Dimensão jurídica. No momento em que os princípios contidos na Declaração são especificados e determinados nos tratados, convenções internacionais e protocolos, eles se tornam parte do direito internacional. Esses tratados têm um valor e uma força jurídica quando assinados pelos Estados; deixam, assim, de ser orientações éticas, ou de direito natural, para se tornarem um conjunto de **direitos positivos** que vinculam as relações internas e externas dos Estados, assimilados e incorporados pelas Constituições e – mediante elas – por leis ordinárias.

Dimensão política. Enquanto conjunto de normas jurídicas, os direitos humanos tornam-se critérios de orientação e de implementação das políticas públicas institucionais nos vários setores. O Estado assume, assim, o compromisso de ser o promotor do conjunto dos direitos fundamentais, tanto do ponto de vista “negativo”, isto é, não interferindo na esfera das liberdades individuais dos cidadãos,

quanto do ponto de vista “positivo”, implementando políticas que garantam a efetiva realização desses direitos para todos. Nesse sentido, o Programa Nacional de Direitos Humanos, o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, o Plano Nacional de Segurança Pública e Direitos humanos, são todas tentativas do governo e do Estado Brasileiro para que os direitos humanos se tornem parte integrante das políticas públicas.

Dimensão econômica. Sem a satisfação de um mínimo de necessidades humanas básicas, isto é, sem a realização dos direitos econômicos e sociais, não é possível o exercício dos direitos civis e políticos. O Estado, portanto, não pode limitar-se à garantia dos direitos de liberdade, mas deve, também, exercer um papel ativo na implementação dos direitos de igualdade.

Dimensão social. Não cabe somente ao Estado a implementação dos direitos; também a sociedade civil organizada tem um papel importante na luta pela efetivação dos direitos mediante movimentos sociais, sindicatos, associações, centros de defesa e de educação, conselhos de direitos. É a luta pela efetivação dos direitos humanos que vai levar esses direitos ao cotidiano das pessoas e vai determinar o alcance que eles vão conseguir numa determinada sociedade.

Dimensão cultural. Se os direitos humanos implicam algo mais do que a mera dimensão jurídica, isso significa que é preciso que eles encontrem um respaldo na cultura, na história, na tradição, nos

costumes de um povo e se tornem parte, de sua identidade cultural e maneira de ser. A realização dos direitos humanos é relativamente recente no Brasil e precisa de certo tempo para se afirmar e pôr raízes no contexto brasileiro.

Dimensão educativa. Afirmar que os direitos humanos são direitos “naturais”, que as pessoas “nascem” livres e iguais, não significa dizer que a consciência dos direitos seja algo espontâneo. O homem é um ser que deve ser “educado” pela sociedade. A educação para a cidadania constitui, portanto, uma das dimensões fundamentais para a efetivação dos direitos, tanto na educação formal quanto na educação informal ou popular e nos meios de comunicação.

Essas reflexões pretendem mostrar o caráter complexo dos direitos humanos, que implicam um conjunto de dimensões, que devem estar interligadas. O **Código dos Direitos Humanos** pretende ser uma nova ética mundial, um conjunto de preceitos humanitários, sem mitos, embora inspirado nas grandes ideias das religiões tradicionais do Ocidente e do Oriente e fortalecido pelas contribuições do pensamento filosófico ocidental.

Mas essas afirmações são longe de ser unânimes: há controvérsias profundas, algumas das quais já evidenciamos e que aprofundaremos nesse último capítulo do nosso livro.

10

10. QUESTÕES E CONTROVÉRSIAS ABERTAS

10.1. GERAÇÕES OU DIMENSÕES DE DIREITOS

O tema das “gerações de direitos” não foi idealizado por Bobbio, mas ele certamente contribuiu para difundi-lo, não sem receber críticas. Bobbio usa um recorte histórico: os direitos civis e políticos ou de liberdade são os primeiros, surgem nos séculos XVII/XVIII no período de ascensão da burguesia contra o Estado absolutista: “A liberdade religiosa é um efeito das guerras de religião; as liberdades civis, da luta dos parlamentos contra os soberanos absolutos”¹.

Os direitos sociais surgem no século XIX, após as revoluções burguesas, na época da revolução industrial, impulsionados pelo proletariado e pelos movimentos socialistas:

A liberdade política, e as liberdades sociais, [surgem] do nascimento, crescimento e amadurecimento do movimento dos trabalhadores assalariados, dos camponeses com pouca ou nenhuma terra, dos pobres que exigem dos poderes públicos não só o reconhecimento da liberdade pessoal e das liberdades negativas, mas também a proteção do trabalho contra o desemprego, os primeiros rudimentos de instrução contra o analfabetismo, depois a assistência para a invalidez e a velhice, todos eles carecimentos que os ricos proprietários podiam satisfazer por si mesmos².

E os direitos de terceira (e quarta!) geração são mais recentes e dizem respeito a internacionalização dos direitos humanos do século XX e XXI:

¹ BOBBIO, N. *A Era dos direitos*. Op. cit., p. 8.

² IDEM, *ibidem*.

Ao lado dos direitos sociais, que foram chamados de direitos de segunda geração, emergiram hoje os chamados direitos de terceira geração, que constituem uma categoria, para dizer a verdade, ainda excessivamente heterogênea e vaga, o que nos impede de compreender do que efetivamente se trata. O mais importante deles é o reivindicado pelos movimentos ecológicos: o direito de viver num ambiente não poluído. Mas já se apresentam novas exigências que só poderiam chamar-se de direitos de quarta geração, referentes aos efeitos cada vez mais traumáticos da pesquisa biológica, que permitirá manipulações do patrimônio genético de cada indivíduo.³

A afirmação histórica dos direitos humanos, aqui sumariamente delineada, possui dois aspetos relevantes.

O **primeiro** é o que Bobbio chama de “**revolução copernicana**”:

Nessa inversão da relação entre indivíduo e Estado também se inverte a relação tradicional entre direito e dever. Para os indivíduos, de agora em diante, vêm antes os direitos e depois os deveres; para o Estado, os deveres antes dos direitos”⁴. Isto acontece porque a concepção individualista suplanta a concepção organicista da sociedade e a relação governantes e governados não é mais vista *ex parte principis*, mas *ex parte populi*⁵.

O outro aspecto é o que Bobbio chama de “**resistência à opressão**”, ou seja, o direito dos cidadãos de não serem oprimidos e de resistirem quando as suas liberdades forem ameaçadas. Neste sentido, os direitos humanos são expressão de processos de emancipação através das lutas e reivindicações dos movimentos e dos conflitos sociais; e nisto se encontra talvez a sua permanente atualidade⁶.

3 IDEM, *ibidem*.

4 IDEM, p. 30.

5 IDEM, p. 61-67 (A resistência à opressão hoje).

6 Ver BACCELLI, L. Norberto Bobbio. *A era dos direitos sem fundamento*. Op. cit., p. 107.

A teoria das gerações de direitos de Bobbio foi criticada tanto do ponto de vista histórico/descritivo como axiológico/prescritivo. A crítica mais dura à doutrina das gerações de direito foi feita do ponto de vista axiológico por um dos maiores juristas brasileiros, Antônio Augusto Cançado Trindade, que afirmou de forma peremptória tratar-se de uma “indemonstrável fantasia”.

Nunca é demais ressaltar a importância de uma visão *integral* dos direitos humanos. As tentativas de categorização de direitos, os projetos que tentaram – e ainda tentam – privilegiar certos direitos a expensas dos demais, a indemonstrável fantasia das “gerações de direitos”, têm prestado um desserviço à causa da proteção internacional dos direitos humanos. Indivisíveis são todos os direitos humanos, tomados em conjunto, como indivisível é o próprio ser humano, titular desses direitos⁷.

Nessa perspectiva, mais do que falar em “gerações” de direitos, seria melhor afirmar a interconexão, a indivisibilidade e a indissociabilidade de todas as **dimensões** dos direitos, solenemente proclamadas pela Segunda Conferência das Nações Unidas sobre Direitos Humanos realizada em Viena em 1993.

No entanto, acredito que a doutrina das gerações de direitos possa ser defendida tanto do ponto de vista histórico, como axiológico. As gerações de direitos, como diz a própria expressão, são ordenadas cronologicamente pelos simples motivos de que elas se sucedem no tempo (embora nem sempre de forma linear), mas não axiologicamente no sentido de que algumas são mais importantes de que as outras.

7 TRINDADE, A. A. Cançado. *A proteção Internacional dos Direitos Humanos e o Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 120.

Por outro lado, a proclamação da indissolubilidade das dimensões dos direitos não significa que eles sejam aplicados ou respeitados do mesmo modo, nem que possuam o mesmo status jurídico. Por exemplo, parece difícil negar que os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (DESC) não gozam do mesmo status jurídico dos direitos civis e políticos. Este fato se deve à presença do mercado capitalista responsável, em última instância, pelas relações econômicas, onde a intervenção estatal encontra seus limites.

10.2. DIFERENTES CONCEPÇÕES DOS DIREITOS HUMANOS: LIBERALISMO E SOCIALISMO.

Do ponto de vista das doutrinas políticas os dois tipos de direitos remetem a duas ideologias políticas distintas, o **liberalismo** de um lado e o **socialismo** do outro; que seria melhor declinar ao plural, porque há vários liberalismos e vários socialismos, como vimos nas páginas anteriores.

Segundo Bobbio, em um pequeno livro que, quando apareceu nos anos 90 do século passado, teve um imediato sucesso editorial⁸, é difícil definir hoje o que significa ser de direita ou de esquerda, ao ponto que muitos pensadores consideram esta distinção, que vem dos tempos da Revolução Francesa, definitivamente superada. Bobbio, no entanto, não concorda e procura mostrar como esta distinção ainda hoje faz sentido. A diferença para ele está justamente na prioridade dada à liberdade ou à igualdade.

8 BOBBIO, N. *Direita e Esquerda*. São Paulo: UNESP, 2001.

A **direita**, entendida aqui como liberalismo, afirma que a liberdade do indivíduo é o valor principal a ser resguardado pelo Estado, porque só em uma sociedade de indivíduos livres, onde há liberdade econômica e política, os cidadãos podem se organizar politicamente para defender os seus direitos e portanto, alcançar também uma gama mais ampla de direitos, incluindo os DESC. Neste sentido, os liberais apontam o fracasso da experiência do comunismo soviético como uma implosão provocada pela repressão ao inalienável direito humano à liberdade.

Por isso, em algumas tradições jurídicas, como, por exemplo, nos Estados Unidos (que não assinaram o pacto dos DESC de 1966), nunca houve um *welfare* e prevaleceu a concepção de que os DESC não são propriamente direitos com o mesmo status jurídicos dos outros, mas exigências morais, (ou direitos morais, *moral rights*) que não possuem o mesmo valor jurídico. Baste pensar às enormes dificuldades do presidente Obama para introduzir o direito à saúde pública gratuita para uma parte da população. Na tradição europeia, sobretudo social-democrática, mas também laborista, social-cristã, ou liberal socialista os direitos sociais são incluídos entre os direitos fundamentais, (como no Brasil). Isto, porém não significa que sejam protegidos adequadamente, sobretudo após a onda neoliberal que provocou a crise do Estado social europeu. Baste pensar ao enorme número de desempregados presentes na União Europeia atualmente, que obviamente não podem pedir para um juiz que lhe dê um emprego!

Por outro lado, a **esquerda** afirma o contrário, que “ontologicamente”, ou seja, do ponto de vista do ser, os direitos de igualdade são prioritários, porque sem eles o homem não se torna

homem, não adquire aquelas condições básicas que lhe permitem viver como ser humano. Porque o homem é um ser social e político por natureza, como já dizia Aristóteles e só consegue se humanizar em relação com os outros. Inclusive, sem esses direitos o homem não poderia usufruir também dos direitos de liberdade: só lhe restaria a famosa liberdade de morrer de fome!

Por isso, a esquerda durante a guerra fria (e muitos intelectuais de esquerda ainda hoje após a queda do comunismo soviético) continuam a falar dos direitos civis e políticos como liberdades “burguesas” e apontam casos como Cuba como exemplo de uma sociedade mais justa, porque prioriza os direitos econômicos e sociais, mesmo à custa de limitar os direitos civis e políticos.

É difícil encontrar uma solução ou uma conciliação entre estas duas posições. Obviamente podemos dizer que os direitos humanos são indivisíveis e indissociáveis e que devem ser respeitados sem distinções: todos os direitos para todos! Porém esta é uma solução retórica, difícil de colocar em prática.

Do ponto de vista prático, a questão é aparentemente simples: só podem ser levados à justiça os direitos econômicos, sociais e culturais que são positivados: por exemplo, o seguro-desemprego, mas não o direito ao emprego ou a uma moradia, porque num sistema capitalista, em última instância, é o mercado que decide e o juiz não pode obrigar uma empresa privada a contratar um trabalhador ou o Estado a dar uma moradia a todos os que precisam. O Estado tem por isso uma atuação limitada, o que não significa que não possa avançar e ampliar a tutela dos direitos sociais, como está acontecendo de certa forma com as

políticas sociais recentemente implementadas no Brasil, antes do governo Bolsonaro, e que foram por ele destruídas.

