

Direitos Humanos: a ética necessária para o século XXI

Giuseppe Tosi*
pinuccio@uol.com.br

O filósofo italiano Norberto Bobbio, esquematiza o movimento histórico de afirmação dos direitos humanos na modernidade em três fases: fase universal, mas não positiva, fase positiva, mas não universal, e finalmente fase universal e positiva.

A primeira fase se refere às teorias filosóficas jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII que proclamavam a igualdade e liberdade naturais de todos os homens; a segunda fase é a passagem do “direito pensado para o direito realizado”, ou seja, a acolhida das doutrinas jusnaturalistas no direito interno de alguns Estados, que se tornam assim Estados Democráticos de Direito; a terceira e última fase inicia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948:

... na qual a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, *universal e positiva*: universal no sentido de que os destinatários dos princípios nela contidos não são apenas os cidadãos deste ou daquele Estado, mas todos os homens; positiva no sentido de que põe em movimento um processo em cujo final os direitos humanos deverão ser não mais apenas proclamados ou apenas idealmente reconhecidos, mas efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que os tenha violado. No final deste processo, os direitos do cidadão terão se transformados, realmente e positivamente, em direitos humanos (BOBBIO, 1992, 28-30).

O fim, o *telos*, o objetivo final deste processo seria, para Bobbio, a abolição da distinção entre **direitos do homem e do cidadão** da *Déclaration de droits de l’homme e do citoyen* da Revolução Francesa, porque finalmente haveria uma cidadania universal, cosmopolita, que garantiria a todos os homens os direitos que hoje são garantidos somente para os cidadãos de alguns Estados.

A realização deste ambicioso projeto depende de uma série de condições que estão longe de ser dadas no atual contexto da globalização, entre elas, as duas que nos parecem mais relevantes são a internacionalização do Estado Democrático de Direito

* Professor do dep. de Filosofia, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas e membro do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos - CCHLA-Universidade Federal da Paraíba.

como forma de governo e o compartilhamento de um conjunto comum de valores tendencialmente universais, que é o tema que me foi confiado.

1. A internacionalização do Estado de Direito

O filósofo de referência para o projeto cosmopolita continua sendo Immanuel Kant, que, no famoso opúsculo sobre *À paz perpétua* propunha três momentos: a constituição de Estados Republicanos (nos diríamos hoje, democráticos), a livre reunião desses Estados numa Federação contrária à guerra, que paulatinamente se estenderia a todo o mundo, e a submissão desta Federação a um direito universal que ele define como *jus cosmopoliticum* (KANT, 2010^a).

A idéia central deste projeto é chamada de analogia interna (*domestic analogy*), ou seja, a extensão nas relações internacionais do modelo moderno do Estado de Direito, no pressuposto de que assim como o Estado moderno garantiu internamente a ordem social e os direitos, o mesmo possa acontecer em nível mundial.

A constituição e difusão do Estado de direito na modernidade garantiu algumas das condições mínimas para a convivência civil previstas por Hobbes: a ordem e a segurança interna com o monopólio legítimo da força e a eliminação dos corpos intermediários e dos conflitos endêmicos que haviam marcado o longo período da Idade Média. Garantiu, também, como pensavam os liberais e os socialistas, um conjunto de direitos básicos para a maioria dos seus cidadãos, tanto civis e políticos como econômicos, sociais e culturais. Por isso, o Estado de direito é a herança política mais preciosa que o Ocidente deixou para o resto do mundo, a partir das lições retiradas da sua secular experiência de guerra e violência, como afirma Danilo Zolo:

A doutrina do Estado de Direito é provavelmente o patrimônio mais relevante que, hoje, nos inícios do terceiro milênio, a tradição política européia deixa em legado à cultura política mundial [...] O Estado de Direito conjugou, em formas originais em relação à qualquer outra civilização, a necessidade de ordem e de segurança, que está no centro da vida política, com a reivindicação muito forte no interior de sociedades complexas, das liberdades civis e políticas (ZOLO, 2006, 51).

Porém, no âmbito das **relações internacionais** não vigorou um Estado de Direito, mas um estado de natureza entre as nações e a modernidade não foi capaz de elaborar uma teoria jurídica e política que superasse as fronteiras nacionais: como

afirma Zolo: “O limite de validade mais relevante da doutrina do “Estado de Direito” deve-se ao seu restrito horizonte normativo, que não vai além do espaço político do Estado nacional” (ZOLO, 2006, 65). A questão que se põe, portanto, é se é possível e como internacionalizar o Estado de Direito.