Por isso, alguns doutrinadores defendem uma atuação mais ativa do Ministério Público e do Judiciário na promoção dos direitos sociais, como por exemplo, os defensores do “Direito alternativo”, do “Direito achado na rua”, do “Pluralismo jurídico” ou do “uso alternativo do direito”.⁹

Mesmo que historicamente os direitos sociais venham depois dos direitos individuais, eles são ontologicamente prioritários porque constituem as condições necessárias para o exercício dos primeiros: sem os mínimos direitos econômicos e sociais não se podem exercitar os direitos civis e políticos. Para que existam *cidadãos* é preciso que existam *homens*. O próprio Bobbio reconhece que:

Em sua mais ampla dimensão, os direitos sociais entraram na história do constitucionalismo moderno com a Constituição de Weimar. Da sua aparente contraditoriedade, mas real complementaridade em relação aos direitos de liberdade a razão mais fundamental é aquela que vê neles uma integração dos direitos de liberdade, no sentido de que constituem a própria condição do seu efetivo exercício. Os direitos de liberdade não podem estar assegurados se não garantindo a cada um aquele mínimo de bem-estar econômico que lhes consinta de viver com dignidade.¹⁰

Trata-se verdadeiramente, como afirma Bobbio, de uma “aparente contraditoriedade, mas real complementaridade” ou, ao contrário, de

⁹ SOUSA JUNIOR, José Geraldo de (ed). *O direito achado na rua*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.

¹⁰ BOBBIO, N. I diritti dell'uomo, oggi. In *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992. (Este último ensaio não está incluído na tradução brasileira. Aparentemente, neste ensaio, escrito em 1991 Norberto Bobbio mudou o seu julgamento anterior quanto à incompatibilidade entre os dois tipos de direitos em favor da tese de uma “aparente contraditoriedade, mas real complementariedade”).

uma “contradição real” dificilmente superável permanecendo os pressupostos teóricos e práticos da modernidade?

10.3 A INFLAÇÃO OU PROLIFERAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Propriamente falando, nem todos os chamados “direitos” são tais, porque nem todos os direitos são positivados: há uma distinção entre direitos “naturais” e direitos “positivos”, entre direitos “do homem” e “do cidadão”. Os direitos não possuem o mesmo *status* jurídico e político, porque nem todos podem ser exigidos diante de uma autoridade com força e capacidade para fazê-los respeitar e, sem “força” não há propriamente direito, mas apenas aspirações ideais ou exigências morais. É esta a distinção que Bobbio faz:

Quero dizer que, nestes últimos anos, falou-se e continua a se falar de direitos do homem, entre eruditos, filósofos, juristas, sociólogos e políticos, muito mais do que se conseguiu fazer até agora para que eles sejam reconhecidos e protegidos efetivamente, ou seja, para transformar **aspirações** (nobres, mas vagas), **exigências** (justas, mas débeis), em **direitos** propriamente ditos (isto é, no sentido em que os juristas falam de “direito”).¹¹

Segundo Bobbio, esta distinção nem sempre é feita, de modo que aspirações e exigências morais são afirmadas como se fossem direitos, o que gera uma multiplicação ou proliferação da demanda por direitos¹².

11 BOBBIO, N., *A era dos direitos*. Op. cit., p. 32.

12Já Michel Villey havia ironicamente criticado a “proliferação dos direitos do homem”, como uma manifestação da “*decomposição do conceito de direito*” no seu panfleto antimoderno intitulado *O direito e os direitos do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Uma das críticas mais frequentes e pertinentes aos direitos humanos é que o conceito de DH é tão amplo que acaba por abranger tantas definições que o torna inútil, porque se “tudo é direitos humanos, nada é direitos humanos”. Haveria assim uma inflação, uma proliferação, um aumento constante da “demanda por direitos”, que não se refere somente à quantidade e aos tipos de direitos proclamados e reivindicados, mas também a uma ampliação dos sujeitos, dos titulares de direitos além dos humanos, incluindo a natureza e os animais não humanos.¹³

O risco é que esta proliferação possa dificultar a definição do que é ou não fundamental, como afirma o prof. Danilo Zolo:

À expansão anômica do repertório dos direitos fundamentais corresponde o risco de levantar uma grave aporia: se tudo é fundamental, nada é fundamental. Por outro lado, intui-se que os direitos humanos não podem ser todos iguais – de igual peso normativo, ainda mais quando estão em conflito uns com os outros.¹⁴

Isto pode provocar uma frustração prática, – pela impossibilidade de tornar efetiva a longa e crescente lista de direitos e de “gerações” de direitos –, e uma insuficiência teórica, – porque a inflação do conceito de direitos faz com que ele adquira uma amplidão imensa, mas perca a sua capacidade de explicação, aumente em extensão, mas perca em intensidade.

13 Os autores da chamada de “ecologia profunda” defendem que também os animais e a natureza têm direitos; por isso, seria preciso superar o modelo “antropológico ou antropocêntrico” em favor de um modelo “ecológico ou biocêntrico”, que incluía os não-humanos.

14 ZOLO, D. *Rumo ao acaso global: os direitos humanos, o medo a guerra*. (organizado por Maria Luiza Alencar e Giuseppe Tosi). São Paulo: Conceito, 2011, p. 45.

Trata-se do fenômeno que o professor Tércio Ferraz Júnior define como “banalização ou trivialização” dos direitos humanos:

Mas a banalização mais terrível é aquela que se dá ao nível da ação, aquela que, ao afirmar direitos humanos, conserva-os na sua intocabilidade e supremacia na exata medida em que os destitui na prática. Esta banalização prática, mas do que qualquer outra, trivializa os direitos fundamentais da pessoa humana.¹⁵

Um dos paradoxos centrais dos direitos humanos na contemporaneidade reside justamente no contraste entre o movimento de universalização, multiplicação, especificação e positivação crescente das solenes declarações e o aumento generalizado das violações e do desrespeito aos mesmos.

O fenômeno da inflação de direito não se refere somente ao aumento dos tipos de direitos, mas também à **ampliação dos titulares de direitos**. Recentemente a lista dos sujeitos de direitos se estendeu ainda mais: há um amplo movimento chamado de “ecologia profunda”¹⁶ segundo o qual também os animais e a natureza têm direitos; por isso, seria preciso superar o modelo “antropológico” em favor de um modelo “ecológico” ou “biológico”, que valorize não somente os humanos, mas todas as formas de vida.

É uma proposta sugestiva, mas que levanta algumas perplexidades: como compatibilizar os direitos humanos, que pela sua própria

¹⁵ FERRAZ JÚNIOR, T. S. A *Trivialização Dos Direitos Humanos*. 1990 (COLÓQUIO), p. 99.

¹⁶ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. São Paulo: Contraponto, 2006; REGAN, T. *I diritti animali*. tr. it. di R. Rini, Milano: Garzanti, 1990. SERRES, Michel. *Le Contrat naturel*. Paris: François Bourin, 1990. SINGER, Peter. *Liberazione animale*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1991. SINGER, Peter. *Vida ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

definição são “exclusivos do homem” e a sobrevivência dos outros seres vivos, que são partes integrantes da natureza tanto quanto os humanos? Até que ponto se pode falar com propriedade de “direitos” da natureza, ou não seria mais apropriado falar de responsabilidade do homem para com a natureza? Até que ponto é possível renunciar a um princípio antropológico ou antropocêntrico, ou seja, a ideia de que a vida humana nunca pode ser considerada como meio, mas sempre como fim, e que, ao contrário a vida dos outros animais pode ser considerada um meio para a vida humana, quando necessário?

Essas questões nos remetem à necessidade de uma definição mais clara do que são os direitos humanos.

10.4. O QUE SÃO DIREITOS HUMANOS?

A definição mais simples e mais comum é que “direitos humanos são os direitos que pertencem ao ser humano, pelo simples fato de ser humano”. Podemos interpretar esta proposição de **três maneiras** diferentes.

Numa **primeira** abordagem, podemos defini-la como uma redundância em retórica e uma tautologia em lógica, ou seja, uma proposição analítica (*ta auto logos*, um *logos* que diz o mesmo), em que o atributo não acrescenta nada de novo ao conceito, mas já está contido nele, uma vez que o atributo é uma repetição do conceito. Toda tautologia é por definição verdadeira, mas estéril; porém esta é só aparentemente estéril, na verdade possui uma fecundidade muito grande, como tentaremos de mostrar.

Numa **segunda** leitura, mais do que uma tautologia poderíamos considerar a definição como um “axioma”, do tipo dos sistemas matemáticos ou da ética demonstrada à maneira dos geómetras (*more geometrico demonstrata*) de Espinosa: um princípio – e como todo princípio fundamental impossível de “demonstrar”, mas somente de “mostrar” – do qual podem ser retirados, deduzidos vários corolários: o da igual dignidade, liberdade, igualdade de todos os seres humanos, “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”, como reza o Art. II da Declaração Universal dos DHs.

Numa **terceira** acepção, podemos ver nesta definição uma proposição que goza de um amplo consenso no nosso tempo (*consensus omnium gentium*), mas que não tem um fundamento tão absoluto e auto evidente como aparenta.

Vamos detalhar e fazer dialogar entre elas essas três definições.

Definir os direitos humanos como os direitos que pertencem a todo ser humano pelo simples fato de ser humano, carrega consigo uma “pretensão” de universalidade, que nunca será efetiva e real, que será sempre mais *in potentia* do que *in actu*, mas que constitui um horizonte conceitual imprescindível.

Esta pretensão é decisiva porque os Direitos Humanos surgem, pelo menos idealmente, com esta “ideia força” de valer para “todos” os humanos (inclusive os mais desprezíveis); restringir estes direitos aos “humanos direitos” ou a qualquer outra categoria, mina na base todo o edifício dos direitos humanos. Trata-se de uma exigência “sistêmica”

muito forte, que é continuamente colocada em questão, e que hoje constitui o maior obstáculo para a aceitação dos direitos humanos junto à opinião pública, no Brasil e no mundo.¹⁷

10.5. DIREITOS HUMANOS: NATURAIS OU HISTÓRICOS?

Definir os direitos humanos, como aqueles que pertencem ao ser humano, pelo simples fato de ser humano é uma definição, só aparentemente auto-evidente; na verdade ela é fruto de um longo processo histórico. Os Direitos Humanos constituem, parafraseando Hegel, um pré-conceito (*Vor-begriffe*) do espírito do nosso tempo (*Zeitgeist*) no sentido amplo, porque se fundamentam no princípio da subjetividade,” um princípio em que os homens se compreendem e reconhecem reciprocamente, um pressuposto que não se discute e sobre o qual se apoia qualquer outra atividade científica”¹⁸.

Mas esta pré-compreensão atual não foi sempre a mesma. Os direitos, como a igualdade e a liberdade, são tão pouco naturais – afirma Hegel – que foi preciso um longo e contraditório processo histórico para que se afirmassem como tais, e ainda não são plenamente reconhecidos, respeitados e praticados nem no chamado Ocidente, (de onde pretendem ter nascido), nem em outras culturas e civilizações contemporâneas. Disso deriva a crítica de Hegel aos “direitos naturais inatos” e a afirmação do seu caráter intrinsecamente histórico, que será

¹⁷ Ver: BEDIN, G.; TOSI, G. Direitos Humanos como conquista civilizatória. *Rev. Direitos Humanos e Democracia*. Editora Unijuí Ano 6 • nº 12 • Jul./Dez. 2018.

¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 97.

seguida por toda a escola historicista, a começar por Marx, como vimos anteriormente¹⁹.

Por isso, esta pretensão de universalidade, deve ser contextualizada e interpretada, na medida em que não sabemos ao certo o que são os “direitos” nem o que o “humano”.

O ser humano possui uma plasticidade e diversidade de comportamentos e é muito difícil demonstrar, justificar, fundamentar que “todo ser humano” merece o mesmo respeito e possui a mesma dignidade, sem recorrer a argumentos teológicos, como a criação a imagem de Deus e a fraternidade diante do mesmo Pai²⁰.

Após a crise da metafísica e da teologia medievais e modernas, e o surgimento do niilismo anunciado pela morte de Deus de Nietzsche, o desafio da ética contemporânea é justamente o de encontrar um fundamento para uma ética laica, sem recorrer a pressupostos religiosos, uma vez que a religião não é mais somente um fator de consenso, mas de divisão. Deste ponto de vista, a doutrina moderna dos direitos humanos pode ser considerada uma “**secularização**”, isto é, uma tradução em termos não religiosos, mas laicos e racionalistas, dos princípios fundamentais da antropologia teológica cristã²¹.

¹⁹ Ver: G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome* [1817]. Lisboa, Edições 70, 1990. p. 133 (Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo, § 539). Veja também o ensaio de Norberto Bobbio: Hegel e o jusnaturalismo, In: BOBBIO. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1991. MARX, K. *Sobre a questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

²⁰ TOSI, G. As Raízes Teológicas Dos Direitos Humanos: Secularização e Modernidade. Disponível em: http://dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_raizes_teologicas_dos_direitos_humanos.pdf

TOSI, G. *A fraternidade como categoria (cosmo)política*.in BAGGIO, Antonio Maria (Org). *O Princípio Esquecido*/1. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

²¹ VAZ, H. Cláudio de Lima. *Ética e Direito*, in “Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura”, Loyola, São Paulo, 1993, pp. 135-180. Ver também Karl Löwith. *O sentido da história*. As implicações teológicas da Filosofia da História. Lisboa: Edições 70, 1991.

Norberto Bobbio afirma a respeito:

A doutrina filosófica que fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina da moral e do direito foi o jusnaturalismo, que pode ser considerado, sob muitos aspectos (e o foi certamente nas intenções dos seus criadores), a secularização da ética cristã (*etsi daremus non esse deum*)²².

Nesta empresa é impossível prescindir dos Direitos Humanos como uma referência, se não propriamente de um *ethos* mundial, ou da “consciência moral da humanidade” (conceitos retóricos num sentido pejorativo), pelo menos como uma base de consenso mínimo, (*overlapping consensus* diria John Rawls), que no respeito das tradições e das identidades de cada cultura e povo, se torne um ponto de interseção entre diversas doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais, e possa constituir o terreno de discussão para a constituição de um diálogo intercultural.

Quanto ao conceito de “**direitos**”, a questão central é o conflito de interpretação sobre o sentido dos DHs fundamentais. Esta é a famosa tese de Bobbio no ensaio sobre a impossibilidade de um fundamento “absoluto” dos DH²³. Para o filósofo do direito e da política, são quatro os motivos que impossibilitariam um fundamento absoluto:

- i) porque os DHs são um conceito muito vago e de difícil definição;

²² BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 59. A citação em latim faz referência a uma famosa frase de Grotius no *De Iure Belli ac Pacis*: “O que afirmamos seria válido, mesmo se, como afirma o estulto, deus não existisse ou não se interessasse dos assuntos humanos”.

²³ IDEM, 1992, p. 15-24

- ii) ii) porque os DH constituem uma “classe historicamente variável” que muda conforme às épocas históricas;
- iii) iii) porque são uma classe heterogênea, na qual convivem direitos mais diversos e às vezes incompatíveis;
- iv) iv) porque, além de ser heterogêneos, existem contrastes e antinomias entre direitos fundamentais que não podem ser conciliados.

Por isso, conclui Bobbio:

Pois bem: dois direitos fundamentais, mas antinômicos, não podem ter, um e outro, um fundamento absoluto, ou seja, um fundamento que torne um direito e o seu oposto, ambos, inquestionáveis e irresistíveis. [...] Nesse caso, não se deveria falar de fundamento, mas de fundamentos dos direitos do homem, de diversos fundamentos conforme o direito cujas boas razões se desejam defender²⁴.

A crítica de Bobbio é dirigida à pretensão moderna de uma ética “geométrica” e dedutiva de axiomas evidentes e indiscutíveis, que utiliza o método apodítico, propondo ao contrário para um fundamento de tipo consensual, um *consensus gentium*, potencialmente universal, representado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos assinadas por todos os países do mundo:

A Declaração Universal dos Direitos do Homem representa a manifestação da única prova através da qual um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral acerca da sua validade. Os jusnaturalistas teriam falado de *consensus omnium gentium* ou *humani generis*²⁵.

²⁴ IDEM, p. 13.

²⁵ IDEM, p. 25.

Neste sentido, o problema do fundamento se desloca das éticas dedutivas para as éticas discursivas, hermenêuticas que possuem um caráter dialético, típico das ciências práticas (ética, retórica, política) e não apodítico, típico das ciências teoréticas (física e metafísica) segundo Aristóteles.²⁶ As ciências práticas não possuem outro fundamento que não seja o próprio diálogo interpessoal e intercultural a procura de um consenso. Os direitos humanos são assim uma retórica (no sentido positivo do termo) e uma hermenêutica²⁷.

Se nas ciências teoréticas prevalece o método apodítico da fundamentação necessária e universal, nas ciências práticas prevalece o método dialético. A pretensão moderna de uma *ethica more geometrico demonstrata* proposta por Espinosa, (mas também por Grotius e Hobbes) entrou em crise junto com o jusnaturalismo, e a partir do final do século passado, nota-se um retorno e uma reapropriação da dialética aristotélica, por parte da retórica de Perelman²⁸, assim como da Hermenêutica de Gadamer²⁹.

10.6. DIREITOS HUMANOS COMO MODERNOS *ENDOXAI*

Estamos operando aqui no campo não das questões que podem ser demonstradas de maneira incontestável como no caso das matemáticas,

²⁶ MARSILLAC, Narbal de. *A relegitimação da retórica e os direitos fundamentais do homem*. "Verba Juris", 2008, V. 7, n. 7, pp. 35-52. IDEM. *Retórica e Direitos Humanos*. Curitiba: Appris, 2020.

²⁷ Trata-se de uma *episteme* (ou de uma *phrónesis*) 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 poiéticas), mas tem como objeto as ações que visam transformar o próprio homem, torná-lo propriamente humano (BERTI. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2000).

²⁸ PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

²⁹ GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999, p. 465-505.

das ciências naturais (e da metafísica segundo os antigos), mas no campo de uma *doxa* compartilhada, ou seja, de uma opinião que busca o consenso o mais amplo possível entre uma comunidade de ouvintes.³⁰

O problema, portanto, se desloca do campo teórico para o prático. Todas estas discussões podem e devem continuar no debate acadêmico, social e político, e elas não terão fim, uma vez que não podemos encontrar o fundamento apodítico e “absoluto” que encerra a discussão uma vez por todas. Mas também se o encontrássemos, isto não significaria que os direitos humanos teriam uma aplicação mais certa e universal.

Já Hobbes e todos os realistas desde Tucídides até Hegel, passando por Maquiavel, (que compartilham de uma antropologia negativa ou pessimista) sabiam muito bem que o homem não é somente um ser de razão, mas igualmente um ser de paixão e que uma ética racionalista (a lá Sócrates) – que afirma que os homens não fazem o bem porque não o conhecem, e se o conhecessem o praticariam –, não é uma ética do ser humano como o conhecemos. A questão é então, como colocar em

³⁰ A respeito disso ver: BERTI. Os direitos humanos como modernos *endoxa*. *Perspectiva Filosófica*, 2006, p. 135-152. “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 “endoxais” (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”.

prática, efetivar os DHs para não permanecerem algo abstrato, como um ideal, um dever ser ou uma retórica vazia.³¹

Por isso, dizia Bobbio, quando os DHs, enquanto direitos “naturais” foram positivados, se tornaram normas “postas” no ordenamento jurídico interno e internacional, a questão central se torna não mais a sua justificação, mas a sua aplicação e efetividade:

Afirmar, no início, que o importante não é fundamentar os direitos do homem, mas protegê-los. Não preciso aduzir aqui que, para protegê-los, não basta proclamá-los. Falei até agora somente das várias enunciações, mais ou menos articuladas. O problema real que temos de enfrentar, contudo, é o das medidas imaginadas e imagináveis para a efetiva proteção desses direitos³².

O problema filosófico continua na busca não mais do fundamento absoluto, mas dos vários fundamentos possíveis, mas se torna também e sobretudo político, na busca da sua efetividade histórica.

Neste sentido volta sempre à tona a discussão sobre a pretensão da universalidade dos direitos humanos e o seu efetivo alcance.

³¹ TOSI, G. Direitos Humanos. Uma retórica vazia? *Revista "Symposium"*, Ano 3, dezembro de 1999, pp. 47-59.

³² BOBBIO, 1992, p. 20.

11

A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS?

Nós consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas:

que todos os homens foram criados iguais,

que foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis,

que entre estes se encontram a vida a liberdade e a busca da felicidade”.

Declaração Unanime dos treze Estados Unidos da América, 4 de julho de 1776.

A Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob os auspícios do Ser

Supremo, os seguintes direitos do Homem e do Cidadão:

Artigo 1º- Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais

só podem fundar-se na utilidade comum.

Artigo 2º- O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais

e imprescritíveis do homem

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa, 2 de outubro de 1789.

A Assembleia Geral das Nações Unidas proclama a presente

"Declaração Universal dos Direitos do Homem" 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 universais e efetivos, tanto entre os povos

dos próprios Estados Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua

jurisdição.

Artigo 1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e

direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos

outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2. 1) Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU, 10 de dezembro de 1948.

Essas famosas declarações de direitos pertencem a contextos históricos e geográficos diferentes, mas expressam uma pretensão de universalidade, de validade *erga omnes*; proclamam os direitos neles declarados como “verdades evidentes por si mesmas”, afirmam que os direitos pertencem a “todos os homens”¹, consideram os direitos como naturais: “*Os homens nascem e são livres e iguais em direitos*” e “*Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos*”.²

Mas de onde vem esta pretensão de universalidade? Qual é o seu fundamento? É uma pretensão cabível ou descabida?

Apesar de gozar de um grande consenso e de uma quase unanimidade ao ponto de serem considerados como a **religião laica** do nosso tempo, os direitos humanos não são isentos de críticas e de objeções, que merecem ser consideradas atentamente por todos aqueles que se importam com eles. Ao final, os direitos humanos - se não querem se tornar um dogma - só podem ser justificados ou falsificados, se passar pelo crivo de uma crítica racional.

¹ Para evitar equívocos a respeito de que seria este “homem” as mais recentes traduções preferem utilizar a expressão “todos os seres humanos”.

² Estas últimas afirmações seriam mentiras deslavadas se fossem afirmações **de fato e não de direito**: todos os homens, por natureza, são livres e iguais em dignidade e direito, embora de fato muitos deles (talvez a grande maioria) são tratados de forma desigual e indigna.

11.1. UNIVERSALISMO *VERSUS* ANTI-UNIVERSALISMO

No seu livro *Retórica e Direitos Humanos*³, Narbal Fonte crítica a pretensão de universalidade dos direitos humanos, que ele chama de “metafísica”. Referindo-se ao conceito de dignidade humana afirma:

Como se pudesse ser recuperada, com o conceito de dignidade humana, uma mesma quiddidade cósmica para o conceito de ser humano, independentemente das contingências históricas, culturais, linguísticas, sociais etc. O humanismo evoca uma concepção metafísica que, por ser abstrata, não compreende inúmeras formas de vida e concepções de bem ao longo do planeta, desrespeitando-se, assim, a própria noção de dignidade humana⁴.

Esta compreensão é equivocada, segundo o autor, porque,

A própria noção de dignidade humana pode parecer, para alguns, absurda, antropocêntrica e vinculada à tradição judaico-cristã que vê no ser humano o ápice da criação, uma vez que, na sua percepção, digna também é a vaca, o mar, o sol ou *Pacha Mama*, a Natureza, e tantos outros objetos de veneração como o determina a Constituição do Equador em seu artigo 71⁵.

Os motivos para recusar a validade desta fundamentação “metafísica” são de vários tipos: do ponto de vista **epistemológico**, porque a ciência pós-moderna e pós-positivista não admite uma fundamentação universal e absoluta; **antropológico**, porque esta postura demonstra um desconhecimento e um desprezo das culturas

³ MARSILLAC, Narbal de. *Retórica e Direitos Humanos*. Curitiba: Appris, 2020.

⁴ IDEM, p. 5.

⁵ IDEM, p. 61. *In verbis*: “A Natureza ou *Pacha Mama*, onde se reproduz e se realiza a vida, **tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos**”. Grifo nosso

“outras”, não ocidentais que possuem valores culturais e tradições próprias; **éticos**, porque se pressupõe uma única moral transcendental e válida para todos os seres humanos; **políticos**, porque, as potências ocidentais utilizam esta pretensão de universalidade para justificar a sua dominação através das famigeradas “intervenções humanitárias”, impostas para difundir e defender os direitos humanos e a democracia: em nome dos quais se cometem os piores crimes contra direitos humanos e a democracia.

Narbal cita, por exemplo, em relação à Declaração Universal dos Direitos Humanos, a afirmação de Raimon Panikkar:

Para termos uma Declaração, ela deveria ser uma Declaração Universal dos Direitos e deveres, na qual a realidade toda seria englobada. Obviamente, isso demandaria outra antropologia, mas também uma cosmologia diferenciada e uma teologia totalmente distinta, a começar pelo nome. O fato de que somente os seres humanos e não os animais seriam capazes de fazer essa declaração a invalidaria apenas no mesmo grau no qual a Declaração dos Direitos Humanos poderia ser contestada em função dos Naga e dos Massai não terem participado de sua discussão e elaboração.⁶

Podemos ler essas afirmações não como uma crítica ao universalismo, mas ao ocidentalismo⁷, que pretende universalizar os próprios pré-conceitos. O que Panikkar afirma, é, ao contrário uma postura em favor de um universalismo mais dialógico, inter e

⁶ PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: Baldi, Cesar. *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: ed. Renovar, 2004, p. 234.

⁷ Hedley Bull denominou esses autores universalistas, com uma pitada de ironia, de “globalistas ocidentais” (*western globalists*), um termo que foi depois atribuído, em geral, aos filósofos “globalistas” e ao “globalismo jurídico”. Ver ZOLO, Danilo. *Rumo ao acaso global*. Os direitos humanos, o medo e a guerra. São Paulo: Conceito editorial, 2011.

multicultural, que evite o perigo de um “imperialismo dos direitos humanos”.

Precisamos evitar dois excessos: se é verdade que uma fundamentação absoluta dos direitos humanos pode incentivar e justificar uma ação política de dominação e de intervenção, é igualmente verdade que o anti-universalismo pode justificar as violações dos direitos humanos usando como pretexto as tradições culturais.

São dos princípios que não estão ligados por uma necessidade lógica, uma vez que toda teoria (universalista ou particularista) pode se tornar uma ideologia que mascara interesses particulares. Encontrar um equilíbrio entre o dogmatismo e o ceticismo é algo necessário, mas complexo.

O fato de as doutrinas dos direitos humanos ter nascido e se desenvolvido, de forma contraditória e não linear, com avanços e recuos, no Ocidente não significa que tais valores não possam ser reivindicados em outros contextos históricos e culturais e por outros grupos e classes sociais: uma coisa é a **gênese** histórica de um conceito, outra é a sua **validade**.