Se olharmos os acontecimentos das últimas décadas, poderíamos dizer que aparentemente há uma tendência à expansão dos modelos democráticos. De fato, após a queda do muro de Berlim, registra-se um aumento significativo de regimes políticos que, de várias maneiras, se inspiram nos princípios básicos de Estado de Direito, a partir de situações específicas típicas de sua condição histórica e social. Apesar de todas as ambigüidades, limites e contradições são um exemplo dessa expansão: os países da América Latina pós-ditaduras militares, os países de Leste Europeu pós-queda do muro de Berlim, os países protagonistas da “primavera árabe”, após a derrubada dos regimes autoritários.

Mas que tipo de estado democrático está em jogo? Há **diferentes concepções do Estado de direito**, que se referem às diferentes tradições políticas e jurídicas nacionais dos países ocidentais onde ele nasceu e se difundiu e que hoje enfrentam uma grave crise.¹ Diferenças que são bem maiores nos países onde o Estado democrático de direito nunca existiu e que estão começando a experimentar pela primeira vez este modelo; por exemplo, o **modelo islâmico**, que não diferencia claramente religião e Estado, lei religiosa e lei civil, e que não passou pelo processo de secularização europeu depois das guerras de religião (COSTA-ZOLO, 2006, pp 747-810); e o **modelo asiático** que, a partir de uma concepção orgânica, coletiva ou comunitária das relações sociais, defende uma concepção liberal do Estado na economia, mas autoritária na esfera das relações sociais dos cidadãos (COSTA-ZOLO, 2006, pp 827-962).

Talvez possa ser útil para entender esses fenômenos partir de uma **definição mínima** de Estado de Direito, como a que se encontra na concepção bobbiana da democracia **como respeito das regras do jogo**, que os marxistas chamam de democracia formal ou burguesa. Para Bobbio as regras mínimas para que se possa falar de uma democracia seriam, pelo menos de três tipos.

A **primeira** é relativa aos sujeitos chamados a tomar as decisões: “um regime democrático caracteriza-se por atribuir este poder (que estando autorizado pela lei

¹ CITAR ZOLO COSTA

fundamental torna-se um direito) a um número muito elevado de membros do grupo” (BOBBIO, 2009: p. 31).

A **segunda** regra se refere à maneira de tomar esta decisão: “a regra fundamental da democracia é a regra da maioria, ou seja, a regra à base da qual são consideradas decisões coletivas – e portanto vinculatórias para todo o grupo – as decisões aprovadas ao menos pela maioria daqueles a quem compete tomar a decisão” (BOBBIO: 2009, p. 31); regra que deve ser temperada com o respeito das minorias, para que a democracia não se torne uma ditadura da maioria (mesmo que seja do proletariado), sobre uma minoria

A **terceira** regra é o pluralismo político: “É preciso que aqueles que são chamados a decidir ou a eleger os que deverão eleger, sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condição de poder escolher entre uma e outra” (BOBBIO: 2009, p. 32).

Se as primeiras duas regras se referem à democracia em sentido estrito, ou seja, enquanto expressão da vontade da maioria, a última se preocupa com a garantia das liberdades e dos direitos fundamentais dos cidadãos. Por isso, afirma Bobbio essas “normas constitucionais que atribuem estes direitos não são exatamente regras do jogo; são regras preliminares para permitir o desenrolar do jogo” (BOBBIO, 2009, p. 32).

Retomando a analogia do jogo podemos afirmar que a “qualidade” de um time de futebol se mede pela qualidade dos seus jogadores, pela imparcialidade do juiz, pelas condições de treinamento, pelas condições dos Estádios e dos outros equipamentos da disposição dos torcedores, pelos recursos que o time tem à disposição, etc. Do mesmo modo, a “qualidade” da democracia vai depender de uma série de condições prévias que distinguem um Estado de direito consolidado de outros: educação política dos cidadãos, garantia dos direitos e liberdade fundamentais que permitam uma efetiva participação política dos cidadãos na gestão da coisa pública, qualidade das instituições públicas, funcionamento da divisão dos poderes, que permitam, uma diferenciação do poder e uma difusão do poder através do controle social do Estado.

O critério então para analisar a qualidade do processo de difusão do Estado democrático na atualidade passa pelo respeito a essas condições mínimas, que varia conforme as diferentes tradições culturais, contextos históricos, condições econômicas.