Os DHs surgiram num determinado contexto histórico, como ideologias com pretensão de universalidade, mas de fato expressões de interesses particulares; surgiram, como afirma Marx na *Questão judaica* como direitos burgueses. Difícil negá-lo, mas a sua **validade** histórica não está necessariamente restrita ao contexto e às circunstâncias da sua gênese. Como afirma o grande estudioso da história antiga e medieval dos direitos subjetivos, Bryan Tierney, a ideia dos direitos naturais

conviveu com diferentes ideologias, uma vez que: “O único fundamento necessário de uma teoria dos direitos humanos é a crença no valor e na dignidade da vida humana”.⁸

Retomando as conclusões de Tierney:

É verdade que uma ideologia dos direitos surgiu primeiramente no mundo Ocidental. Este foi o argumento do livro inteiro. É ainda mais verdadeiro que não podemos elevar qualquer preferência ocidental a um direito humano imaginário e esperar que outros povos, independentemente da sua história e cultura, abracem todos esses direitos. Porém, a origem ocidental em si não impede a possibilidade que as aspirações subjacentes a esta linguagem possam demonstrar de haver um significado universal.⁹

E isso aconteceu através de um longo e contraditório processo histórico que extrapolou a sua gênese e ampliou a sua validade. Os direitos humanos são “ideais” abstratos e indefinidos, mas foi esse caráter abstrato que permitiu que neles se reconhecessem sujeitos sociais diversos e de diferentes épocas históricas que preencheram este conceito “vazio” de um conteúdo histórico-social determinado:

Foi assim com a luta pelos direitos civis e políticos e pelo sufrágio universal dos proletários e das feministas que ampliou os direitos

⁸ Ver: Luiz Fernando Barzotto, “Os direitos humanos como direitos subjetivos”. *Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul*, (2005) 47-88: “Os direitos humanos são uma espécie do gênero direito subjetivo: são os direitos subjetivos que cabem a todo ser humano em virtude da sua humanidade”, 47.

⁹ Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 346: “It is true that an ideology of rights first grew up in the Western world. That has been the theme of this whole book. And it is most certainly true that we cannot elevate every Western predilection into an imaginary human right and then expect other people, regardless of their histories and cultures, to embrace all such rights. But the Western origin of rights language does not in itself preclude the possibility that the underlying ideals and aspirations inherent in that language may prove to have a universal significance”. Enfrentamos essa discussão em: TOSI, G., O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos. Michel Villey e Brian Tierney. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 75, n.2, 2019, pp. 1067-1102.

políticos, e rompeu com a cidadania restrita e censitária das sociedades liberais burguesas.

Foi assim com a luta dos excluídos das sociedades burguesas que permitiu a conquista dos direitos econômicos e sociais *contra* o liberalismo, protagonizada pelos movimentos socialistas.¹⁰

Foi assim com a luta dos abolicionistas que permitiu a superação do escravagismo.

Foi assim que em nome dos ideais de liberdade e de fraternidade os escravos negros haitianos, liderados por Toussaint Louverture se rebelaram e criaram a primeira república negra livre, posteriormente sufocada no sangue pelas tropas napoleônicas.¹¹

Foram os mesmos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade que mobilizaram as elites intelectuais dos países coloniais, como a Argélia e o Vietnã, que tomaram consciência de que eles também, enquanto seres humanos, mereceriam viver dignamente em um país independente.

Foi em nome dos direitos humanos que o mahatma Gandhi promoveu a luta não violenta pela independência da Índia.

Foi contra o racismo e a discriminação racial que se mobilizaram nos Estados Unidos os defensores dos direitos civis, como Martin Luther King para que esta discriminação fosse eliminada juridicamente e Nelson Mandela para que o Apartheid fosse banido da África do Sul

¹⁰ Ver: Domenico Losurdo. *Contra-história do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideia & Letras, 2006.

¹¹ Ver Toussaint Louverture. *Lettres à la France. Idées pour la libération du Peuple Noir d'Haïti (1794-1798)*. Introduction et apparat critique d'Antonio M. Baggio et Ricardo Augustin (Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011).

como sistema político e jurídico; e Pepe Mujica que, depois de longos anos de prisão renunciou à luta armada e se tornou Presidente da República do Uruguay.

Cada linguagem cria o próprio mundo, e 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. **A abrangência e universalidade** dos direitos humanos se estende, portanto, para todos os sujeitos falantes que usam esta mesma linguagem, que participam desta comunidade de fala. A origem e o caráter ocidental tornam-se assim relativos, e os direitos humanos podem ser apropriados por outros contextos culturais, como de fato está acontecendo em vários lugares do mundo “não ocidental”.

Afirma Alice Herson Tay - uma militante e estudiosa dos direitos humanos natural de Cingapura - o conceito de “valores asiáticos” é muitas vezes utilizado como e um pretexto ideológico para justificar o desrespeito dos direitos humanos:

Os defensores dos ‘valores asiáticos’ negam em nome do relativismo cultural, a universalidade dos direitos humanos como direitos que dizem respeito a todo ser humano como membro da espécie humana. [...] Não se pode afirmar que, como as noções de ‘governo democrático’ e de ‘direitos humanos’ se baseiam sobre ‘valores ocidentais’, não sejam adequadas para modelar os sistemas constitucionais dos países asiáticos. É óbvio que as ideias e os conceitos não deixam de ser universais apenas porque surgiram em determinada parte do mundo.¹²

¹² TAY, Alice Ehr-Soon. Os “valores asiáticos” e o rule of law. In COSTA-ZOLO. Estado De direito. História, Teoria, Crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 827-858, p. 845-46.

A universalidade dos direitos humanos cresce, portanto, *pari passu* com o crescimento de uma *Global Civil Society* formada por todas aquelas pessoas e grupos sociais que se identificam com eles e que os reivindicam, adaptando-os aos diferentes contextos culturais e sociais: universalidade não significa uniformidade, mas igualdade no respeito das diferenças¹³.

É nesse sentido e sobre esses pressupostos que se poderia enfrentar o tema da existência de um direito internacional dos DHs.

11.2. EXISTE UM DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS?

A DUDH, no artigo 28, afirma que: “todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional, em que os direitos e liberdades estabelecidos na Declaração possam ser plenamente realizados”. Isto significa que deveria haver todo um conjunto de direitos ou de pretensão de direitos que fogem à esfera dos Estados Nacionais e que precisam também ser reconhecidos e protegidos. Mas esta quarta (ou quinta) geração de direitos ainda não está bem definida e a lista muda conforme os autores.

A DUDH afirma que todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional, em que os direitos e liberdade estabelecidos na

¹³ Podemos fazer uma comparação com a “linguística generativa transformacional” de Chomsky, segundo a qual haveria uma gramática universal inata, que possui uma “estrutura profunda” comum a todos os seres humanos, que se declina em diferentes línguas. Podemos imaginar os direitos humanos como esta linguagem universal, que se declina conforme as diferentes culturas. Assim como as línguas, apesar de suas diferenças até radicais podem ser traduzidas, da mesma maneira deveria ser possível traduzir a linguagem dos direitos humanos nas diferentes culturas. Não podemos discutir aqui o pressuposto “naturalista” da existência de uma natureza humana comum, sem a qual a tradução não seria possível.

Declaração possam ser plenamente realizados: o direito à paz, ao desenvolvimento, a um ambiente natural sadio etc.

Esta geração de direitos ainda não está bem definida e a lista muda conforme os autores. Há todo um conjunto de direitos ou de pretensão de direitos que foge da esfera dos Estados Nacionais e que, no entanto, precisam também ser reconhecidos e protegidos, porque o princípio dos direitos humanos que os distingue dos direitos fundamentais ou positivados, é que todos ser humano, pelo simples fato de ser humano, possui direitos; isto a partir, pelo menos, da DUDH e dos Pactos, protocolos, conferências, tratados internacionais que positivaram estes direitos.

Porém, segundo uma certa concepção de direito com a qual concordo, (de Bobbio, por exemplo) não há direito sem força, sem uma vis com autoridade para que se tornem efetivos, e, como não existe uma autoridade internacional com força para fazê-los respeitar, esses direitos não são propriamente tais.

Apesar da amarga constatação das constantes violações às supremas declarações, Bobbio não perde a esperança nos direitos humanos. Aliás, em um arroubo de otimismo, ele os considera como sinais de um possível “progresso moral” da humanidade, parafraseando o Kant da *Paz Perpétua* e do ensaio “*Se o gênero humano está em constante progresso para o melhor*”¹⁴.

Bobbio considera que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e o movimento sempre crescente de difusão dos

14 BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Op. Cit., p. 27

direitos humanos pode ser este sinal para a contemporaneidade. A história é ambígua, afirma Bobbio, para quem se põe o problema de atribuir-lhe um sentido, mas:

Diante da ambiguidade da história, também eu creio que um dos poucos, talvez o único, sinal de um confiável movimento histórico para o melhor seja o crescente interesse dos eruditos e das próprias instâncias internacionais por um reconhecimento cada vez maior, e por uma garantia cada vez mais segura, dos direitos do homem¹⁵.

Ele conclui com uma declaração de confiança na “história profética”, a única filosofia da história que considera possível:

Um sinal premonitório não é ainda uma prova. E apenas um motivo para que não permaneçamos espectadores passivos e para que não encorajemos, com nossa passividade, os que dizem que “o mundo vai ser sempre como foi até hoje”; estes últimos - e volto a repetir Kant - “contribuem para fazer com que sua previsão se realize”, ou seja, para que o mundo permaneça assim como sempre foi. Que não triunfem os inertes!¹⁶

Segundo Bobbio, esta distinção nem sempre é feita, de modo que aspirações e exigências morais são afirmadas como se fossem direitos, o que gera uma multiplicação ou proliferação da demanda por direitos. E, dado que não há uma autoridade internacional com força para fazê-los respeitar, esses direitos não são propriamente tais. Por isso, a proclamação de que “todo ser humano, pelo simples fato de ser humano, possui direitos”, se torna sem eficácia.

¹⁵ IDEM, p. 59.

¹⁶ IDEM, *ibidem*.

Me refiro, sobretudo, a **três direitos fundamentais** para o mundo de hoje e para as gerações futuras: a) nos direitos ecológicos ao meio ambiente sadio e sustentável; b) no direito ao desenvolvimento igualitário e sustentável para todas as nações e os seres humanos; c) no direito à paz nas relações internacionais. São todas questões que superam a capacidade de resolução dos Estados, que passam por cima das suas fronteiras e que ameaçam a sobrevivência da humanidade como um todo.¹⁷

Penso também a todos aqueles seres humanos que não estão protegidos por um Estado de direito, (os apólide), como os milhões de migrantes e refugiados que existem atualmente no mundo e que se deslocam desesperadamente fugindo das guerras, da fome, das mudanças climáticas, vivendo em campos de concentração, morrendo na tentativa de alcançar os países ricos, sendo barrados nas fronteiras; todos seres humanos que deveriam ser protegidos, pelo simples fato de serem humanos!¹⁸

Só uma nova ordem política e econômica internacional poderia proporcionar as condições para a efetivação desses direitos, e como esta força não existe ou é muito fraca, não existe propriamente um direito internacional dos direitos humanos que supere as fronteiras dos Estados.

Não podemos cair na retórica de que houve grandes avanços, nos baseando somente nos documentos oficiais; nem podemos cair no desespero de que nada foi feito. A ONU, com todos os seus defeitos e

¹⁷ Cientistas advertem que estamos “a 2 minutos e meio do apocalipse”. Disponível em: <<https://hypescience.com/estamos-2-minutos-e-meio-do-apocalipse/>>.

¹⁸ Ver o desenvolvimento desse tema em Hannah ARENDT *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013. E o comentário de Giorgio AGAMBEN. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

limitações, sobreviveu à guerra fria, montou um sistema universal de proteção e promoção dos Direitos Humanos, e promoveu uma cultura dos direitos humanos, da paz e da tolerância. Pensamos não somente ao trabalho da UNESCO, mas também à colaboração das Organizações Não Governamentais nacionais e internacionais que compõem a chamada *Civil Global Society*, que prestam assistência em vários países do mundo e por isso são perseguidos.

A ONU criou um sistema universal e sistemas regionais de monitoramento, e fiscalização do cumprimento dos direitos humanos em vários países, com destaque para o sistema regional Europeu e Americano com a Comissão e a Corte Interamericana. Interveio nos conflitos armados através dos capacetes azuis da ONU em missão de paz, após conflitos e/ou calamidades naturais em várias partes do mundo¹⁹.

Qual foi a intenção da criação da ONU e qual é o problema que persiste? A intenção foi promover uma relação amistosa e de colaboração entre os povos, e diminuir e controlar o poder absoluto dos Estados de proclamar a guerra externamente ou de desrespeitar os direitos internamente. É verdade que a ONU não possui a força suficiente para isso; ela precisaria de uma reforma para deixar de ser uma organização de Estados, e se tornar uma organização de povos, com mais poderes; mas todas as vezes que se tentou fazer algo neste sentido, as reformas não avançam porque as grandes potências não querem perder soberania.²⁰

¹⁹ Mas a ONU está demonstrando a sua absoluta fraqueza e impotência em promover a paz, ou pelo menos uma trégua, na guerra provocada pela Rússia na invasão da Ucrânia em 2022.

²⁰ Entre as propostas de reforma da ONU citamos a de Jürgen Habermas, que retoma e amplia a proposta kantiana de uma Federação Mundial de Povos: "A reformulação da ideia kantiana de uma pacificação cosmopolita da condição natural entre os Estados adequada aos tempos de hoje inspira por um lado esforços enérgicos em favor da reforma das Nações Unidas e de modo geral a ampliação das forças capazes

Apesar de todas as suas falhas, a ONU é um fórum diplomático de alto nível, onde todos os países do mundo podem se encontrar e debater e negociar os seus conflitos e interesses.²¹

Um projeto mais exitoso para a solução das questões acima levantadas é o da União Europeia, porque permitiu depois de séculos de guerras, mais de setenta anos de uma paz estável. É a primeira vez que uma geração europeia não vai para a guerra (com exceções das guerras que se sucederam no processo de dissolução da Iugoslávia), e que viveu um período de consolidação da democracia, de crescimento econômico, de conquistas sociais e respeito aos direitos humanos; talvez único na história da humanidade.

Este projeto atualmente está ameaçado pelo recrudescimento da globalização e da competição entre os Estados, o ressurgimento da ideologia da soberania nacional, desta vez sob o nome de “soberanismo” promovido pelo populismo de direita que arrisca de desintegrar a Europa, dividida por pressões internas e externas das grandes potências como os Estados Unidos, a Rússia e a China. Se isso acontecer, seria um verdadeiro retrocesso que pode voltar a colocar em perigo a paz e os equilíbrios geopolíticos mundiais. E este é um movimento que está se espalhando no mundo inteiro, sobretudo a partir da vitória de Trump nos Estados

de atuar em nível supranacional em diferentes regiões do planeta. [...] As sugestões de reforma das Nações Unidas concentram-se em três pontos: na instalação de um parlamento mundial, na ampliação da estrutura jurídica mundial e na reorganização do Conselho de Segurança” HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola 2002. IDEM. *O Ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

²¹ Três diferentes leituras do pensamento de Bobbio sobre a guerra e a paz nas relações internacionais podem ser vistas em LAFER, p. 305-319; ZOLO, p. 321-333 e SORTO, p. 335-368. In: TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. Vol. 2. João Pessoa, Editora UFPB.

Unidos, e de outros líderes autoritários na Europa e em outras partes do mundo, como no Brasil.²²

Escrevi essas frases antes da eclosão da guerra de agressão da Federação Russa à Ucrânia iniciada no dia 24 de fevereiro de 2022, que não somente encerrou este longo período de relativa paz e estabilidade na Europa, provocando milhares de mortes entre civis e militares, e destruindo a infraestrutura da Ucrânia, mas está reformulando todas as relações internacionais acirrando a competição militar entre os Estados, com êxitos imprevisíveis e dramáticos, que põem em perigo a sobrevivência da própria humanidade.

De novo, a “soberania absoluta” e a vontade de potência dos Estados (que o Manifesto de Ventotene²³ havia denunciado como a principal causa das guerras) voltou a dominar as relações internacionais: o realismo hegeliano está prevalecendo sobre o cosmopolitismo kantiano?

11.3. REALISMO E COSMOPOLITISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: HEGEL E KANT

HEGEL: A DIALÉTICA DOS ESPÍRITOS DOS POVOS

Hegel, idealista em metafísica, pode ser inserido na melhor tradição do realismo político. Para Hegel, como para Hobbes, os únicos e verdadeiros sujeitos de direito internacional são os Estados soberanos

²² Um livro que ilustra o pensamento da nova direita europeia Benoist, Alain de. *Beyond Human Rights*. E. Book, 2021. Ver também: **ANDRIOLA, Matteo Luca. La Nuova destra in Europa. Il populismo e il pensiero di Alain de Benoist.** Vedano al Lambro, Edizioni paginauno, 2019.

²³ SPINELLI, A. - ROSSI, E. - COLORNI, E - HIRSCHMANN, U. *Manifesto per un'Europa Libera e Unita*, mais conhecido como *Manifesto de Ventotene*, 1941 (1944). Tradução portuguesa: Eurostudium3w aprile-giugno 2011.

(e secundariamente os indivíduos histórico-mundiais). Hegel divide o Direito Público externo em: Direito Externo do Estado, onde o Estado atua como “indivíduo particular, em relação com outros indivíduos particulares”, e História Mundial, onde “estes espíritos particulares são apenas momentos no desenvolvimento da ideia universal do espírito na sua realidade efetiva”²⁴. O estado de guerra é a condição “natural”²⁵, fruto das relações de forças entre os Estados soberanos que se comportam como indivíduos nas relações recíprocas.

O Estado enquanto indivíduo singular, é *exclusivo* perante outros indivíduos semelhantes. Na sua *relação* recíproca, tem lugar o arbítrio e a accidentalidade, porque o *universal* do direito, em virtude da totalidade autônoma destas pessoas, *deve* apenas existir entre eles, mas não é *real*. Esta independência faz da luta entre eles uma relação de força, uma *situação de guerra*, para a qual a ordem universal se decide pelo fim particular da conservação da autonomia do Estado perante os outros, pela ordem da bravura²⁶.

Mas Hegel não deixa simplesmente subsistir as relações entre os Estados num vazio de direito, ele vai justificar essa condição com o conceito de História Mundial (*weltgeschichte*), que é fruto da “dialética dos espíritos dos povos particulares, ou seja, o juízo do mundo”²⁷, na qual prevalece aquele Estado que, naquele momento histórico dado, realiza o Espírito do Mundo: diante do seu direito absoluto, os direitos dos outros

24 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome* [1817], Lisboa: Edições 70, 1990, § 536, p. 131.

²⁵ De fato, a história demonstra que não foi a paz a condição “natural” das relações entre os povos, mas a guerra interrompida por períodos de tréguas, e não de uma paz duradoura, com poucas exceções.

26 IDEM, § 545, p. 145.

27 IDEM, § 548, p. 147.

Estados simplesmente cessam de existir. Ele conclui a exposição da sua concepção da História Universal, afirmando que:

A autoconsciência de um povo particular é o suporte do grau do desenvolvimento do espírito universal na sua existência e a realidade objetiva em que ele põe sua vontade. **Perante esta vontade absoluta, a vontade dos outros espíritos dos povos particulares é desprovida de direito:** aquele povo é dominador do mundo; mas o espírito universal ultrapassa cada vez a sua propriedade como um degrau particular e abandona então aquele povo ao seu acaso e julgamento.²⁸

A “dialética dos espíritos dos povos”, ou dito de outra forma, a **guerra** é a condição necessária para permitir que o “espírito avance até chegar a si mesmo e realizar a sua verdade, e o afazer da mesma é o *direito* sumo e absoluto”.²⁹

Hegel se insere, assim, a justo título na tradição realista que, desde Maquiavel até Max Weber e Carl Schmitt, passando por Hobbes e Espinosa, pensa a política internacional em termos de equilíbrio de relações de força e de hegemonia entre Estados soberanos³⁰; e é um dos maiores críticos dos projetos filosóficos, como o de Kant, que imaginavam uma república universal ou um governo mundial regido por um direito superior ao direito estatal, um direito de tipo “ultra-estatal” e cosmopolita.

28 IDEM, § 550, p. 152.

29 Para a aplicação desta concepção à conquista da América ver: Dussel Enrique, *1492: o encobrimento do outro. Origem do mito da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

30 Para uma introdução geral ao realismo político, ver o ótimo: PORTINARO, P.P. *Il realismo político*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

A história mundial de Hegel é a história da dialética dos povos, ou seja, da guerra, contra a história universal de Kant, que Hegel só pode gozar como uma irrealística utopia.

IMMANUEL KANT: O DIREITO COSMOPOLITA.

Ao contrário de Hegel, Immanuel Kant projeta a ideia de uma Federação Mundial de Estados republicanos de tipo liberal regida por um direito universal (modelo republicano cosmopolita).³¹

O cosmopolitismo é uma doutrina antiga que encontra suas raízes no estoicismo, no *jus gentium* do direito romano e da *respublica christiana* medieval, retomada no Renascimento por Erasmo e pela Segunda Escolástica espanhola (Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas) tradição que, pela mediação da doutrina da *civitas máxima* de Cristian Wolfe e do pacifismo e universalismo iluminista, chega até Immanuel Kant.

Para o idealismo transcendental kantiano a política pertence ao âmbito das "idéias" ou dos "ideais" da razão e se ocupa das condições de possibilidade da convivência humana para a realização do "fim recôndito da natureza" que é o progresso moral e jurídico da humanidade. A política, portanto, não pode limitar-se à consideração do existente, mas indicar um dever ser, um *telos* que, para Kant é, no âmbito interno, a criação do Estado civil republicano e, no âmbito

³¹ Ver a respeito o debate entre Zolo e Habermas sobre cosmopolitismo. TOSI, G. *O Cosmopolitismo kantiano, hoje, na interpretação de Jürgen Habermas e Danilo Zolo*. Revista *Gestão e Aprendizagem*. João Pessoa, vol. 11, n. Especial, p. 5-27. Jan-Jun.2022.

internacional, a realização do direito cosmopolita como garantia da paz perpetua entre as nações.³²

O pensamento de Kant se situa entre realismo e utopismo. A antropologia de Kant, como a dos realistas, é moderadamente pessimista: Kant afirma a maldade da natureza humana³³ e o seu pessimismo antropológico se acentua no final da vida com a “descoberta” do mal radical³⁴. Kant afirma também a “insociável insociabilidade” dos homens³⁵, o papel positivo do conflito e da competição como mola do progresso, e inclusive concede um papel relevante à própria guerra a qual, se tornando sempre mais intolerável, devido à sua crescente força de destruição, acabaria progressivamente convencendo os povos da necessidade de sua eliminação.

Ao mesmo tempo, Kant, como máximo pensador do iluminismo, mantém uma confiança na possibilidade do progresso moral e jurídico da humanidade e propõe uma história “filosófica ou profética da humanidade” que identifique na história empírica dos homens um acontecimento que possa servir como um sinal deste progresso. Como se sabe, para o filósofo de Königsberg tal acontecimento é a Revolução francesa.³⁶

Kant detecta um vazio jurídico nas relações entre as nações, as quais se comportam em relação uma com a outra como se estivessem

32 KANT, I., *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784). Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986.

33 IDEM, *A Paz Perpétua*, In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, (1796). Lisboa: Edições 70, p. 133.

34 IDEM, *A religião nos limites da simples razão*, Lisboa: Edições 70, 1990.

35 IDEM, *Idéia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita*, op. cit., p. 13.

36 Ver: BOBBIO, N. Kant e a Revolução Francesa, In: *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 131-142.

em um permanente estado de guerra, interrompido somente por períodos de trégua, mas não de paz verdadeira. Este vazio deve ser preenchido com um novo tipo de direito, o *jus cosmopoliticum*, um direito supranacional no qual não somente os Estados como também os indivíduos seriam sujeitos titulares de direito.³⁷ O projeto filosófico de *À Paz Perpetua* propõe o “ideal regulador” de uma Federação Mundial de Estados nacionais constituídos livremente que promoveriam instituições comuns para regulamentar suas relações.

Num primeiro momento (1793)³⁸, Kant acredita que o “único remédio” ao estado de guerra entre as nações seria a criação de um Estado Universal dos Povos; posteriormente (1795/96), passa a defender não mais um Estado Universal dos povos, mas uma Federação Universal de Estados livres:

Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado par si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se à lei pública e à sua coação. É possível representar-se a exequibilidade (realidade objetiva) da *federação*, que deve estender-se paulatinamente a todos os Estados e assim conduzir à paz perpétua. Pois, se a sorte dispõe que um povo forte e ilustrado possa formar uma república (que segundo a sua natureza, deve tender para a paz perpétua) esta pode constituir o centro da associação federativa para que todos os outros Estados se reúnam à sua volta e assim assegurem o estado

37 KANT, I., *Metafísica dos Costumes. Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 1993. Ver também: TERRA, R., *Política tensa, Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo: Iluminuras, 1995. ROHDEN, V. (org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

38 Ver: KANT, I., Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, (1793), In. *A Paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 58-102 (“Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita”).

de liberdade dos Estados conforme à ideia do direito das gentes e estendendo-se sempre mais mediante outras uniões.³⁹

Numa passagem da mesma obra, Kant justifica esta mudança de enfoque, afirmando que a ideia de um estado mundial seria em tese a melhor, mas poderia parecer irrealista e, por isso, é preferível adotar como seu sucedâneo a ideia de uma federação:

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um Estados dos povos (*civitas gentium*) que (sempre é claro em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas, se de acordo com a sua idéia do direito das gentes, isto não quiserem, por conseguinte se rejeitarem *in hypothesi* o que é correto *in thesi*, então o *torrente* da propensão par Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um Estados dos povos (*civitas gentium*) que (sempre é claro em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas, se de acordo com a sua idéia do direito das gentes, isto não quiserem, por conseguinte se rejeitarem *in hypothesi* o que é correto *in thesi*, então a *torrente* da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detido, não pela idéia positiva de uma *república mundial* (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagônica à guerra, permanente e em continua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção⁴⁰.

Qual das duas propostas é a mais adequada para os tempos atuais?

É o que começaremos a debater agora.

39 IDEM, p. 135.

40 IDEM, p. 136.

11.4 PARA UMA CONSTITUIÇÃO DA TERRA: LUIGI FERRAJOLI *VERSUS* DANILO ZOLO

“A soberania absoluta dos Estados nacionais conduziu ao desejo de domínio de cada um deles, uma vez que cada um se sente ameaçado pelo poder dos restantes e considera como seu “espaço vital” territórios cada vez mais vastos, que lhes permitam a liberdade de movimentos e a recolha de meios de subsistência, sem depender de ninguém. [...] O problema que é necessário resolver em primeiro lugar é a abolição definitiva da divisão da Europa em estados nacionais soberanos e, se este projecto falhar, todos os outros progressos serão apenas aparentes”
Manifesto de Ventotene⁴¹.

Luigi Ferrajoli, o maior filósofo do direito italiano, digno herdeiro de Bobbio, assume uma posição claramente favorável ao cosmopolitismo kantiano, que ele amplia e radicaliza através da proposta de uma “constituição para a terra” e de um “constitucionalismo além do Estado”, que supere a “dialética dos espíritos dos povos” hegeliana, ou seja, a guerra como instrumento para resolver os conflitos.⁴²

⁴¹ SPINELLI, A. - ROSSI, E. - COLORNI, E - HIRSCHMANN, U. *Manifesto per un'Europa Libera e Unità*, mais conhecido como *Manifesto de Ventotene*, 1941 (1944). Tradução portuguesa: Eurostudium3w aprile-giugno 2011.

⁴² Ferrajoli vem trabalhando o tema há algum tempo: FERRAJOLI, L. *Constitucionalismo oltre lo Stato*. Modena: Mucchi Editore, 2017; IDEM, *Perché una Costituzione della Terra?* Torino: Giappichelli Editore, 2021; e finalmente de forma mais completa in: IDEM, *Per una costituzione della terra*. L'umanità al bivio. Milano: Feltrinelli, 2022.