A tese central é que a democracia formal enquanto conjunto de regras mínimas é sem dúvida insuficiente para medir a qualidade de um sistema democrático, mas é uma

condição necessária: promovendo os direitos civis e políticos dos cidadãos se criam as condições indispensáveis para um aprofundamento da democracia e a conquista de mais direitos e garantias; neste sentido não se justificam atalhos de tipo autoritário. Portanto nesta concepção (que é também a de Arendt e de outros autores **CITAR**) permitir que o sistema democrático funcione, *marche* como dizem os franceses e enfrentar os conflitos sociais sem violência, seria a melhor garantia da conquista de direitos, e o caminho melhor do que pensar em atalhos autoritários: a democracia como valor universal ...COUTINHO MONDAINI

Pensamos a situação do Brasil e da América Latina DESENVOLVER

A vantagem desta concepção está também no seu **formalismo** e na sua abstração, que permite que várias culturas e tradições preencham este formalismo com conteúdos diferentes... o limite que faz com que estes conteúdos sejam ou não democráticos vai depender do respeito das regras mínimas estabelecidas; mas estes limites podem evoluir com a continuidade do processo democráticos se ele não for interrompido por mediações autoritárias e ...

Mas como a democracia é também um projeto cultural que não pode se imposto, mas que precisa vir de dentro da própria tradição cultural, para o êxito da difusão da democracia é preciso que haja um **mínimo de consenso sobre princípios e valores comuns**, o que veremos no próximo assunto ao tratar propriamente do tema deste ensaio: a ética necessária para o século XXI.

4. Os direitos humanos como ética global

A afirmação histórica dos direitos humanos foi fruto de um longo e contraditório processo que aconteceu na Europa e nos países ocidentais, de maneira diferenciada conforme as tradições culturais de cada nação e com modalidades e tempos diferenciados. A “expansão” dos direitos humanos em culturas, sistemas políticos, sociais e religiosos diferentes, que não passaram por essas vicissitudes históricas é um problema complexo.

Os **críticos** do alcance universal dos direitos humanos afirmam que a pretensão universalidade dos mesmos esconde o seu caráter marcadamente europeu e cristão, que eles não podem, portanto serem estendidos ao resto do mundo onde permanecem tradições culturais e religiosas próprias, estranhas quando não contrárias e incompatíveis com as doutrinas ocidentais, tradições estas que precisam ser respeitadas.

Estas críticas se inserem num debate mais amplo sobre os processos de *homogeneização cultural* que o Ocidente está impondo ao mundo inteiro e encontram receptividade entre todos aqueles que estão preocupados com o respeito das culturas e manifestam uma franca desconfiança para com qualquer forma de universalismo.

Os direitos humanos arriscam assim de se tornar um “pensamento único” que justificam uma “prática única”, politicamente correta, nivelando as diferenças e as divergências culturais². Os críticos colocam igualmente em dúvida a universalidade dos direitos humanos, afirmando que eles 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”, afirmam que a retórica dos direitos humanos, e o apelo aos valores universais, esconde a defesa de interesses inconfessáveis³.

Neste sentido se contrapõe o eurocentrismo europeu e ocidental às culturas “outras” que lutam para preservar a sua alteridade e as suas diferenças, oriundas de uma história e de uma tradição própria e original que nada tem a ver com a doutrina dos direitos humanos, ocidental e cristã, imposta de fora com a violência e com a propaganda pelas potências ocidentais⁴. Exemplos típicos desta postura podem ser considerados os movimentos islâmicos mais radicais que reafirmam a própria tradição “contra” o Ocidente, mas também o debate sobre os valores asiáticos (*asian values*) colocados pelos países do Extremo Oriente⁵.

Por outro lado, os **defensores** do valor tendencialmente universal dos direitos humanos afirmam que o processo de expansão ocidental sobre o mundo, durante esses últimos cinco séculos, foi tão radical, profundo e capilar que não há mais culturas ou civilizações “outras” que possam permanecer “fora” da sua esfera de influência. A

² Ver. ZOLO, Danilo. *Cosmópolis. Crítica do globalismo jurídico*. Barcelona: Paidós, 2000. Ver também vários ensaios dedicados a esse tema, em PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. *Direitos Humanos no século XXI*. Brasília: IPRI/Senado Federal, 1998.

³ ZOLO, D., *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino: Einaudi, 2000. IDEM, *Uso da força e direito internacional depois de 11 de setembro de 2001*, in LYRA, R. P. *Direitos Humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar*, Brasília: Brasília Jurídica 2002, pp. 47-57.

⁴ Citar dussel e a filosofia da libertação

⁵ Ver ZOLO, Danilo. COSTA, Pietro. *Lo stato di diritto*. com a colaboração de Emílio Santoro. Milano: Feltrinelli, 2002 (de próxima publicação no Brasil pela Martins Fontes).