Ferrajoli parte de uma visão realista dos fenômenos complexos contemporâneos que desafiam não somente a ordem internacional, mas a própria sobrevivência da humanidade.

Porque uma Constituição do mundo? porque há emergências e catástrofes globais, como a pandemia todavia em ato, que não fazem parte da agenda dos governos nacionais, mesmo que da sua solução dependa a sobrevivência da humanidade: o aquecimento climático e a poluição global dos mares e do ar, de que sofrem sobretudo as populações dos países pobres mesmo que sejam o produto do desenvolvimento insustentável dos países ricos; as guerras e os perigos de catástrofes e conflitos nucleares determinados pelas milhares de armas atômicas todavia presentes no planeta; o crescimento das desigualdades e da pobreza e a morte a cada ano de milhões de pessoas por falta de alimentação básica ou de remédios que salvam vidas; a produção e difusão de armas que cada ano provocam guerras e centenas de milhares de homicídios; e finalmente o drama de massas crescentes de imigrantes que fogem dessas tragédias para depois encontrar, quando não perdem a vida na suas terríveis odisséias, a opressão racista devida às suas pessoais identidades diferentes⁴³.

A recente invasão da Ucrânia pela Federação Rússia somente evidenciou e colocou em primeiro plano uma situação de anomia internacional que vinha se arrastando há muito tempo, sobretudo após a queda do comunismo no Leste Europeu entre 1989 e 1991. A contradição que Ferrajoli evidencia é a seguinte: o mundo está sempre mais globalizado e interligado, ao ponto de constituir uma “sociedade civil planetária”, fenômeno irreversível que está sempre mais se consolidando. Ao mesmo tempo, porém, esta integração é sempre mais

⁴³ FERRAJOLI, L. *op. cit.*, p. 21-22 (tradução do autor)

conflituosa e cria problemas sempre mais globais e complexos que não podem ser governados pelos Estados nacionais.

Escreve Ferrajoli a respeito:

É inverossímil, na ausência de limites e vínculos institucionais, que quase 8 bilhões de pessoas, 196 Estados soberanos, 10 dos quais dotados de armamentos nucleares, um capitalismo voraz e predatório e um sistema industrial ecologicamente insustentável, possam sobreviver a longo prazo sem se defrontar com a devastação do planeta até torna-lo inabitável; às guerras endêmicas sem vencedores, ao crescimento das desigualdades e da pobreza assim como dos racismos, dos fundamentalismos, dos terrorismos, dos totalitarismos e da criminalidade.⁴⁴

Esta situação torna quanto mais atual não a proposta hegeliana de um conflito permanente entre os “diferentes espíritos dos povos”, para ver quem prevalece e se sobressai nesta luta, e torna sempre mais utópica a estipulação de uma “Constituição Civil” como fundamento de uma “Federação de povos” extensa para toda a terra, que é o projeto que Kant propõe em *À Paz Perpétua* e que Ferrajoli retoma.

Kant faz aqui o que se acostuma chamar de *domestic analogy*: assim como o homem “selvagem” foi obrigado contra a sua vontade a renunciar à sua liberdade brutal para encontrar paz e segurança em uma constituição legal, também os povos, que poderiam ser considerados como indivíduos livres que vivem entre si em um estado de natureza sejam obrigados a viver em um estado de lei:

Ferrajoli cita Kant:

⁴⁴ FERRAJOLI, L. *Per una costituzione della terra*. L'umanità al bivio. Milano: Feltrinelli, 2022, p. 17.

Para os Estados que estão entre eles em uma relação recíproca não há outra maneira racional para sair do estado de natureza sem lei que é o estado de guerra, senão renunciar como os indivíduos singulares à sua liberdade selvagem (sem leis) e se submeter a leis públicas e formar um *Estado de povos* (*civitas gentium*) que se estenda sempre mais até abraçar por fim todos os povos da terra!⁴⁵

O filósofo está consciente das dificuldades que um tal projeto vai enfrentar:

Certamente este projeto – a estipulação de uma “Constituição da Terra” – poderá aparecer inverossímil. Como é possível, em tempos atuais, de crise das democracias nacionais inclusive nos países mais avançados, hipotizar uma democracia cosmopolita, e uma constituição global que junte não um povo, mas centenas de povos heterogêneos, às vezes em conflito entre si? Como é possível que um pacto como este possa ser compartilhado pelos 196 Estados soberanos e pelos novos soberanos irresponsáveis e invisíveis que são os mercados?⁴⁶

O filósofo italiano responde fazendo uma distinção fundamental entre dois tipos de constitucionalismo. “Se pode conceber a constituição como a expressão da identidade e da vontade de um povo. [...] Diametralmente oposta é a concepção da constituição como sistema de limites e vínculos impostos a todos os poderes pela sua rigidez, para garantir o pluralismo político e os direitos fundamentais constitucionalmente estabelecidos”⁴⁷

A primeira concepção se funda sobre a ideia de vontade geral de Rousseau, infalível, indivisível e inalienável e tende a êxitos

⁴⁵ IDEM, p. 18-19.

⁴⁶ FERRAJOLI, L. *Perché una Costituzione della Terra?* Torino: Giappichelli Editore, 2021, p. 30.

⁴⁷ IDEM, p. 32-33.

autoritários; a segunda é mais liberal e pluralista tanto interna quanto externamente.

Neste segundo paradigma, a constituição deve ser entendida hobbesianamente, como um pacto de convivência pacífica entre diferentes e desiguais: um pacto de não agressão, com o qual se concorda a tutela e o respeito de todas as diferenças pessoais de identidade, e um pacto de socorro mútuo, com o qual se concorda a redução das excessivas desigualdades econômicas e materiais.⁴⁸

Diante desses desafios globais, as políticas nacionais são claramente insuficientes, vinculadas a tempos breves das competições eleitorais, aos espaços restritos e aos tempos imediatos; e afetadas por localismos e presentismos. Mas no mundo sempre mais globalizado “o futuro de cada país depende sempre menos da política interna e sempre mais das decisões externas, seja de caráter político como econômico”.⁴⁹

Ferrajoli introduz na sua argumentação o conceito de “**crimes de sistema**”, tais como as desigualdades, a fome, a sede, as doenças curáveis e não curadas que matam milhões de pessoas, o armamentismo, em particular o nuclear. Os crimes de sistema são diferentes dos crimes penais dos poderosos, assim como dos crimes de Estado e dos crimes contra a humanidade.

Os crimes de sistema, apesar de consistir em violações em massa dos direitos humanos constitucionalmente estabelecidos, são outra coisa. Seus tratos distintivos [...] são dois: o caráter indeterminado e indeterminável da ação e do evento, normalmente catastrófico; e o caráter indeterminado e

⁴⁸ IDEM, p. 34.

⁴⁹ IDEM, p. 40.

pluri-subjetivo seja dos sus autores como das suas vítimas, consistentes em inteiras populações e talvez na inteira humanidade.”⁵⁰

Tais crimes de sistema não podem ser contrastados ou punidos nem pelos governos estaduais, nem por instituições supranacionais com responsabilidade, mas sem força.

Nenhum governo enfrentará sozinho os problemas das desigualdades globais, da fome e da sede no mundo e das doenças não curadas de centenas de milhões de pessoas. Nenhum país, sobretudo os que possuem armas nucleares, promoverá um desarmamento unilateral.

Somente uma garantismo constitucional de caráter global pode pôr a humanidade

em condições de romper esta espiral perversa, substituindo-a com a oposta sinergia entre várias classes de direitos fundamentais e as correspondentes dimensões de níveis de democracia.⁵¹

Por esses motivos Ferrajoli propõe duas inovações no constitucionalismo estatal: a imposição de instituições globais de garantia e a expansão do paradigma constitucional aos poderes dos Estados Soberanos e dos mercados globais.

Assim como Kant, Ferrajoli detecta um vazio jurídico nas relações internacionais, que ele chama de **um vazio de direito público**, produzido pela assimetria entre o caráter global dos poderes selvagens dos mercados e o caráter ainda predominantemente local das políticas e do direito.

⁵⁰ IDEM, p. 27-28

⁵¹ IDEM, p. 41.

Por isso, sugere a criação de um novo pacto social global, tal como aquele do quinquênio constituinte de 1945 a 1949, depois das duas guerras mundiais, que deu origem ao sistema das Nações Unidas. Desta vez, porém o pacto deveria ser mais abrangente, porque incluiria não somente a **proclamação** dos direitos, mas também e sobretudo a defesa e promoção das suas **garantias**:

- **garantias da paz** através do monopólio da força por parte das Nações Unidas, a extinção dos exércitos nacionais (!) e o desarmamento;
- **garantias dos direitos sociais** à saúde, à instrução a à subsistência através do financiamento de instituições globais de garantia como a FAO ou a OMS;
- **garantias dos bens comuns** contra as suas devastações, através da instituição de propriedades públicas planetárias como as florestas, as águas e todos os outros “bens comuns”;
- **garantias jurisdicionais**, através do controle de constitucionalidade contra as violações dos direitos e garantias dos direitos estabelecidos⁵².

Ferrajoli não se limita a justificar os fundamentos teóricos da sua proposta, mas vai além: detalha as propostas chegando a elaborar um esboço de um “**Projeto de Constituição da Terra**” composto de 100 artigos que detalham os direitos globais, as instituições e os instrumentos para a sua garantia efetiva!⁵³

⁵² IDEM, p. 45.

⁵³ FERRAJOLI, L. Progetto di Costituzione della Terra. *Bozza in 100 articoli proposta alla discussione*. In IDEM: *Per una Costituzione della Terra*. L'umanità al bivio. Milano: Feltrinelli, 2022, p. 139-198.

AS CRÍTICAS DE DANILO ZOLO AO COSMOPOLITISMO.

Não cabe aqui no capítulo final deste livro enfrentar um argumento tão complexo; gostaria só de fazer algumas poucas observações para o debate, retiradas da reflexão de Danilo Zolo, amigo de Ferrajoli, mas quase sempre em desacordo teórico, sobretudo com relação ao cosmopolitismo.

Danilo Zolo, um dos mais importantes filósofos italianos do direito e da política⁵⁴, reconhece a novidade da globalização, os riscos que ela comporta e os problemas que ultrapassam as fronteiras dos Estados e que, portanto, exigem uma resposta a nível internacional; porém não acredita nas soluções propostas pelos que chama ironicamente de *western globalists*. Afirmar que o processo de globalização não é propriamente um processo de interdependência econômica, mas é sobretudo um processo de homogeneização e ocidentalização do mundo e, especificamente de expansão do modelo de vida e de sociedade dos Estados Unidos sobre o resto do Mundo.

Reafirma a centralidade do papel dos Estados nacionais como principais atores seja a nível interno que internacional, e afirma que o projeto de um Estado mundial não somente é ilusório, mas tampouco desejável. Em nível interno, porque quanto mais as instâncias políticas estão longe dos cidadãos, mais é difícil que elas consigam garantir os

⁵⁴ Ver a homenagem coletiva: *In mare aperto. Pensare il diritto e la politica con Danilo Zolo*. JURA GENTIUM, Vol. XVIII, 2021. Disponível em: <https://www.juragentium.org/about/index.html>.

Neste número da revista ver: Luigi Ferrajoli: *Realismo critico e anti-normativismo nel pensiero di Danilo Zolo: una tensione irrisolta*. p. 1-27. Ferrajoli escreve a respeito do amigo: "Dico subito che Zolo è stato uno dei massimi filosofi della politica dei nostri tempi e, certamente, uno dei filosofi italiani più conosciuti e ammirati sul piano internazionale. Uno degli aspetti più originali della sua personalità di studioso è stata, per usare una parola del suo lessico teorico-politico, la complessità."

direitos básicos; em nível internacional, porque é ilusório pensar na possibilidade de um governo ou um Estado Mundial, dado que este modelo pressupõe que as grandes potências mundiais, abram mãos voluntariamente da sua hegemonia econômica, social, política e militar em favor de outros países menos poderosos. O monopólio da força legítima por parte de um Estado Mundial, além de ser altamente improvável, seria perigoso e poderia levar a êxitos totalitários, no caso em que se realizasse.⁵⁵

Como contraprova disso mostra que, de fato, as instituições internacionais que os *westerns globalists* apontam como um germe do futuro estado mundial são totalmente inadequadas para tal tarefa: baste pensar na ONU e nos projetos de reforma que até o momento faliram miseramente⁵⁶. A ONU hoje só serve como fórum diplomático, mas não consegue realizar a sua tarefa principal que é a de garantir a paz, porque as grandes potências não querem delegar a ONU os poderes reais, os poderes fortes que governam o mundo. A ONU se torna assim uma organização que serve como instrumento de legitimação ideológica dos desenhos hegemônicos e imperialistas das grandes potências ocidentais: ver, entre outros exemplos, a legitimação *ex post factum* da invasão do Iraque, realizadas em aberta violação ao direito

⁵⁵ ZOLO, D. *Fundamentalismo humanitário*. JURA GENTIUM. Disponível em: <https://www.juragentium.org/forum/ignatief/it/zolo.htm>.

⁵⁶ BARATA Maria João. A Crítica Realista de Danilo Zolo ao Pacifismo Institucional Cosmopolita. *Interações*, n.15. pp. 7-24, 2009.

internacional, sem a autorização do Conselho de Segurança e que a presença da bandeira da ONU após a invasão acaba legitimando⁵⁷.

Zolo nega também a existência de uma *Global Civil Society*, e afirma que este é mais um desejo dos *westerns globalists* do que uma realidade. O que existe, ao contrário, é que, diante da invasão cultural, econômica e militar do Ocidente, está acontecendo uma reação à globalização em nome dos particularismos locais: uma resposta que vai desde o fundamentalismo islâmicos até os valores asiáticos⁵⁸.