última vez que a história registrou algo de radicalmente “outro” foi com a descoberta dos povos indígenas do Novo Mundo por parte dos ibéricos no Século XIV/XV. Os europeus se defrontaram com algo absolutamente inesperado, inédito e novo. São inúmeros os testemunhos dos cronistas da época que registram o espanto, a maravilha e o encanto suscitados pelo *Mundus Novus*. Mas em muito pouco tempo esta atitude mudou radicalmente e estas novas populações foram destruídas, aniquiladas, assimiladas, “encobertas” e o mesmo aconteceu, guardadas as devidas diferenças, com a maioria dos povos e civilizações que foram conquistadas e dominadas pelo Ocidente⁶.

Nesta perspectiva, não somente não há mais um “outro”, mas as próprias categorias e os conceitos utilizados pelos povos não ocidentais para se contrapor ao Ocidente e reivindicar a sua identidade são encontradas e retiradas do arsenal conceitual do próprio Ocidente: liberdade, igualdade, direitos dos indivíduos, tolerância, democracia, socialismo, revolução, etc. são conceitos estranhos às tradições culturais desses povos e que só existem na tradição ocidental, mas que foram utilizadas, por exemplo, pelos movimentos revolucionários dos países colonizados (como a China e o Vietnã) que enviaram suas elites a estudarem na Europa, onde aprenderam a utilizar “contra” os colonizadores as teorias socialistas e revolucionárias elaboradas na metrópole. É o que acontece, mais recentemente, com os movimentos de defesa e promoção dos direitos humanos espalhados no mundo inteiro: a atribuição do prêmio Nobel da paz a figuras e mulheres militantes de vários países do mundo (Guatemala, Irã, Kenia, Tailândia) é a expressão simbólica da presença deste movimento “planetário” inclusive nos países de cultura não ocidental. **Já que o Ocidente exportou o mercado mundial, porque não poderia exportar também os direitos humanos?**

Afirmar, portanto, que os direitos humanos são uma “ideologia” que surgiu num determinado momento histórico, vinculada aos interesses de uma determinada classe social na sua luta contra o Antigo Regime, não significa negar que eles possam vir a ter uma validade que supere aquelas determinações históricas e alcance um valor mais permanente e universal. Apesar de ter surgido no Ocidente, a doutrina dos direitos humanos está se espalhando a nível planetário. Isto pode ser medido não somente pela assinatura dos documentos internacionais por parte de quase todos os governos do

⁶ Para o debate sobre a conquista ver: JOSAPHAT, Carlos (Frei), *Las Casas. Todos os direitos para todos*, Loyola, São Paulo 2000. TOSI, Giuseppe, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): “Veri domini” o “servi a natura”?*, Edizioni Studio Domenicano, “Divus Thomas”, Bologna, 2002.

Mundo, mas igualmente pelo surgimento de um movimento não governamental de promoção dos direitos humanos que constitui quase como que uma “sociedade civil” organizada em escala mundial, desde o bairro até as Nações Unidas.

A globalização dos mercados e das finanças (*weltwirtschaft*) é algo irreversível, falta instituir também os instrumentos de uma globalização alternativa, na perspectiva de uma ética mundial (*weltethos*) e de uma política mundial (*weltpolitik*), sem os quais o respeito aos direitos humanos não poderá se tornar algo universal e aceito em todas as culturas e civilizações (KÜNG, 1999). O debate continua aberto, mas o movimento social histórico não para.

O processo constante de integração somente poderá ter êxito se se conseguir estabelecer um diálogo entre as civilizações evitando assim o choque de civilizações (HUNGTINGTON, 1997). Para tanto, é preciso, no respeito das tradições e das identidades de cada cultura, encontrar um sistema de valores mínimos compartilhados (um *overlapping consensus* como diria Rawls) como premissa para uma convivência pacífica na terra. Nesta perspectiva, os direitos humanos constituem, - se não propriamente um novo *ethos* mundial, nem um “progresso da autoconsciência da humanidade”, palavras que tendem a resvalar para a retórica, - num ponto de interseção e de **consenso mínimo** entre diversas doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais. (CASSESE, 1994; PAPISCA 1990).

5. *Consensus gentium?*

Efetivamente os direitos humanos gozam – sobretudo a partir da Declaração Universal de 1948 – de um amplo consenso: ninguém se declara hoje abertamente contrário aos direitos humanos; mesmo os que os violam na prática (e que são muitos!) justificam esta violação em nome da defesa dos direitos humanos. Esse consenso seria, segundo Bobbio, um verdadeiro *consensus omnium gentium* ou *humani generis* análogo aquele que fundamentava o direito das gentes, o *jus gentium* das doutrinas jusnaturalistas antigos e medievais.

Nós contemporâneos, após a crise dos fundamentos, não podem mais recorrer a Deus ou à natureza (*Deus sive Natura*) para justificar nossas convicções morais, e nos resta somente o argumento do consenso, do contrato ou do pacto social que expressa as vontades coletivas.