Zolo coloca igualmente em dúvida a universalidade dos direitos humanos⁵⁹, afirmando que pertencem à história ocidental, mas não fazem parte da história e da cultura de outros povos, que não passaram pelo mesmo processo histórico e que, por isso, não podem ser exportados e, menos ainda, impostos com a força, pena se tornarem meras justificativas ideológicas da política das grandes potências ocidentais. Relembrando a famosa afirmação de Schmitt: “Quem diz humanidade está querendo te enganar”, afirma que a retórica dos direitos humanos, e o apelo aos valores universais, esconde a defesa de interesses inconfessáveis⁶⁰.

⁵⁷ ZOLO, D. *L'intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale*. JURA GENTIUM. Disponível em: <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/kosovo.htm>. Nos podemos acrescentar a inercia total demonstrada pela crise ucraniana na atualidade!

⁵⁸ Esses temas estão desenvolvidos amplamente em: ZOLO, D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milano: Feltrinelli, 1995. O título engana porque não se trata de uma defesa do cosmopolitismo, mas de uma sua crítica radical.

⁵⁹ Ver: ZOLO, D. *Rumo ao acaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra*. Organizado por Maria Luiza Alencar e Giuseppe Tosi. São Paulo: Conceito, 2011, em particular o capítulo: “Universalidade dos direitos humanos?”, p. 23-88. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/?page_id=1171

⁶⁰ ZOLO, D., *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino: Einaudi, 2000.

Finalmente, Zolo chama a atenção para o fenômeno da guerra, que, apesar dos sonhos kantianos (e habermasianos) de paz perpétua, não somente continua existindo, mas está se transformando numa “guerra global cosmopolita” que estaria em andamento com o ressurgimento da doutrina da guerra justa que havia sido eliminada do *jus publicum europaeum* com a crise do universalismo medieval e substituída pela doutrina de “*guerre en forme*”, acompanhando a análise de Schmitt em *o Nomos da Terra*.⁶¹

Resumindo sumariamente as teses dos dois filósofos podemos afirmar o seguinte. O argumento principal de Ferrajoli é que a sua proposta não é utópica, mas é o que há de mais realista diante das catástrofes que nos atingem de forma sempre mais assustadoras, e que a alternativa seria acentuar os conflitos e as guerras que podem ameaçar a própria sobrevivência da humanidade, assim como a conhecemos.

Zolo poderia até concordar com isso, mas afirmar que “realisticamente” nenhuma potência estaria disposta a ceder uma parte substancial do seu poder, sobretudo militar, para uma autoridade supranacional. E de fato os últimos acontecimentos mostram um crescente fortalecimento dos Estados soberanos, e uma crescente polarização e militarização das relações internacionais, sobretudo depois da invasão da Ucrânia pela Federação Russa: uma guerra que se arrasta há mais de um ano sem que ninguém possa prever o seu desfecho e que poderá se estender para além das duas nações, e uma

⁶¹ ZOLO, D. *Cosmopolis*, op. cit., p. 46-48 e 97-102.

crescente polarização e militarização entre as grandes potências pelos controle dos territórios, dos recursos naturais e dos tráficos comerciais.

Voltamos ao problema de onde havíamos começado esta reflexão: a existências de Estados soberanos com autonomia absoluta que não reconhecem nenhuma autoridade a eles superior como causa principal dos embates atuais e impedimento para uma real e duradoura solução dos problemas: a vitória do realismo de Hegel e Schmitt sobre o cosmopolitismo d Kant e Bobbio.

Finalmente é preciso sublinhar, que apesar de todo o gigantesco esforço teórico de Ferrajoli, a brilhante solução proposta é eminentemente jurídica, mas não propriamente política: não se vê (ou eu não consegui ver) o esboço de um percurso e de um projeto minimamente definido para que essa constituição possa se tornar realidade.

Só um exemplo: entre **garantias da paz**, está a proposta de atribuir o monopólio da força às Nações Unidas, extinguir os exércitos nacionais e promover o desarmamento global. Como?

(IN)CONCLUSÕES

O que escrevi até aqui foi retirado dos programas das aulas que ministrei nos últimos dez anos no PPGDH da UFPB: deixo ao leitor avaliar se, apesar de tudo o que passou nesses anos, essas reflexões não perderam, pelo menos, uma parte do seu valor e da sua atualidade.

O que os trágicos acontecimentos dos últimos anos colocam em jogo é a tese central aqui defendida, que perpassa todos os ensaios do

livro, ou seja, a universalidade dos direitos humanos, que devem ser respeitados por todos assim como afirmam os tratados, os protocolos, as declarações, os pactos e todo o arcabouço jurídico que se acostuma definir como o direito internacional dos direitos humanos.

Um dos grandes empecilhos para a afirmação dos direitos humanos nesse contexto é a permanência dos Estados soberanos como únicos protagonistas das relações internacionais para enfrentar problemas que superam sua capacidade de intervenção e a incapacidade dos Estados de colaborarem entre si para a solução de problemas que dizem respeito a todos.

Entre os fenômenos mais relevantes estão a **crise ecológica** que coloca em perigo a sobrevivência de várias espécies, entre elas a nossa; a **pandemia** de covid-19 que se espalhou em todos os países do mundo deixando milhões de vítimas e outras pandemias que poderão vir a ocorrer; as dezenas de guerras espalhadas pelo mundo, com destaque para a **guerra** de agressão da Rússia à Ucrânia. Uma guerra brutal e injustificável que está colocando em risco o sonho de uma Europa exemplo de mais de 75 anos de relativa paz, democracia e prosperidade.

Estaremos vivendo assim a “derrota” dos direitos humanos, como uma retórica sem eficácia histórica destinada a desaparecer e a ser engolida pela lógica realista e “natural” dos Estados Nacionais soberanos em competição entre si: uma visão das relações internacionais mais hegeliana que kantiana.

A doutrina, ou melhor, as doutrinas dos direitos humanos, não constituem um campo consensual e pacífico como pode aparecer a uma análise superficial: os problemas mais dramáticos e urgentes da

humanidade estão em jogo. Apesar da retórica oficial, a grande parte da humanidade continua, como sempre foi, excluída dos direitos mínimos fundamentais e a situação tende a se agravar continuamente.

Poderíamos concluir que, ao final, tudo isso não passa de uma retórica vazia: o discurso e as metas “oficiais” do governo, e as metas dos “Programas Nacionais de Direitos Humanos” se chocam com a política “real” que vai numa direção totalmente contrária e o cenário internacional não caminha em direção a uma nova ordem mundial econômica, ética e política mais justa, mas em direção ao aumento das desigualdades sociais a nível planetário e a uma crescente militarização do mundo para defender a injusta ordem atual. Neste sentido, também a proposta mais recente e mais elaborada de um constitucionalismo para a terra poderá ser enterrada na “vala comum” das utopias não realizadas ou das profecias irrealizáveis.

O processo de globalização das relações internacionais parece ser algo irreversível e pode ser enfrentado de duas maneiras.

Deixando a sua regulamentação à “mão invisível” do mercado e, quando esta se mostrar insuficiente entregá-las à luva de ferro da intervenção armada dos exércitos das nações mais ricas e poderosas para defender seus “interesses vitais” em qualquer parte do mundo, numa lógica de potência e de choque de interesses, portadora de conflitos e guerras consideradas, em última instância, como inevitáveis e até benéficas para “o progresso” da humanidade, como pensava Hegel. Este processo pode levar a humanidade à paz perpétua que aparecia ironicamente na insígnia da taberna descrita por Kant e que inspirou o título de seu tratado, ou seja, “a paz dos cemitérios”.

Promovendo uma rede alternativa de instituições internacionais e supranacionais - tanto da esfera estatal como da sociedade civil - com força para enfrentar os problemas que o mercado cria e os Estados não podem resolver, permitindo assim uma melhor distribuição da riqueza em âmbito internacional e retirando as raízes mais profundas da violência e da guerra. Nesta perspectiva, os Estados nacionais não desapareceriam, mas continuariam tendo um papel próprio na garantia dos direitos e das identidades locais de seus cidadãos, mas delegariam a organismos supranacionais, em base ao princípio de subsidiariedade, as soluções dos conflitos e dos problemas que superam suas fronteiras e sobre a base do reconhecimento de uma cidadania não somente nacional, mas cosmopolita.

Do ponto de vista da filosofia, esta parece ser a única proposta racional, quase uma “exigência” da razão numa época de globalização, um verdadeiro “imperativo categórico” de um pensamento que queira estar à altura de sua época e de seus problemas, sem renunciar a uma justificação universalista de seus fundamentos. Não sabemos, porém, se a razão prevalecerá na história, não temos mais a crença religiosa na Providência, nem a confiança iluminista de um fim “recôndito da natureza”, e historicista de que “a razão governa a história”. Talvez seja necessária uma catástrofe: uma grave crise do sistema financeiro global, um colapso ecológico, um atentado terrorista “atômico”, uma pandemia global ainda mais perigosa do que a COVID-19 ou algo parecido para que a humanidade possa tomar o caminho que a razão lhe indica, antes que seja tarde demais!

Enquanto isso, nossa tarefa é continuar lutando para que os princípios de uma “razoável” (senão próprio racional) convivência humana possam prevalecer. Neste sentido se insere a proposta de Ferrajoli, como uma das expressões mais lúcidas, coerentes e radicais de que um outro mundo de paz não é somente possível, mas necessário.

Pensando melhor, a verdadeira distinção não está entre os realistas e os cosmopolitas, mas entre aqueles que defendem o *status quo*, as injustiças e desigualdades criadas pelo processo de globalização e os que propõem uma sociedade internacional mais equânime e justa para o maior número de pessoas e povos. E acredito que seja isto o que todos nós, realistas ou cosmopolitas queremos e auspiciamos.

REFERÊNCIAS GERAIS

- ANDRADE, Érico. A Opacidade do Iluminismo: o Racismo na Filosofia Moderna. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 291-309.
- ANDRIOLA, Matteo Luca. La Nuova destra in Europa. *Il populismo e il pensiero di Alain de Benoist. Vedano al Lambro, Edizioni pagina uno*, 2019.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- ARENDT. *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1254a 21-24
- BACCELLI, L. *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*. Milano: Feltrinelli, 2016.
- BAGGIO, Antonio Maria (or.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008;
- BAGGIO (org.), *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, Cidade Nova, São Paulo 2009.
- BARZOTTO, Luis Fernando. *Pessoa, Fraternidade e Direito*. In: DI LORENZO, W. G (org.), *Anais do I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito*. Porto Alegre: PUCRS, 2005.
- BARZOTTO. Fernando. “Os direitos humanos como direitos subjetivos”. *Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul*, (2005).
- BATTESTIN, Cláudia; GHIGGI, Gumercindo. O princípio responsabilidade de Hans Jonas: um princípio ético para os novos tempos. *Thaumazein*, Ano III, número 06, Santa Maria (outubro de 2010).

- BECK, Ulrich. *A Sociedade de Risco. Rumo a uma outra modernidade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BENOIST, Alain de. *Beyond human rights: defending freedoms*. (E-book) 2021.
- BERNARDES, J. A crítica de Hegel à teoria do contrato, In: ROSENFELD; D. *Estado e Política. A filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.
- BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BERTI, E. Os direitos humanos como modernos *endoxa*. Recife: *Perspectiva Filosófica*, 2006.
- BERTI, E. *Aristotele*. Scholé, 2022.
- BITTAR, Eduardo C. *O direito na pós-modernidade*. São Paulo: Forense Universitária: 2005.
- BLUMENBERG, H. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti, 1992.
- BLUMENBERG, Hans. – SCHMITT, Carl. *L'enigma della modernità*. Roma-Bari; Laterza, 2012 (Epistolario 1971-1978 e altri scritti).
- BOBBIO, Norberto. *O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz*. Lisboa: Manole, 2009.
- BOBBIO et alii. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- BOBBIO, N, BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Brasília, 1998.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Marília: Em tempo, vol.18, 2019.
- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BOBBIO, B. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1994
- BOBBIO, N. *O modelo jusnaturalista*, in: BOBBIO, N.; BOVERO M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOBBIO, N. *A Era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, N. *Direita e Esquerda*. São Paulo: UNESP, 2001.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. Brasília: Editora UnB, 1982.

CARVALE, Mario. *Magna Carta Libertatum*. Bologna: Il Molinino, 2020.

CASAS, Bartolomé de Iás. *De Regia Potestate*. A cura di Giuseppe Tosi. Prefazio di Danilo Zolo. Bari-Roma: Laterza, 2007.

CÍCERO, Marco Tulio. *Da República*. EDIPRO, 2021.

ESPÍNOLA, Hugo. *Tolerância: Conceitos, Trajetórias e Relações com os Direitos Humanos*. Curitiba: Appris, 2018.

FERRAJOLI, Luigi. *Constitucionalismo oltre lo Stato*. Modena: Mucchi Editore, 2021.

FERRAJOLI, L. *Perché una Costituzione della Terra?* Torino: Giappichelli Editore, 2021.

FERRAJOLI, L. *Per una costituzione della terra*. L'umanità al bivio. Milano: Feltrinelli, 2022.

FERRAZ JUNIOR, T. S. *A Trivialização Dos Direitos Humanos*. 1990 (COLÓQUIO).

FRANCISCO PAPA. *Fratelli tutti (3 de outubro de 2020)* Roma: Città del Vaticano.

Lauda-o si' (24 de maio de 2015). Lumen Fidei (29 de junho de 2013).

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

FREITAG, Bárbara. *Itinerário de Antígona: a Questão da Moralidade*. São Paulo: Papirus, 1992.

FRIEDMAN, David. *As engrenagens da Liberdade*. Guia para um capitalismo radical. 2016.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e Liberdade*. Ed. Nova cultural, 1988.

GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GIACÓIA, Osvaldo J. Hans Jonas: o princípio responsabilidade, In: OLIVEIRA, Manfredo de., *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GONDIM, Larissa. *Uma Teoria Sobre Tolerância*. O Conceito De Tolerância na Formação Dialética da Subjetividade. São Carlos. Universidade Federal de São Carlos, 2019. (Tese de doutorado)
- GOUGES, Olympe. *Avante, Mulheres! Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã e outros textos*. EDIPRO: 2020.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1987.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro*, São Paulo: Loyola 2002.
- HABERMAS, *O Ocidente dividido*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- HANKE, Lewis. *Bartolomé de las Casas. la humanidad es una: estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HAYEK, F.A. *O caminho da servidão*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.
- HÉCTOR Ricardo Leis¹ Selvino J. Assmann. *Aproximações entre a ditadura e a democracia*. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 46, N. 2, p. 116-120, mai/ago 2010.
- HEGEL, G. F. W., *Filosofia do Direito. Prefácio*, Lisboa: Guimarães, 1990.
- IDEM. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome* [1817]. Lisboa, Edições 70, 1990. p. 133 (Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo, § 539).
- IDEM. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 97.
- HEGEL. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 1999.
- HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HOBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviatã. Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: V. Civita, 1990.

HUME, D. (1748). "Of National Characters". In: D. Hume. *Essays: Moral, Political and Literary*. Editado por T. H. Green e T. Grose. London: Longmans, Green and Co., 1875. Vol. 1.

LAFER, Celso. Paz e guerra no terceiro milênio: os ideais de Bobbio, balanço e perspectivas __ In: TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. Vol. 2. João Pessoa, Editora UFPB, p. 305-321.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. São Paulo: Contraponto, 2006.

JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, [1796] 1990. (1784).

KANT, I. *Ideia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita*. Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, [1784] 1986.

KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo (1784)*. In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

KOSSELLECK, R. *Futuro Passado: Para una Semântica de los Tiempos Históricos*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1993. ID. "Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, 1992, vol. 5, n° 10, p. 134-46.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

KÜNG, Hans. *Declaração do Parlamento das Religiões do Mundo*, 1993.

KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial*. São Paulo: Editoras Paulinas, 2003.

LANDUCCI, Sergio. *I Filosofia e i Selvaggi*. Torino: Piccola biblioteca Einaudi, 2014.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Autêntica, 2011.

LEVI, Primo. *Se isto é um homem*. Lisboa: Teorema, 2009.

LIMA, A. A., *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis 1999

LÖWITH, K. *O sentido da história*. As implicações teológicas da Filosofia da História. Lisboa: Edições 70, 1991.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1958

LOSURDO Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideia & Letras, 2006.

L'OUVERTURE, Toussaint. *Lettres à la France. Idées pour la libération du Peuple Noir d'Haïti (1794-1798)*. Introduction et apparat critique d'Antonio M. Biagio et Ricardo Augustin (Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011).

MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. Trad. de Afrânio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro 1967;

MARX, K. – ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Editora Avante, 1997

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

MARX, K. *O Capital. Pela crítica da economia política*. O processo de produção do capital. Livro 1º. BOITEMPO, 2011.

MATTOS, Patrícia. *O reconhecimento entre a justiça e a identidade*. São Paulo, Lua Nova, 2004.

MÉSZARÓS, Istvan. “Marxismo e direitos humanos”. In: *Filosofia, ideologia e ciência social. Ensaio de negação e afirmação*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MERQUIOR, J. G. *O Liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

MONDAINI, Marco. *Direitos Humanos*. Curitiba: Contexto, 2006.

MÜLLER, Marcos Lutz, *O Direito Natural em Hegel*. In ROSENFELD, D. *Estado e Política. A filosofia política de Hegel*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.

NARBAL de Marsillac Fontes. *Retórica e Direitos Humanos*. Curitiba: Appris, 2020.

NARBAL de Marsillac Fontes. *A relegitimação da retórica e os direitos fundamentais do homem*. *Verba Juris*, 2008, V. 7, n. 7.

NOZICK, R. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

NEVES, Marcelo. (Não) Solucionando Problemas Constitucionais: Transconstitucionalismo além de Colisões. *Lua Nova*, São Paulo, 93: 201-232, 2014.

OGUGBE, Albert Dossa . *Modernité et christianisme*. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg. Paris: Marmottan 2020, Vol. 1e 2.

OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia*. Pindorama, Recife, 1996.

OLIVEIRA, Luciano. *Não fale do código de Hamurábi! A pesquisa sociojurídica na pós-graduação em Direito*. In: OLIVEIRA, Luciano. *Sua Excelência o Comissário e outros ensaios de Sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004, pp. 137-167.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Leitura hegeliana da Revolução Francesa*. Síntese, Nova Fase 52 (1991), p. 240.

OLIVEIRA, M. A. de. Hegel: normatividade e eticidade, In: ID: *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, M. A. de. *Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação*. In «Teologia e Pastoral», Loyola, São Paulo 2002.

OLIVEIRA, M. A. de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000.

OPPENHEIM, F. Verbete Igualdade. In. BOBBIO, et alii. *Dicionário de Política*, 1986, p. 605.

PAINE, Thomas. *Os direitos do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007

PAZÉ, Valentina. *Libertà in vendita. Il corpo fra scelta e mercato*. Torino: Boletim Boringhieri, 2023.

PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: Baldi, Cesar. *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: ed. Renovar, 2004

PERELMAN, Chaim. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza*. Porque a violência diminuiu. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PINKER, S. *O novo Iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PIVATTO, Persentindo, *Ética da alteridade*, In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 79-98.

PONTARA, Giuliano. *Antigone e Creonte*. Etica e Politica nell'era atomica. Roma: Editoria Riuniti, 1990.

PRAXEDES, Walter. Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 83, abril de 2008.

RAWLS, John. *O Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins fontes, 1997.

RICOEUR, Paul. *Si mesmo como um outro*. São Paulo: Papiri, 1991.

REGAN, T. *I diritti animali*. tr. it. di R. Rini, Milano: Garzanti, 1990.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível? Os agentes de poder na urbe romana*. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J. J. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996

SERRES, Michel. *Le Contrat naturel*. Pais : François Bourin, 1990. Trad. *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 1991.

SINGER, Peter. *Liberazione animale*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1991

SINGER, Peter. *Vida ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SCUCCIMARRA, Luca. *I confini del mondo*. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento. Bologna: Il Mulino, 2006.

PELIZZOLI, M.L. *Correntes da ética ambiental*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

PELIZZOLI, M. L. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

PELIZZOLI, M. L. *Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável*. Petrópolis: Vozes, 2013

SCHMITT, Carl. *La categoria del politico*. Bologna: il Mulino, 1972.

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

SCHMITT, C. *Catolicismo e forma política*. Prefácio, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Hugin Ed., 1998.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEN, Desenvolvimento com expansão de capacidades. *Lua Nova* no.28-29. São Paulo Apr. 1993.

SÓFOCLES. *Antígona*. L&PM Editores, 1999 (tradução de Donaldo Schuler). E-Book.

SÓFOCLE. *Antigone*. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014.

SORTO, Fredys Orlando. O uso da força nas relações internacionais: da paz perpétua ao terceiro ausente. In TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. Vol. 2. João Pessoa, Editora UFPB, p. 335-363.

SOUZA, Tadeu José B. de. *Ética como metafísica da alteridade em Lévinas*. Tese de doutorado PURGS, 2007.

TAY, Alice Ehr-Soon. Os “valores asiáticos” e o rule of law. In COSTA-ZOLO. *Estado De direito. História, Teoria, Crítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 827-858, p. 845-46.

TAYLOR, Charles. A Política do reconhecimento. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

TERRA, R. R., *Política tensa, Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995

TRINDADE, A. A. *Cançado. A proteção Internacional dos Direitos Humanos e o Brasil*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 120.

- TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2003.
- TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*, Emory: Scholars Press 1997. IDEM. *L'idea dei diritti naturali*. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625). Bologna: Il Mulino, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. O problema do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1977.
- TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- TOSI, G.; BEDIN, G. Direitos Humanos como conquista civilizatória. *Rev. Direitos Humanos e Democracia*. Editora Unijuí Ano 6 • nº 12 • Jul./dez. 2018.
- TOSI, G. – FRAGOSO, W. - As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.
- TOSI, Giuseppe et alii. *Justiça di Transição: direito à Justiça, à Memória e a Verdade*. João Pessoa Editora da UFPB, 2014.
- TOSI, G. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos. Michel Villey e Brian Tierney. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 75, n.2, 2019, pp. 1067-1102.
- TOSI, G. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América, *Verba Juris*, v.5 n.5 2006
- TOSI, G. A fraternidade como categoria (cosmo)política. In BAGGIO, Antonio Maria (Org). *O Princípio Esquecido/1*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- TOSI, G. *As Raízes Teológicas dos Direitos Humanos: Secularização E Modernidade*. Escola Judicial e de Administração Judiciária do Tribunal Regional do Trabalho - 13ª Região- PB Curso: Liberdade, Igualdade e Fraternidade na Construção dos Direitos Humanos Prof. Giuseppe Tosi –UFPB /18-19.06, 2009.

- TOSI, G. *De revolutionibus orbis terrestris*. In TOSI, Giuseppe – ALIAGA, Luciana – FREIRE, Rodrigo de C. e Silva (Organizadores) *Centenário da Revolução Russa: balanços e reflexões*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019, p 9-31.
- TOSI, G. Leituras críticas da Revolução: Löwith, Arendt, in *Teoria e História conceitual dos Direitos Humanos e da Democracia. Ensaio* (vol. II). João Pessoa, Rubaiyat Editor, 2022, p. 267-314.
- TOSI, Giuseppe. *A fraternidade é uma categoria política?* in: BAGGIO, Antonio Maria (org.), *O princípio Esquecido*/2, cit., pp. 43-64.
- TOSI, G. Religião e política; três possíveis relações. *Religarem*, vol. 15, número 2, ano 2018, p. 382-421.
- TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a conquista da América (1510 - 1573)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.
- TOSI, G. *Aristóteles e a escravidão natural*. Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003.
- TOSI, G. *O Cosmopolitismo kantiano, hoje, na interpretação de Jürgen Habermas e Danilo Zolo*. Revista *Gestão e Aprendizagem*. João Pessoa, vol. 11, n. Especial, p. 5-27. Jan-jun.2022.
- TOSI, G. Prefácio a: NARBAL de Marsillac. *Retórica e Direitos Humanos*. Curitiba: Appris, 2020.
- VAN PARIJS. Renda básica: renda mínima garantida para o século XII? *Estudos Avançados* 14 (40), 2000.
- VILLEY, Michel. *O direito e os direitos do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VAZ, H. Cláudio de Lima. *Ética e Direito*, in “Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura”, Loyola, São Paulo, 1993, pp. 135-180.
- VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*. Paris: Garnier, 1963.
- VOLTAIRE, *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, vol. I e II. Brasília: UnB, 2004. (Ver em particular Vol. I. Segunda parte: A economia e as Ordens e Poderes sociais, p. 247).

ZOLO, Danilo. *Globalização. Um mapa dos problemas*. Curitiba: Conceito Editorial, 2010.

ZOLO, Danilo. *Rumo ao acaso global*. Os direitos humanos, o medo e a guerra. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

ZOLO, D. *Chi dice umanità*. Guerra, Diritto e Ordine Globale. Torino: Einaudi, 2000.

ZOLO, D. Luzes e sombras do “pacifismo jurídico” de Norberto Bobbio. In: TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. Vol. 2. João Pessoa, Editora UFPB, p. 335-361.

Zolo, D. *Do Direito Internacional Ao Direito Cosmopolítico*. Uma Discussão com Jürgen Habermas. (Tradução de: Zolo, Danilo. *Dal Diritto Internazionale al Diritto Cosmopolitico. Una Discussione Con Jürgen Habermas*. In IDEM, I Signori Della Pace. Roma: Carocci, 2001).

ZOLO, D. *Una critica de globalismo giuridico*. Roma: Carocci, 2008

ONLINE

(<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/textos/civil.html>)

(<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/textos/desc.htm>).

Convenção para proteção e promoção da diversidade de expressões culturais (2005):

Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (1979) <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/mulher/lex121.htm/>

Convenção sobre diversidade biológica (Rio-92):

Convenção sobre os Direitos da Criança (1989); http://www.onu-brasil.org.br/doc_crianca.php.

Convenção-Quadro das Nações Unidas Sobre Mudança do Clima (1992):

Declaração e o Programa de Ação da II Conferência Internacional de Direitos Humanos da ONU realizada em Viena em 1993 (<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/viena/index.html>).

Declaração UDH in: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/his1918.htm>

Declaração Universal e os artigos correspondentes nas formas da Constituição Brasileira de 1988:

http://pt.wikilingue.com/es/II_Confer%C3%Aancia_Geral_do_Episcopado_Latinoamericano

http://pt.wikipedia.org/wiki/Terceira_Confer%C3%Aancia_Geral_do_Episcopado_Latino-Americano.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf>

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html

http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_enciclica_mater_magistra.pdf

http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_enciclica_rerum_novarum.pdf

<http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/alema1919.htm>

<http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/mex1917.htm>

<http://www.dhnet.org.br/w3/maise/teologia.html>

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm

http://www.vatican.va/edocs/POR0061/_INDEX.HTM

https://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_portuguese.pdf

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_po.html

<http://www.codic.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=60>

http://www.onu-brasil.org.br/doc_cdb.php

http://www.onu-brasil.org.br/doc_clima.php

<http://www.onu-brasil.org.br/documentos.php>

http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php

O protocolo de Quioto de 1997 http://www.onu-brasil.org.br/doc_quioto2.php

ONU: http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php

Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos de 1966 (assinado por 115 Estados)

Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966 (assinado por 118 Estados)



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org