Afirma Bobbio:

“Há três modos de fundar os valores: deduzi-los de dado objetivo constante, como, por exemplo, a natureza humana; considerá-los como verdades evidentes em si mesmas: e, finalmente, a descoberta de que, num determinado período histórico, eles são geralmente aceitos (precisamente a prova do consenso)” (BOBBIO, 1992, 26).

O **primeiro** modo que é típico do jusnaturalismo antigo não é mais aceitável, porque “a natureza humana foi interpretada dos mais diferentes modos e o apelo à natureza serviu para justificar sistemas de valores até mesmo diversos entre si”; o **segundo** modo, típico do jusnaturalismo moderno (baste pensar na Declaração de Virgínia) padece da mesma crítica, porque o que era evidente num determinado momento histórico, - por exemplo a propriedade como um direito sagrado e inviolável ou a tortura como instrumento judiciário aceitável -, hoje não são mais considerados princípios evidentes e consensuais.

Ao optar pela proposta de uma fundamentação consensual, Bobbio assume uma postura ao mesmo tempo historicista e positivista. **Historicista** porque nega o caráter “natural”, ou seja, imutável e permanente dos direitos humanos, afirmando que eles evoluem e mudam com o tempo, embora essas mudanças não sejam necessariamente sempre progressivas, para o melhor; e **positivista**, porque afirma que a Declaração Universal de 1948, pela primeira vez na história da humanidade, tornou esse consenso moral um consenso também jurídico e político.

Afirma Bobbio:

A Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. [...] Com essa Declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal não em princípio, mas *de fato*, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado (BOBBIO, 1992: 28).

Será que é isso mesmo? Na verdade, as coisas não são tão simples assim, e o próprio Bobbio o reconhece, porque o consenso que funda a universalidade dos direitos humanos cai sob duas críticas, uma **teórica** e outra **prática**.

A afirmação de que a DUDH se funda num consenso universal cai sob a mesma crítica que Bobbio faz ao jusnaturalismo: o consenso não pode ser um fundamento muito seguro, porque muda com o tempo: a inferioridade natural dos escravos, das

mulheres e dos bárbaros foi consenso e foi considerada algo evidente durante séculos em várias civilizações do mundo. Mesmo na contemporaneidade, teorias discriminatórias como o racismo tiveram uma ampla aceitação teórica e aplicação prática (desde os campos de concentração nazista até o apartheid sul-africano, passando pela discriminação racial nos Estados Unidos). Os regimes totalitários, de esquerda e de direita se baseavam sobre um amplo e quase que unânime consenso popular dado aos seus líderes autoritários.

Portanto, quem ou o que garante hoje, que a “humanidade” (que dificilmente pode ser considerada como um “sujeito único”) chegou a um consenso melhor sobre os valores do que os antigos, e que os “pré-conceitos”⁷ do nosso tempo seriam melhores daqueles dos tempos passados? Só podemos responder positivamente a esta indagação se introduzirmos algum tipo de idéia de **progresso**, não somente tecnológico-científico, mas também moral e político da “humanidade”. Neste ponto, tanto um iluminista como Kant, quanto um historicista como Hegel estariam de acordo. Mas acreditar, em 1945, depois dos horrores da primeira metade do século, depois das duas guerras mundiais, dos regimes totalitários, do genocídio dos judeus e de outros povos “inferiores”, dos campos de concentração e dos gulags, da bomba atômica.... que a humanidade havia progredido “moralmente” era algo muito difícil.

Uma segunda **objeção teórica** se dirige ao pretendo caráter universal dos DH. Segundo Bobbio:

Somente depois da Declaração Universal é que podemos ter a certeza histórica de que a humanidade – **toda a humanidade** – partilha alguns valores comuns; e podemos finalmente crer na universalidade dos valores, no único sentido em que tal crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens (BOBBIO, 1992, 28).

Apesar de todos os Estados mundiais terem assinado a DUDH e sem querer desmerecer a importância e a novidade deste fato histórico, sabemos que isto não significa que “toda a humanidade” compartilhe este mesmo conjunto de valores comuns. Como vimos, os críticos dos DH afirmam o caráter ideológico, instrumental e hegemonicamente ocidental dos direitos humanos.

⁷ Nota sobre Hegel

Mas há também objeções **práticas** quanto à efetividade e eficácia da DUDH em implementar “universalmente” os direitos humanos: a assinatura da DUDH e a ratificação por parte dos governos e dos parlamentos dos tratados e pactos conseqüentes não significa a sua aplicação universal. Bobbio reconhece este aspecto, quando enfatiza que a DUDH aboliu a distinção entre os direitos do “homem” e os direitos do “cidadão”, assim como estava consignadas na Revolução francesa, criando assim as premissas para o surgimento de uma cidadania universal (cosmopolita).

No entanto, a abolição desta distinção é meramente formal: enquanto o “final” deste processo não é alcançado (e não sabemos se um dia o será), ou seja, enquanto a cidadania universal ou cosmopolita não se efetiva, a distinção entre “homem” e “cidadão” continuará existindo, porque somente os cidadãos de um Estado e especificamente de um Estado Democrático de Direito, têm a chance de ver garantida a sua condição de cidadania, mas as minorias oprimidas dentro de um Estado, ou os cidadãos de Estados não democráticos ou mais ainda os cidadãos apolidas ou apátridas, que não pertencem a nenhum Estado estão absolutamente desprovido de direitos, inclusive dos direitos que lhe pertenceriam pelo simples fato de possuir a qualidade de seres humanos.

Sobre esta questão se vejam as famosas páginas de Hannah Arendt em “Origens do Totalitarismo” sobre *O declínio do Estado Nação e o fim dos direitos do homem*, que fazem referência aos apátridas no plano internacional e às minorias no plano interno:

Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda. [...] A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, **mas sim de não existirem mais leis para eles, nem que seja para oprimi-los** (ARENDT, 2007, 326 e 329)⁸

Esta condição de sem pátria, (apátrida ou apolida) que na época de Arendt era a condição dos milhões de judeus e outros povos despidos de sua nacionalidade e que hoje se encontra nos milhões de migrantes, de inteiros povos deslocados (*displaced*

⁸ Citar a vida nua de Agamben

people) pelas guerras, pela fome, pelas calamidades mostra com dramaticidade a condição dos que “não tem direito a ter direitos”. E encontra duas soluções complementares a inserção ou reinserção numa comunidade estatal que os acolha e lhe garanta algum tipo de proteção e, ao mesmo tempo, a criação de uma autoridade internacional que assuma tais funções quando os Estados não garantem os seus cidadãos.

Ética dos direitos e ética da responsabilidade

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 estendidas, 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: de fato, deste ponto de vista, não se nasce homens, mas se torna tais 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, em quanto 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 um “nós” e os “outros”.

Como diziam os escolásticos medievais: «*Omnis determinatio est negatio*», cada determinação é ao mesmo tempo negação: o eu se define como tal em relação a um “não-eu”, o diferente de mim, que se torna o meu 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 social ⁹, vale tanto nas relações entre os indivíduos no cotidiano, como nas relações entre grupos, classes, povos, Estados, civilidades. 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 atuada pelo nazismo contra os hebreus e todos os outros grupos e povos considerados inferiores ¹⁰. 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 civilidades 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 a própria guerra que si 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 simbolicamente na própria mente, retirando-lhe as características humanas que o tornam igual e acentuando as características que o tornam não somente diverso, mas inferior. Nas nossas relações cotidianas, recorremos 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 as vezes causam verdadeiros conflitos de sangue.

Como é notório, o homem é um dos poucos seres vivos que tem desenvolvido uma altíssima agressividade intra-específica, quase desconhecida no mundo natural, mesmo dominado por uma cruel luta para a sobrevivência, que é geralmente determinada por necessidades vitais e exercitada para quem está fora da espécie. Ao contrário o homem possui uma alta dosagem de agressividade contra o próprio similar.

⁹ Para a teoria do reconhecimento veja: C. Taylor, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993; C. Taylor - J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001; A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002.

¹⁰ O testemunho mais trágico, dramático e ao mesmo tempo lúcido de até que ponto o “mau absoluto” possa chegar, segundo a expressão de Hannah Arendt, se encontra em P. Levi, *Se questo é un uomo, La tregua*, Einaudi, Torino 1989.

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 cultura. Aqui entra em jogo o papel da educação no sentido amplo: a superação da dialética negativa da alteridade si 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” ¹¹. Reconhecer o outro como eu mesmo significa reconhecer a comum filiação à mesma condição humana: todos sofremos as mesmas dores, todos temos o mesmo corpo, todos sentimos os mesmos sentimentos, todos precisamos do reconhecimento individual e social, afetivo e racional, de ser reconhecido na nossa identidade e diversidade. Esta é a “regra de ouro” de todas as religiões, expressa no mandamento do amar o 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.

Na segunda metade do século XX, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos do ano de 1948, se nota uma lista crescente e tendencialmente ilimitada de “gerações” de direitos, que provocam uma proliferação incontrollada do “pedido de direitos”: multiplicação, especificação, universalização, positivação são processos que tem levado a um aumento da “quantidade e qualidade” dos direitos em nome do princípio utópico «todos os direitos para todos» e «todos tem direito a ter direitos». Esta proliferação não somente pode criar uma grande frustração prática, porque de fato o aumento da lista e das gerações de direitos corresponde ao aumento quanto vertiginoso da falta de respeito aos mesmos, mas também teórica.

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 individuo, 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 se refaz ao individuo na sua singularidade e a igualdade ou abre para uma dimensão social que permanece porém no âmbito da

¹¹ Paul Ricoeur vai além propondo um reconhecimento dúplice: não só Reconhecer o outro como eu mesmo, mas eu mesmo como um outro: P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

identidade de um grupo ou classe, a fraternidade demanda a ideia de um outro para o qual não tem somente direitos para opor, mas responsabilidades para 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 inconciliáveis¹². Por exemplo, a questão ambiental e o nascimento dos direitos ecológicos mostram a existência de “limites naturais” à realização indefinida do crescimento econômico, limites assim 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: não tudo que podemos fazer tecnicamente, devemos fazê-lo. Os debates 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 redistribuidor de rendas, e não somente um simples crescimento econômico.

Tudo isto leva a pensar que uma ética dos direitos somente com o fundamento individualista seja insuficiente e precisa ser complementada por uma ética da responsabilidade que considere o outro¹³. Este parece ser o grande desafio que a ideia de fraternidade lança aos direitos humanos no século XXI, num mundo sempre mais globalizado: passar além de uma lógica puramente de identidade para o reconhecimento da alteridade, da diversidade e da reciprocidade no âmbito de uma ética da responsabilidade.

Numa perspectiva próxima, embora fundada em pressupostos diversos, se encontram as teorias que relacionam a **igualdade com a alteridade** (LÉVINAS, 1993 e 1997)¹⁴, e a **responsabilidade** (JONAS, 2007)¹⁵, e propõem repensar a igualdade a partir do ponto de vista do outro: os indivíduos e os povos excluídos e

¹² Cf. N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, pp. 5-16.

¹³ Cf. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990; M.A. de Oliveira, *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.

¹⁴ Ver: PIVATTO, Pergentino, *Ética da alteridade*, In: OLIVEIRA, Manfredo de, *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 79-98.

¹⁵ Ver: GIACÓIA, Osvaldo J. Hans Jonas: o princípio responsabilidade, In: OLIVEIRA, Manfredo de., *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 193-206.

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 material, as **éticas da libertação latino-americanas**, cujo maior representante é o historiador e filósofo argentino Enrique Dussel (1993 e 2000). 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, ocultos 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.

Concluindo

Se o Estado de Direito, apesar de todas as suas limitações, conseguiu garantir internamente a ordem e os direitos fundamentais sem recorrer à violência, ou recorrendo à violência do uso legítimo da força, a grande tarefa do século XXI será a realização de um Estado de Direito mundial que supere a anarquia e o estado de natureza entre os Estados e promova uma *governance* política dos processos de globalização.

E que este processo diminua sempre mais a distância entre os direitos humanos, entendidos na sua pretensão de universalidade como direitos que cabem aos seres humanos pelo simples fato de serem humanos, e os direitos do cidadão, na medida em que todos, além de ser cidadão de um Estado se tornariam cidadãos do mundo.

SEMINÁRIO NACIONAL: DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E DESENVOLVIMENTO

Instituto Braços - Aracaju - 29, 30 e 31 de agosto de 2012

Mesa redonda: *Direitos Humanos. A Ética Necessária ao Século XXI*

Desde um ponto de vista da filosofia, esta parece ser a única proposta racional, um verdadeiro “imperativo categórico” de um pensamento que queira estar a 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 Divina, 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”, ou algo parecido para que a humanidade possa se dar conta dos perigos, e, como aconteceu depois de duas guerras mundiais, retomar o caminho que a razão lhe indica. Enquanto isso, nossa tarefa é continuar lutando com todas nossas forças para que os princípios de uma “razoável” (senão próprio racional) convivência humana possam prevalecer.

Este é o desafio para as novas gerações!

SEMINÁRIO NACIONAL: DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E DESENVOLVIMENTO

Instituto Braços - Aracaju - 29, 30 e 31 de agosto de 2012

Mesa redonda: *Direitos Humanos. A Ética Necessária ao Século XXI*

Referências bibliográficas

AA.VV. *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Genova 6-8 maggio 2004, Genova: Il Melangolo, 2005.

ARENDT, Hanna, *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARISTÓTELES, *Política*. trad. de Mário da Gama Kuri, Brasília: UNB, 1997.

ARRIGHI, G. - SILVER, B., *Caos e Governabilidade no Moderno Sistema Mundial*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.

BAUMAN, Z., *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, New York 1998.

BECK, Ulrich. *La società globale di rischio*, Roma: Carocci, 2001.

BOBBIO, N.- MATTEUCCI, N.- PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1986 (*Totalitarismo*).

BOBBIO, Norberto, *O Futuro da Democracia. Uma defesa das regras do jogo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

BOBBIO, Norberto *Liberalismo e Democracia*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____, *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, Campus, 1992a.

BOBBIO, Norberto. *Kant e a revolução francesa*, In: IDEM: _____, *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, Campus, 1992b, p. 131-142..

CAFFARENA, Anna. *Le organizzazioni internazionali*. Bologna: Il Mulino 2001

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*, São Paulo: Saraiva, 2010.

COSTA, Pietro- ZOLO, Danilo. *O Estado de Direito. História, teoria e crítica*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FERRARESE, M.R., *Le istituzioni della globalizzazione*, Bologna, il Mulino, 2000.

GLOBAL CIVIL SOCIETY. Yearbooks. Oxford, University Press: 2001, 2002, 2003, 2004; organizados pelo *Center for the study of Global Governance*, da London School of Economics, dirigido por Mary Kaldor. Site: www.lse.ac.uk/Depts/global.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*, São Paulo: Loyola 2002.

_____, *O Ocidente dividido*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro 2006.

HELD, David. MCGREW, Anthony. *Globalismo e antiglobalismo*. Bologna: Il Mulino, 2002.

HIRST, Paul e THOMPSON, Grahame, *Globalização em questão*, Vozes, Petrópolis 1998.

IANNI, Octavio, *Teoria da globalização*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1997.

SEMINÁRIO NACIONAL: DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E DESENVOLVIMENTO

Instituto Braços - Aracaju - 29, 30 e 31 de agosto de 2012

Mesa redonda: *Direitos Humanos. A Ética Necessária ao Século XXI*

HUNTINGTON, S. P., *O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1997.

KANT, Immanuel. *Doutrina do Direito*, São Paulo: Ícone, 1993.

_____, *Idéia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita (1784)*, Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. *Rumo à paz Perpétua. Zum ewigen Frieden*. (Edição bilíngüe) , São Paulo: Ícone, 2010a.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

KELSEN, H., *La pace attraverso il diritto*, Torino: Giappichelli, 1990.

KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo, Paulinas 1992.

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

LEFORT, Claude, *A invenção democrática. Os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense 1983.

MARX K., *A questão judaica*. São Paulo: Centauro ed., 2000, p. 41.

NEGRI, Toni – HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Ed. Record. 2001.

NEGRI, Toni. , *Cinco lições sobre império*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

NYE, J. S. *O paradoxo do poder americano. Porque a única superpotência do mundo não pode prosseguir isolada*. São Paulo: UNESP, 2002.

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

PORTINARO, Pier Paolo. *Il realismo político*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

RAWLS, John. *Liberalismo político*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____, *O direito dos povos*, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROHDEN, Valério (org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

SCHMITT, Carl, *Il Nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991.

TOSI, Giuseppe As Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: o conceito de dominium no debate sobre a questão indígena no sec. XVI, *Prima Facie*, Ano 4. Nº 6 – jan/junho 2005, pp. 42-56.

TERRA, Ricardo Ribeiro, *Política tensa, Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo: Iluminuras, 1995.

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

WALLERSTEIN, Immanuel, *Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World*. New York: New Press, 2003.

WEIL, *Filosofia Política*, São Paulo: Loyola, 1990.

ZOLO, Danilo. *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milano, Feltrinelli, 1995.

_____, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma: Carocci 1998.

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

_____, *Uso da força e direito internacional depois de 11 de setembro de 2001*, in: LYRA. R. P.(org.). *Direitos Humanos: os desafios do século XXI*. Uma abordagem interdisciplinar, Brasília, Brasília Jurídica 2002, pp. 47-57.

_____, *La tradizione del pacifismo cosmopolitico a partire da Kant. Una critica realista*, In: *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Genova 6-8 maggio 2004, Genova: Il Melangolo, 2005.

_____, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

SEMINÁRIO NACIONAL: DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E DESENVOLVIMENTO

Instituto Braços - Aracaju - 29, 30 e 31 de agosto de 2012

Mesa redonda: *Direitos Humanos. A Ética Necessária ao Século XXI*

ZOLO, Danilo. *Teoria e crítica do Estado de Direito*, in: COSTA, P.- ZOLO, D. (orgs): *O Estado de Direito. História, teoria e crítica*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 51.

SEMINÁRIO NACIONAL: DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E DESENVOLVIMENTO

Instituto Braços - Aracaju - 29, 30 e 31 de agosto de 2012

Mesa redonda: *Direitos Humanos. A Ética Necessária ao Século XXI*